جـــدل المفارقـــة لـــدى إبيقـــور
(الفكر المعرفي والأخلاق)

إعداد

د /إلهام المعتز بالله عبد العظيم أبو الخير

مدرس الفلسفة اليونانية

كلية الآداب – جامعة بنها

DOI: 10.21608/jfpsu.2021.87702.1118

جـــدل المفارقـــة لـــدى إبيقـــور
(الفكر المعرفي والأخلاق)

مستخلص البحث

من الطبيعي أن تؤكد كل قضية فلسفية دائماً في قوة أنها شئ جديد. والعلة في هذا إن الأمور لا تسير على النحو الذي تظنه العامة لأول وهلة، فكل أمرئ يسير في حياته على نحو مختلف، وهنا تكمن بذرة المفارقات. إن الميل إلى المفارقة أظهر دائماً في كل الأزمنة تفضيله القوى للمخاطرة الجريئة. إن المفارقة هي معارضة الأفكار المأخوذ بها والمنقولة عبر التراث، وهي تستمد قوتها من شدة المعارضات.

إن الميدان المفضل للمفارقات هو الأخلاق ففيه شغلت الفلسفة بتحليل القيم السلوكية المعترف بها، وفي هذا الإطار ظهرت أفكار مثيرة وتيارات قوية صادمة. فقد اندفع أبيقور يعارض مفهوم اللذة الذي يقول به السقراطيون والسياسيون والناس أجمعين الذين يحلمون بالفضيلة، ولكن أبيقور يريد أن يبرهن على أن اللذة هي القيمة التي يسعى المرء إليها منذ عهد الطفولة، إلا أنه انتهى منها إلى جانب عقلي وروحاني.

أما المعرفة فأبيقور قد عارض أهلية العقل وحده للوصول إلى الحقيقة وقال بأن الادراكات الحسية يقينية، ومع ذلك اضطر أمام واقعة خداع الحواس أن يربط الادراكات الحسية ببعض الشروط. كل نظرية أخلاقية ومعرفية ذات قدر ومكانة تتطلع إلى الاعتماد على المفارقة من اجل تكوين قوتها الجاذبة.

الكلمات المفتاحية: المفارقة، الجدل، المتناقضات، الاتراكسيا، المفارقة المأساوية.

Abstract

Normally, each philosophical proposition always asserts in a strong way that it is something new. The reason for this is that things are not going the way the common people think at first sight. Every person lives his life differently, and here lies the seed of paradoxes. The tendency to paradox has always shown in all times its strong preference for bold risk taking. The paradox is the opposition to the ideas followed and transmitted through the heritage, and it derives its strength from the severity of these oppositions.

The preferred field for paradoxes is ethics in which philosophy was occupied with the analysis of recognized behavioral values. In this regard, exciting ideas and powerful shocking currents emerged. Epicurus was prompted to oppose the concept of pleasure that Socrates, politicians, and all people who dream of virtue hold. Epicurus, however, wants to prove that pleasure is the value that one seeks since childhood, but he was eventually led to a mental and spiritual aspect.

As for knowledge, Epicurus has opposed the capacity of reason alone to reach the truth, and said that sensory perceptions are certain. Nevertheless, facing the reality of deception of the senses, he was forced to link the certainty of sensory perceptions to some conditions. Every moral and epistemological theory of stature aspires to rely on paradox in order to build its attractive force.

Keywords: **Paradox, controversy, paradoxes, ataraxia, tragic paradox.**

مقدمـــة

تُعدُّ المفارقة قانونا كونيا وُجِد بميلاد النظائر والمتناقضات، كما أنها سلوك إنساني يصاحب الإنسان منذ لحظة الخلق الأولى. وكان أول من استطاع توظيفها هم الفلاسفة الإغريق؛ حيث تُعد بيئتهم المحضن الثقافي الأول لها، وظهر ذلك بعد إدراكهم أن اللغة العلمية لا يمكنها الصمود في ميادين الجدل؛ مما ألجأهم إلى المفارقة أسلوباً حوارياً مراوغاً، وبذلك انتقلت المفارقة من كونها سلوكاً إنسانياً إلى أسلوب حاسم في الجدل الفلسفي.

ومن الطبيعي أن تحاول كل قضية فلسفية _في قوة_ التأكيد على أنها شيء جديد ؛ والعلة في هذا _في معظم الأحيان_ أن الأمور لا تسير على النحو الذي تظنه العامة للوهلة الأولى. فكل إنسان يسير في حياته على نحو مختلف وهنا تكمن بذرة المفارقات الفردية. وظهرت تلك المفارقة عبر كل الأزمنة وهي تلك التي تفضل المخاطرة الجريئة، ومعارضة الأفكار المأخوذ بها والمنقولة عبر التراث، وهي التي تستمد قوتها من شدة هذه المعارضات. فـ "أبيقور" عارض أهلية العقل وحده للوصول إلى الحقيقة، وقال بأن الإدراكات الحسية يقينية دون أدنى شك، ومع ذلك فإنه قد اضطر بدوره أمام واقعة خداع الحواس أن يربط يقين الإدراكات الحسية ببعض الشروط، إن كل نظرية أخلاقية ومعرفية ذات قدر ومكانة تتطلع إلى الاعتماد على المفارقة من أجل تكوين قوتها الجاذبة.

ويعتبر الميدان المفضل للمفارقات هو الأخلاق؛ ففيه اهتم الفلاسفة بتحليل القيم السلوكية المعترف بها منذ القدم والتي أكدتها التجربة، وفي هذا الإطار ظهرت أفكار مثيرة وتيارات قوية صادمة أكثر بكثير مما كان عليه الحال في ميدان الفلسفة الطبيعية.

وترتكز أهمية هذه الدارسة في محاولتها التعرف على مصطلح المفارقة نظراً لأهمية المصطلح نفسه وغموضه وندرة الدراسات التي تتناوله باعتباره مصطلحا فلسفيا، ومحاولة لفحص رؤى فلاسفة اليونان أنفسهم حول مفهوم المفارقة، ومحاولة للتعرف على مفهوم المفارقة في الفكر المعرفي والأخلاقي لدى "إبيقور".

وتحاول الدراسة الإجابة عن عدة تساؤلات أهمها:

١. **ما مفهوم المفارقة لغة واصطلاحًا؟**
٢. **هل يمكن أن نجد في التراث الفلسفي اليوناني أساساً ومصدرًا للمفارقة؟**
٣. **هل كانت الإبيقورية ردة فعل على واقع اجتماعي وحضاري؟**
٤. **أين تكمن المفارقات في نظرية المعرفة لدى "إبيقور"؟**
٥. **هل مفارقات "إبيقور" الأخلاقية مرجعها محض الصدفة؟**

أما عن الدراسات السابقة، فتم الرجوع إلى بحث قيم في كتاب (المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية) لـ "أولف جيجن" بعنوان (المفارقة والوضوح)، كما تمَّ الاستعانة بدراسات كثيرة كُتبت من جملة ما كُتِب عن المفارقة وقد استفادت الدراسة الحالية منها بلا شك.

أما عن المنهج المستخدم في الدراسة فهو المنهج التاريخي التحليلي في عرض أطروحات أبيقور وعلى المنهجين النقدي و المقارن عند التعليق على هذه الاطروحات ، في محاولة لعرض آراء الفلاسفة وفقاً للترتيب الزمني وتفسيرها ونقدها؛ وذلك للوقوف على أوجه الاختلاف بين تصور فلاسفة اليونان لمفهوم المفارقة ومدى ارتباطها بمفهوم المفارقة لدى "أبيقور" بما يتفق مع موضوع الدراسة.

وتنقسم الدراسة إلى:

مقدمة وعدة عناصر وخاتمة وقائمة المصادر والمراجع.

المقدمة:

تحتوي على التعريف بموضوع الدراسة وتوضيح أهميته، وعرض التساؤلات الموجهة للدراسة والإشارة إلى المنهج الذي اعتمدت عليه الدراسة.

عناصر البحث:

أولًا: المفارقة لغة واصطلاحًا

ثانيًا: التصور اليوناني لمفهوم المفارقة

١. المفارقة عند الطبيعيين الأوائل.

٢. المفارقة عند فلاسفة "إيليا".
٣. المفارقة عند "ديمقريطس".
٤. المفارقة عند "السوفسطائيين".
٥. المفارقة عند "سقراط".
٦. المفارقة عند "أفلاطون".
٧. المفارقة عند "أرسطو".

ثالثًا: المفارقة عند "إبيقور"

١. جدل نظرية المعرفة عند ابيقور.
٢. مفارقة الأخلاق الإبيقورية.

الخاتمة:

تحتوي على أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة، ويليها قائمة اشتملت على أهم المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها الدراسة.

لكن دعنا قبل عرض تصورات ابيقور عن المفارقة أن نعرج قليلا إلي تعريف مفهوم المفارقة لغة واصطلاحا:

أولًا: المفارقة (Paradox) لغة واصطلاحًا

المفارقة لغة المباينة، يقال: فارق الشيء مفارقة، وفراقًا أي باينه، فمدار المعنى اللغوي للمفارقة محصور في معنى الاقتراب والتباين والاختلاف، يقول "ابن منظور" في "لسان العرب" إنها مشتقة من الفعل الرباعي "فارق"، وهو من الجذر الثلاثي (فرق)، وفرق بين الشيئين: فصل أحدهما عن الآخر

بين المتشابهين: بيَّن أوجه الخلاف بينهما، والفرق: خلاف الجمع[١].

وجاء في المعجم الوسيط: فرق بين الشيئين، فرقًا، وفرقانًا: فصل وميَّز أحدهما عن الآخر، وبين الخصوم: حكم وفصل[٢]، أما "مختار الصحاح" ففيه: فرق الشيء تفريقًا وتفرقةً فانفرق وافترق وتفرق: أخذ حقه منه بالتفاريق[٣].

والمفارقة من المفاهيم المعرفية التي تحوي حقولاً معرفية مختلفة، وهو مفهوم حي تتنازعه مقاربات مختلفة أشد الاختلاف، ويجد فيها الفيلسوف شكلاً من أشكال الوعي والجدل.

يعد مصطلح المفارقة مصطلحًا غامضًا، ولكونه يمتلك تاريخاً طويلاً فمن الصعب على وجه الدقة تحديده، فهو أمر غائر في الزمن؛ إذ يرتبط بقضية الخلق والجذور الأولى للإنسان، فالإنسان يعيش منذ نشأته داخل ظاهرة المفارقة، لكن يختلف كل إنسان عن الآخر في الاتصاف بها أو الانتباه لها[٤]. وذلك تبعًا لتغير الزمان والمكان

---

[١]) ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د . ت، ج ٣٨، مادة (فرق)، ص ٣٣٩٧ .

[٢]) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط ع، مكتبة الشروق الدولية، سنة ٢٠٠٤م، مادة (فرق)، ص ٦٨٥- ٦٨٦.

[٣]) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، سنة ١٩٨٣م، مادة (فرق)، ص ٢٣٨.

[٤]) محمد سالم قريميدة: مصطلح المفارقة والتراث البلاغي العربي القديم، المجلة الجامعة – العدد السادس عشر، مج ١، عدد فبراير، كلية التربية – أبى عيسى، جامعة الزاوية، سنة ٢٠١٤م ، ص ٧٥.

امتثالاً لسُنَّة التطور، وربما يكمن في ذلك سبب كثرة صور المفارقة وتعدد تعريفات دارسيها بتعدد اتجاهاتهم وثقافاتهم.

يعتبر مصطلح المفارقة من أصعب المصطلحات تعريفًا وتحديدًا، وهو الترجمة الشائعة والمعروفة لأحد المصطلحين: الأول (Irony)، والثاني (Paradox)، وقد ترجم كثير من الباحثين الأول بأنه "المفارقة"، والثاني بأنه "النقيضة"[١].

ويحدد معجم أكسفورد الفرق بين (Irony) و(Paradox) على النحو الآتي:

Irony: الحالة الساخرة التي تنتج عن عدم استقامة العبارة المنطوقة أو الحدث المباشر الظاهر وذلك تماشياً مع السياق الذي يأتي فيه كل منهما، ويكون ذلك بغرض إضفاء معنى ضمني لتلك العبارة أو لهذا الحدث تصرح بأهميته.

Paradox: التعبير الذي يناقض نفسه فيدفعنا وراء معنى آخر خفي، وذلك المعنى هو الذي يعبر عن حقيقة القول[٢].

ويذهب محمد عناني في "معجم المصطلحات الأدبية الحديثة" إلى ترجمة "Paradox" بالمفارقة و "Irony" بالتورية الساخرة[٣].

المفارقة (وفقاً للمدلول اللفظي لها في اليونانية "Paradoxon"، وفي اللاتينية "Paradoxun") هي ما يخالف الظن الشائع أو الاعتقاد الراسخ، وهو معنى تكتسبه الكلمة من مقطعيها اليونانيين المؤلفين لها: "Para" بمعنى (وراء) أو (أبعد من)، و "Doxa" بمعنى (ظن)

أو (اعتقاد)[٤]. وقد يستعمل اللفظ للزراية أي عكس المتوقع[٥]، فهي بهذا المعنى تفيد نقض الرأي الشائع كما أنها أيضاً تستخدم للاستهزاء.

---

١) دى . سى . ميويك : (المفارقة، المفارقة وصفاتها، الترميز، الرعوية)، موسوعة المصطلح النقدي، مج ٤، ترجمة عبد الواحد لؤلؤة، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٩٣م، ص ١١٤.

2) Encyclopedia American – Popular Dictionary- The University – V 7 – p 77 – 78 , The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms – p 114 .

٣) محمد عناني: معجم المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان)، ط ٢، القاهرة، سنة ١٩٩٧م، ص ٧٥.

4) J . P . Pickett . (ed.) : The American Heritage Dictionary of The English Language Fourth Edition , Houghton Mifflin Co., Boston , 2003 , Item " Paradox " .

٥) المعجم الفلسفي: مراد وهبه، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د . ت، مادة (مفارقة)، ص ٦٥٦.

وفي تعريف آخر هي: "الرأي الغريب الذي لا يعتقده صاحبه، ولكنه يدافع عنه أمام الناس لحملهم على الإعجاب به"[١].

ومما سبق يمكن القول أن المفارقة تقوم على التناقض والاختلاف بين مستويين أحدهما ظاهر والآخر خفي؛ أي ما بين المنطوق والمفهوم، وكلما اشتد التضاد بينهما برزت المفارقة، وهذا يعتمد حتمًا على مقصود الكاتب وتأويل المتلقي.

المفارقة ببساطة هي بيان يؤدى إلى تناقض ظاهري أو إلى نتائج تتحدى المنطق والبداهة حيث تنطلق من مقدمات صادقة ومقبولة، وتنتهي بنتيجة مناقضة تماماً لما كنا قد اتخذناه نقطة بدء، وعلى هذا ينبغي التمييز بين مفهومي كل من "المفارقة" "paradox" و "المغالطة" "Fallacy"؛ فهذه الأخيرة هي نوع من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة ويهدف إلى إرباك الخصم والتمويه عليه وتقديم الكاذب على أنه صادق؛ أي أنها تنطوي على خطأ متعمد ولذا تسمى أيضاً (سفسطة)[٢].

أما المفارقة فهي برهان منطقي لا ينطوي على مثل هذا الخطأ المتعمد، لكنه يعكس – وفقاً للبعض– تناقضًا معينًا من جملة التناقضات التي يحفل بها عالمنا، والتي لا سبيل إلى تجاوزها أو التغلب عليها، وإن كان البعض الآخر ينظر إليها كمغالطة تنطلق من جهل الخصم بالبنية الصورية (لغوية كانت أو منطقية) للواقع الفعلي[٣]، وذلك يتفق على أن "paradox" هو التعبير الذي يقول شيئًا مناقضًا لشعور عام وكذلك مناقضًا للحقيقة، ولكنه رغم ذلك مشتمل على جزء من الحقيقة.

بعد أن تعرفنا على المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم المفارقة لننتقل للحديث عن تصورات السابقين على ابيقور من فلاسفة اليونان حول مفهوم المفارقة .

---

[١]) المعجم الفلسفي: جميل صليبا، الجزء الثاني (ط . ى) ، ط ١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٧٣م، مادة (المفارقة).

[٢]) المعجم الفلسفي: إعداد مجمع اللغة العربية، تصدير: إبراهيم بيومي مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٩٨٣م، مادة (سفسطة)، ص ٩٧.

[٣]) صلاح عثمان: مفارقات "زينون"، جدل الثبات والحركة من منظور رياضي معاصر، مجلة بحوث كلية الآداب – جامعة المنوفية، العدد الثامن والخمسون، يوليو سنة ٢٠٠٤م، ص ١٠٢.

ثانيا: التصور اليوناني لمفهوم المفارقة

١. المفارقة عند الطبيعيين الأوائل

على الرغم من كل الاجتهادات التي قام بها الباحثون حول تحديد معنى المفارقة والوصول إلى تفسير واضح لها، إلا أنهم اتفقوا على أن مفهوم المفارقة مفهوم مراوغ يصعب تحديده بدقة ويتعذر جمعه في تعريف جامع مانع، كما إنه يثير الالتباس؛ لكونه يمتلك تاريخاً طويلاً يصعب على وجه الدقة تحديده فهو أمر غائر في الزمن، ومع ذلك فإننا نحس بنوع من التطلع نحو المفارقة منذ ظهور نظرية كنظرية "أنكسماندريس Anaximanders" (610 – 546 B . C) التي تقول بأنه توجد عوالم أخرى لا حصر لها إلى جانب عالمنا وقبله وبعده[١].

أي أن التعدد إما أن يكون "مكانيًا" أو "زمانيًا"، وأيًّا كان التفسير فإن الفكرة في ذاتها لها أهمية بالغة لأنها تحرر العقل من قيود العالم _من وضوح هذا العالم_ وتجعله ينتقل إلى مفهوم النسبية ولهذا تأثيره الكبير على الأخلاق[٢].

كما يبرز مفهوم المفارقة في فلسفة (التغير) الذي يبلغ حد التناقض لدى "هيراقليطس" (Heraclitus 575 – 435 B . C)؛ إذ يرى أن الحقيقة تكمن فقط في توقع مالا يتوقع[٣]، ليس هناك إلا صيرورة لا تنقطع، وليس من شيء له وجود ثابت أو يمكن أن يظل هو دائمًا، وقد نسبت هذه الفكرة إلى "هيراقليطس" الذي لا شك أنه أعطاها الدفعة الأولى، فكتابه يعتمد كثيراً في تأثيره على المفارقات[٤]، كما في قوله مثلاً: "إن الطريق إلى فوق وإلى أسفل واحد ونفس الطريق"[٥]، "البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد"[١].

---

١) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عن الألمانية، د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦م، ص ١٦٠.

٢) عزت قرني: موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الوادي للنشر والتوزيع، القاهرة، د . ت، ص ٢٥.

٣) علي سامي النشار وآخرون: "هيراقليطس" فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، ط ١، دار المعارف، مصر، سنة ١٩٦٩، ص ١٦.
وكذلك: "هيراقليطس": شذرة (٧ – ١٨) من الترجمة العربية: أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ط ١، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٥٤م، ص ١٠٤.

٤) أولف جيجن: المرجع السابق، ص ١٦٢.

٥) شذرات "هيراقليطس": الترجمة العربية للدكتور / أحمد فؤاد الأهواني في كتاب فجر الفلسفة اليونانية، ط ١، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٥٤م، شذرة (٦٩)، ص ١٠٨.

يبدو "هراقليطس" هنا وكأنه يذهب إلى أن كل قضية في هذا الكون تحمل نقيضها ولا تُعرف إلا به؛ لأن طبيعة العالم مركبة من الأضداد، فوضع جدلاً صاعداً وجدلاً نازلاً يكون هو السبيل إلى الإدراك الجزئي لظواهر الحياة المتغيرة، ولعله أراد التأكيد بأن التمييز بين هذا التعاكس هو عمل الإنسان ولا دخل للطبيعة فيه. وعند الحكم العقلي يصعب الأخذ بهذا التمييز لأن كلا المتعاكسين يسير في إطار الطبيعة الواحدة الخاضعة لقانون التغير، بمعنى أن مجراها واحد، فالتمييز إذن أمر ظاهري فحسب ولكن خلف هذا الظاهر حقيقة أعمق أثراً على الفكر ألا وهى (الوحدة والانسجام) الذي ينتهي إليه هذا الصراع، فوحدة الأضداد جعلت من المفارقة القانون العام الذي يحرك الوجود، فالكون في نظره مركب من الأضداد وهي الأصل وعنها يصدر هذا التغير في صعود وهبوط وفي دورات متعاقبة سميت بالسنة الكبرى[٢].

٢. **المفارقة عند فلاسفة"إيليا"**

لم تظهر المفارقات وشتى مشكلاتها بشكل قوي إلا عند "بارمنيدس Parmenides" (C . B 450 – 544) عندما قال بالثبات المطلق والسكون الدائم والملاء الكامل، اهتم بالبحث في المنطق المستتر للوجود، فاتجه بفكره إلى الجوهر الواحد الكامن خلف مظاهر التعدد والحركة والخلاء والزمان. إن الوجود والواحد الكامن خلف مظاهر التعدد والحركة والخلاء والزمان، إن الوجود والواحد متكافئان، والواحد ثابت ... ساكن في حدوده ... مقيم كله في ذاته؛ فما من جديد يرد إليه من الخارج لأنه لا شيء يولد من عدم، وما من شيء يخرج منه، لأن الخروج يعني العدم، والعدم ممتنع منطقيًا لأنه يعني اللاوجود[٣]. وإذا كان الوجود ملاء كاملاً ... كلاً واحدًا لا منقسمًا، فلا معنى إذن للقول بحركات الأشياء في المكان والزمان؛ أليست الحركة تفترض الفراغ، وهو لا

---

[١]) نفسه: شذرة (٧٠)، ص ١٠٨.

[٢]) جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من "طاليس إلى سقراط"، ط ٣ منقحة ومزيدة، المكتبة الوطنية ببغداد، بغداد، سنة ١٩٨٥م، ص ٤١.

[٣]) صلاح عثمان: مفارقات "زينون"، جدل الثبات والحركة من منظور ورياضي معاصر، ص ١٠٠.

شيء وغير موجود؟ بل ألا يستلزم الزمان أن يأتي إلى الوجود ما هو غير موجود، وقد علمنا أن ما لا يوجد لا يمكن التفكير فيه لأنه بلا معنى؟[١].

أما طريق الظن فهو حكم حسي لا يصدق حمله على معنى العلم الصحيح لأنه يعتمد الظواهر من الأمور. ولكننا مضطرون إليه اضطراراً باعتبار أن الأشياء واحد في العقل كثير في الحس. فهو أضعف الإيمان في مشكلة المعرفة الصادقة ... ومهما يكن فخطورة "بارمنيدس" هذه جمع بين نقيضين[٢]. وعلى الرغم مما ذكرنا فموقفه الأصيل يؤدى إلى نكران عالم الحس؛ لأن الحقيقة الصادقة هي التي تطابق الفكر موضوعًا ووجودًا ولا تختلف عنه أصلاً.

إن حياتنا المفعمة بالصيرورة لا تعدو إذن أن تكون مجرد وهم، مجرد مظاهر خادعة مبعثها الحس القاصر عن بلوغ الحقيقة[٣]. وقدم "زينون الإيلي" Zeno Of Elea (490 – 430 B . C) مفارقاته ليثبت أن الحركة والتغير ليس سوى وهمين. فأنكرها وأعادها سكنات متعاقبة. واستعمل لتأكيد وجهة نظره هذه قياس الخلف[*] كي يثبت الأصل ببطلان النقيض[٤]. ويذهب "رسل" إلى أن جدل "زينون" موجه بشكل مباشر إلى الفكرة القائلة أن المكان والزمان يحتويان على "نقاط" و "لحظات" معًا، وضد النظرية التي تدعي أن امتداد المحدود في الزمان يحتوى أعدادًا محدودةً أيضًا من النقاط واللحظات، ومن هنا فموقفه جدلي فحسب[٥]. حيث أراد وبجدية مخلصة تأكيد أن الكثرة خداع وإن المكان والزمان غير قابلين للانقسام البته[٦]. ومن ثم طرح مشكلة هامة على كل الفلسفة الآتية.

---

١) علي سامي النشار وآخرون: "ديموقريطس"، فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، منطقة الإسكندرية، سنة ١٩٧٠م، ص ١٤٧، ص ٣١٤.

٢) جعفر آل ياسين: المرجع السابق، ص ٥٠ – ٥١.

3) B . Russell : Our Knowledge of The External World , Routledge Inc., London & N . Y , 1993 , p 170 .

*) قياس الخلف Reductio and Absurdum قياس أساسه البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه أو فساد المطلوب بإثبات نقيضه ، انظر مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفي، مادة قياس الخلف رقم (٧٦٨) ص ١٥٠.

٤) جعفر آل ياسين: مرجع سابق، ص ٥٣.

5) B . Russel : Our Knowledge , Opcit ., p 174 .

٦) جعفر آل ياسين: مرجع سابق، ص ٥٤.

الكثرة والحركة تحتويان على تناقضات فهم غير حقيقيتين وبالتالي لا يوجد إلا وجود واحد غير متغير وثابت كما قال "بارمنيدس". تلك هي المهمة التي تصدى لها "زينون" عن قدرة وكفاءة، فقد شارك أستاذه في اعتقاده بالوجود الواحد، وانتفاء الكثرة وامتناع الحركة[١]. "زينون" مكمل للطريق المنطقي الذي سار فيه "بارمنيدس"، من حيث إنه كان يسلم بإحدى قضايا خصومه ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين ويثبت بذلك بطلانها[٢].

قدم "زينون" مفارقاته بصورتين: أولاهما تتعلق بإبطال الكثرة، وثانيهما تدور حول إبطال الحركة، وإذا كانت الثانية _وهى الأكثر أهمية_ لأغراض الدراسة الحالية، وهي لازمة بالضرورة عن الأولى؛ فإذا كان "زينون" ينفي الحركة، فقد فعل ذلك لأنه ينفي الكثرة؛ فالحركة تفترض المكان والزمان، وهما امتدادات

عنده، ولما كان الامتدادان غير مركبين فإن الحركة فيهما غير ممكنة[٣].

أورد "أرسطو"[٤] أربع مفارقات عن "زينون" في ثبات الوجود وسكونه وإبطال الحركة والتغير وسوف نكتفي بعرض اثنين هما:

أ) أخيل والسلحفاة Achilles and The Tortoise

لا يمكن أن يسبق "أخيل" السلحفاة؛ إذ لا بد أن يصل أولا إلى المكان الذي بدأت تسير منه السلحفاة، ولكن السلحفاة تكون قد تحركت عندئذ، ويجب على "أخيل" أن يلحقها، وهكذا كلما اقترب منها سبقته، وهكذا إلى ما لا نهاية فلا يغادر "أخيل" مكانه وتبطل الحركة.

ب) السهم The Arrow

حجة السهم الذي ينطلق من قوسه والتي تقول أن السهم لا يتحرك؛ لأن المتحرك لا يتحرك في المكان الذي يشغله لأنه موجود فيه كما أنه لا يتحرك في المكان الذي لم

---

١) صلاح عثمان: مرجع سابق، ص ١٠١.
٢) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٤٩.
٣) علي سامي النشار وآخرون: "ديموقريطس" فيلسوف الذرة، ص ٣١٨.
٤) أحمد فؤاد الأهواني: المرجع السابق، ص ١٥١.

يشغله بعد، حيث إنه غير موجود، فالحركة باطلة[١]. لقد كان "زينون" يعتمد في إقامة براهينه على مبدأ التناقض بصورة جوهرية.

لا شك في أن مفارقات "زينون" في قياس الخلف تتخذ منحًى جديًا هادفًا عند صاحبها ويستحسن النظر إليها لا بحكم الحس؛ لأن الحس يخبرنا وبكل مدركاته أن السهم يتحرك وأن "أخيل" سبق السلحفاة ولكن الهدف الذي أراده الفيلسوف هو الناحية الجدلية التي تنهض على أن الحكم على الأشياء لا يتم بظواهرها، بل بمنطق العقل وتحليله؛ لأن الحقيقة عقلية قبل كل شيء، ومهما يكن فنظرة "زينون" إلى الزمان والمكان وطبيعتها تعد عملاً بكراً دفع كثير من الوالجين من بعد إلى التحدث عنهما ومحاولة تفهم حقيقتهما، وانتهوا إلى مواقف متباينة يعود السبق فيها _دون ريب_ إلى "زينون" شيخ الجدليين في عصره[٢].

أثارت مفارقات الحركة ردود أفعال واسعة ومتباينة من قبل العديد من الفلاسفة قديمًا وحديثًا شكلت هذه المفارقات مادة للجدل والبرهان غير المباشر عند "زينون"، وفيها تجلت عبقريته في المحاورة وإفحام الخصم في صبغة لهوٍ جديٍّ على حد تعبير "أفلاطون"[٣]؛ لذلك قال عنه "أرسطو": "إنه مؤسس علم الجدل من حيث إنه كان يسلم بإحدى قضايا خصومه ويستنتج منها نتيجتين متناقضتين ويثبت بذلك بطلانها"[٤]، وهذا هو لب المفارقة وجوهرها الذي تقوم عليه، كما خُيِّل إلى بعض المفكرين أن حججه ضرب من العبث الفكري، أو الترف العقلي، أو التلاعب بالألفاظ؛ غير أننا إذا حملنا هذه المفارقات على محمل الجد رأينا أنها كانت عميقة الأثر في تطور العلم والفلسفة، لأنها تبحث في الصلة بين المعقولات الثابتة الموجودة في عالم العقل، وبين المحسوسات المتغيرة الظاهرة لنا في عالم الحس، كما تتناول طبيعة المكان والزمان، والنهاية واللانهاية،

---

١) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ط ١، دار النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٧٤م، ص ٩٨.
٢) جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون من "طاليس إلى سقراط"، ص ٥٨ – ٥٩.
٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢.
٤) جمال الدين عبد الهادي: ظاهرة المفارقة في التراث الإغريقي – الطريق إلى الشعرية، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد ٨، عدد ٤، المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشريسي – تيسمسيلت، الجزائر، سنة ٢٠١٩م، ص ٤٧٥.

وبعض المفهومات الرياضية مثل النقطة والخط والعدد والوحدة[١] وفي جدلية العقل المنطقية.

٣. المفارقة عند "ديمقريطس" Democritus (460 – 370 B . C)

أما "ديمقريطس" فقد ظهرت المفارقة لديه عندما قرر بأن هناك درجتين من الوجود، أي نوعين من الحقيقة باطنة وظاهرة، أما الباطنة فتشمل الذرات والفضاء ولا تُدرك بالحواس، وليس للذرات من صفات سوى الحجم والشكل، أما الحقيقة الظاهرة فهي التي تبدو لنا بالحواس ونعلمها بالتجارب، وتحدث عن اجتماع الذرات بالفضاء، فيكون للأشياء لون وصوت وطعم وحرارة وهكذا، وجميع هذه الصفات ثمرة "العرف"[٢] والتعود والاستعمال، وهي صادقة دائمًا نظرًا لأنها مادية وواقعية.

ولعل الحديث عن الوجود يقودنا إلى التساؤل: هل تتصل نظريته في المعرفة بمذهبه في الوجود؟ يجيب "ديمقريطس" عن هذا التساؤل بأن المعرفة الصحيحة هي العلم بالذرات والفضاء، وذلك عن طريق العقل ويسمى الوجود الباطن، أما المعرفة التي تكتسب بالحواس فلا تعلمنا إلا الظاهر ويطلق عليها الوجود الظاهر، وكل من المعرفتين (الباطن والظاهر) من طبيعة واحدة، فلا فاصل بين الإحساسات والفكر، بل الفكر ضرب من الحركة، والمعرفة الأصلية ليست فكر بل هي نوع من الحس الباطن، وموضوعاتها تشبه المدركات أو الإحساسات المشتركة عند "أرسطو" و "طاليس"[٣].

وليس معنى ذلك أن المعرفة الحسية وهم، ولكنها تعلمنا الدرجة الثانية من الوجود، أي اجتماع الذرات على ترتيب معين، فإذا استعمل الإنسان المدلولات الصحيحة منها بدلاً من العبارات الشائعة بلغ الحقيقة[٤]، نحن إذن أمام درجتين على طرفي نقيض للمعرفة والوجود، الأولى معرفة عقلية وهي العلم بالذرات وحركاتها وتجمعها في المكان

---

١) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص ١٥٢.

٢) نفسه: ص ٢٢٢.

3) J . Burnt : Greek Philosophy (Thales to Plato) Macmillan & Col. LTD , London , 1961 , p 161 .

وانظر جعفر آل ياسين: مرجع سابق، ص ٩٩.

٤) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٣.

وتلك تخص الوجود الباطن، والثانية المعرفة الحسية المستمدة من الحواس وتخص الوجود الظاهر.

على أيّة حال إنه لم ينكر أو يثبت حقيقة كل الإحساسات ولا كل الفكر، ولكنه شيد لنفسه "نظرية في المعرفة" ذكية ومتناقضة، ولكنها ترتكز مباشرة على تصوره الذري للعالم[١].

٤. المفارقة عند السوفسطائيين

ظهر معنى المفارقة أيضا لدى السفسطائيين الذين احترفوا الجدل، فقد وقفوا عليه جهدهم كله وخرجوا من مختلف المدارس الفلسفية لا يرومون غير تخريج تلاميذ يحذقونه، وكانوا يفاخرون بتأييد القول الواحد ونقيضه على السواء، وبإيراد الحجج الخلابة في مختلف المسائل والمواقف، فجعلوا من الفلسفة نوعًا من التلاعب اللفظي، ولم يكن ليتم لهم غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها، والقضايا وأنواعها والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها[٢] إلى حد الموافقة على الشيء ونقيضه، وهذا يعد شكلاً من أشكال المفارقة.

وفي الحقيقة لقد أثبت أحد السفسطائيين اجتماع المتناقضين في آن واحد بواسطة حجة الكذاب واختصارها أن "إيبمند الكريتي (Epimenides 600 B . C) قال: "كل الكريتيين كذابون"، فأجابه السفسطائي: "إذا كنت صادقًا في قولك فأنت كاذب لأنك من كريت، وإذا كنت كاذبًا في قولك فأنت صادق"[٣]؛ لأنه حقق التعبير "كل الكريتيين كذابون"، وبذلك تدخل في دوامة أو حلقة مفرغة لا يتوصل فيها إلى أي نتيجة، وهذا ما يعرف بمفارقة كريت أو مفارقة الكذاب.

---

١) علي سامي النشار وآخرون: "ديموقريطس" فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، ص ١٠٠.

٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٥، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، سنة ١٩٦٦م ، ص ٤٥.

٣) حسان الباهي: اللغة والمنطق (بحث في المفارقات)، ط ١، مكتبة الفجر الجديد، دار الأمان، الرباط، سنة ٢٠١٥م، ص ١٣٤.
وكذلك: هادي فضل الله: السفسطائية من وجهة نظر منطقية، مجلة الفكر العربي، العدد (٩٩) شتاء، معهد الإنماء العربي، بيروت، سنة ٢٠٠٠م ، ص ١٥٢.

إن أقدم سوفسطائي معروف هو "بروتاجوراس Protagoras" (490 – 420 B C .) وهو صاحب القول الشهير: "إن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعًا، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود مالا يوجد"[١]، وهو يقصد بمقياس جميع الأشياء مقياس حقيقة الأشياء كلها، أن كل إنسان فرد هو مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له، وليست هناك حقيقة سوى إحساسات وانطباعات كل إنسان[٢]، وما يبدو لي في حسي فهو حقيقة عندي وكذلك ما يبدو في حسك فهو حقيقة عندك، فالحقيقة نسبية[٣].

فبظهور الذاتية الأولى والفردية والنسبية عند السوفسطائيين ظهرت المفارقة عندهم على أنها ضرب من التلاعب اللفظي الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء؛ ولذلك فإن المعرفة الموجودة عنده هي معرفة بالظاهر فقط لا بالحقيقة، وهذا التمييز بين المعرفة الحقيقية والمعرفة الظاهرية هو الذي أصبح فيما بعد أساسًا لتعريف السفسطائية بأنها: هي "الحكمة المموهة" أي الحكمة التي تبدو عليها سيمياء الحقيقة وليست منها في شيء إنه "يحاكي" الحقيقة، فهو مقلد، ومشبه وساحر أيضا يخلب الألباب. ومن هنا كان فن السفسطائي شبيهًا بالرسام الذي يصنع بريشته صورًا تشبه الحقيقة ولكنها ليست الحقيقة[٤].

أما إذا انتقلنا إلى "جورجياس Grgias" (480 – 375 B . C) وجدناه اتجه متأثرًا بمفارقات "زينون" وجدله إلى روح الشك بحيث ادعى أنه لا شيء يوجد، وإن وجد شيء فلا يمكن معرفته، وإذا أمكن التعرف عليه فلا يمكن نقل هذه المعرفة إلى الآخرين[٥].

---

١) "أفلاطون": ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة/ د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٣م، ص ٤٦.

وأيضا: "بروتجوراس": كتاب الحقيقة، شذرة (١)، ص ٢٤٦ من كتاب فجر الفلسفة اليونانية.

٢) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٨٤م، ص ١٠٣.

٣) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص ٥٣.

٤) أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص ٢٤٨.

5) Copleston : A History of Philosophy , Vol. 1 , Part 1 , Image Books , New York , 1962 , p 113 – 114 .

وكذلك: جعفر آل ياسين: مرجع سابق، ص ١١٧.

ومن أجل أن يبرهن "جورجياس" على القضية الأولى وهي "لا شيء موجود" ارتبط بمدرسة الإيليين وخاصة "زينون"، لقد علم "زينون" أنه في كل كثرة وحركة أي في كل وجود توجد تناقضات لا

تصالح بينها، فهو لم يكن يبحث عن التناقض في الأشياء من أجل التناقض بل لكي يؤيد الأطروحة الإيجابية عند "بارمنيدس" وهي أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست شيئًا على الإطلاق، وبهذه الطريقة استخدم "جورجياس" جدل "زينون"، ولمّا كان كل وجود متناقضًا فإنه يترتب على هذا أنه لا يوجد شيء[١].

يترتب على ذلك إن جملة ما يرمي إليه "جورجياس" هو إبطال مذاهب الفلاسفة السابقين وأن يقضوا على العلم كما وصل لهم لا على العلم بوجه عام، ومن هنا يجب أن نفهم شكهم على أنه شكٌّ هدام من أجل البناء، وليس شكًّا هدامًا من أجل الإفناء[٢].

وتعتبر السوفسطائية في الحقيقة محاولة لدفع العقل إلى استحداث أساليب جديدة لمواجهة التجربة والواقع، وهنا تكمن المفارقة في العلاقة بين الفكر والعمل أو بين النظرية والتطبيق كما يمكن أن ننظر إلى هذه العلاقة بوصفها اكتشافًا سفسطائيًّا.

٥. المفارقة عند "سقراط Socrates" (470 – 399 B . C)

ويطرح "سقراط" المفارقة طرحًا آخر، يقوم هذا الطرح على منهج جديد في البحث والفلسفة، فجاء البحث على مرحلتين هما "التهكم والتوليد". وهو في الأولى كان يتصنع الجهل، ويتظاهر بتسليم أقوال محدثيه، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك، شأنه شأن من يطلب العلم والاستفادة، بحيث يتنقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل[٣]، وبتلك الطريقة التهكمية المبنية على السؤال مع تصنع الجهل[٤] التي اتبعها "سقراط" في محاوراته لاستدراج ضحاياه اتضح

---

١) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٠٥.

٢) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني (خلاصة الفكر الأوربي – سلسلة الينابيع)، ط ٥، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، سنة ١٩٧٩م ، ص ١٧٩.

٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٥٢ .

٤) "أفلاطون": الجمهورية ، ترجمة/ فؤاد زكريا، مراجعة / محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٨م، ك ١، ص ٣٢٧.
وأنظر:

المفهوم الأول للمفارقة، ومن ثم عُدَّ "سقراط" صانع المفارقة الأول الذي يذكره التاريخ لنا[١].

واستكمالًا لتصور "سقراط"، فإذا كان هذا تهكمًا فليس تهكماً بالمعنى السيء، وإنما هو تهكم قد قصد به إثارة التفكير في نفوس الآخرين، وحثهم على البحث في قيمة ما يؤمنون به، ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس منهج علمي صحيح[٢]، وهذا المنهج هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة، وهو البحث عن الكلي وراء جزئياته، ويبدو أن هذه الطريقة التي كان يلجأ إليها "سقراط" لم تكن بدافع التعالي على الناس، بل على العكس فقد كان يشاركهم الجهل بحقائق الأشياء بغية الوصول إلى قمة التحرر التي كانت تمثل لحظة إدراك الحقيقة.

يُعد "سقراط" صانع المفارقة الأول، وذلك من خلال محاوراته مع الآخرين محاولاً الوصول إلى عمق النفس البشرية ومعرفة خفاياها وما تكنه من أسرار، وما تحمله الذات من ثراء معرفي لا محدود وعندئذٍ ستصل إلى جوف الفراغ المظلم داخل الذات، وهو الفراغ الذي يجعل الحقائق تهتز وتصبح موضوعًا للمفارقات؛ إذ إنَّ الإنسان مليء بالتناقضات ولذلك فإن مقولة "سقراط": "اعرف نفسك بنفسك" كانت الأساس الأول لعالم المفارقة[٣]؛ لأن طريقتها الجدل الذي يولد الحقيقة[٤].

والسؤال هنا: ما الذي يريدنا "سقراط" أن نعرفه؟ الإجابة: يريد أن يعرف الناس حقيقة النفس البشرية، طبيعة الإنسان، وفطرته من خلال "اعرف نفسك بنفسك"، تلك

J . Ober : Socrates and Democratic Athens , The Story of The Trial in its Historical and Legal Contexts (Paper) , Princeton , Stanford Working Papers in Classics , Princeton University , July 2006 , p 3 .

١) نبيلة إبراهيم: فن القص في النظرية والتطبيق، مكتبة غريب، د . ت، ص ١٩٧.

٢) عبد الرحمن بدوي: "أفلاطون" (خلاصة الفكر الأوربي)، ط ٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥٤م، ص ٣٣.

٣) فادية محمد عبد السلام: المفارقة في التراث النقدي، مجلة البحث العلمي في الآداب، العدد الثامن عشر، ج ٢، مجلة كلية الآداب، بغداد، سنة ٢٠١٧م ، ص ٢.

٤) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، ص ١٤١.

القاعدة الخالدة تدعونا إلى أن نلتفت إلى النفس باعتبارها شيئًا ذا قرابة من العقل الذي يدبر الأشياء جميعًا[١]، فالعقل قادر على توجيه كل شيء إلى غايته المرسومة له.

كما كان يرى "سقراط" أنه يجب على الإنسان الارتقاء بعقله ومقوماته وقدراته الشخصية التي يمتلكها ليصنع ذات قادرة على استنباط الأحكام وتحليل الواقع للوصول إلى نتائج منطقية، حيث كانت فلسفته تقوم على أن: "لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات، أي تكوين معانٍ تامة الحد. فكان يستعين بالاستقراء ويتدرج من الجزئيات إلى الماهية المشتركة بينها، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية فيسأل: ما الخير وما الشر، وما العدالة وما الظلم، وما الحكمة وما الجنون، وما الشجاعة وما الجبن، وما التقوى وما الإلحاد، وهكذا"[٢]. وفي خضم هذه التساؤلات حول الشيء وضده تظهر قدرة الإنسان على الكشف عن هذه المفارقات التي تحددها الذات وتشخصها بنفسها، ومن ثم ظهر ما يسمى بالوعي الذاتي أو الذاتية الذي تأسس على يد سقراط[٣]، ومن هنا نستطيع القول بأنَّ المفارقة السقراطية كانت البذرة الأولى التي نشأت منها المفارقة وتولدت عنها أنواع كثيرة من المفارقات.

٦. المفارقة عند "أفلاطون Platon" (427 – 347 B . C)

وإذا نظرنا نظرة فاحصة في مذهب "أفلاطون" وجدنا أنَّ ظهور المفارقة بوصفها مصطلحًا ارتبط أكثر بـ "أفلاطون" في كتابة "الجمهورية"؛ إذ وردت كلمة في جمهورية "أفلاطون"[*] وهي مصطلح (Irony) نفسه في اللغة الإنجليزية ويعني المفارقة، وقد ورد

---

[١]) عثمان أمين: محاولات فلسفية (نظرة في المشكلات الفلسفية الكبرى)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥٣م ، ص ٦٩.

[٢]) يوسف كرم: المرجع السابق، ص ٥٢.

[3]) S . Kierkegaard : " The Concept of Irony : with Constant Reference to Socrates " , Translated with an Introduction and Note by Lee M. Capel , India University Press , p 281 .

نقلاً عن : إمام عبد الفتاح إمام : كير كجورد رائد الوجودية ، ج ٢ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٦م ، ص ١٩ .

[*]) النص المترجم الذي وردت فيه هذه الكلمة في كتاب الجمهورية لم تظهر كلمة مفارقة وإنما ذكر التهكم وادعاء الجهل " فأجاب بعد ضحكة مريرة : يا إلهي ! تلك هي طريقتك المميزة في التهكم وادعاء الجهل يا " سقراط " !

المصطلح في جمهورية "أفلاطون" على لسان أحد الأشخاص الذين وقعوا فريسة محاورات "سقراط"، وهي طريقة معينة في المحاورة لاستدراج شخص ما حتى يصل إلى الاعتراف بجهله[١]، ويذكر "ميويك" أنها في الكتاب المذكور آنفًا تبدو وكأنها "طريقة ناعمة هادئة في خداع الآخرين"[٢] للكشف عن جهلهم.

تَبِع "أفلاطون" أستاذه "سقراط" في المعرفة والأخلاق، ففي المعرفة فصل بين المعرفة الظنية والمحسوسات والماهيات المفارقة للمادة "المثل"، ومن هنا عَدَّ الخير أسمى المثل وهو عنده مصدر الوجود والكمال مخالفًا بذلك "سقراط" إذ إنه تجاوز الماهيات المتحققة في الموجودات المحسوسة إلى ما سماه بالمثل[٣].

ويبدو الخير عند "أفلاطون" في صورتين متعارضتين، تحاول كلتاهما أن تسود الأخرى، وإن كانت الغلبة للأولى منهما، ومؤداها أن الوجود الحقيقي لا يكون لغير المُثل، أما المحسوسات فمجرد أشباح للمثل صيغت على نمطها، وهي مفارقة للمادة ... وعلى الإنسان أن يتشبه بها ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فيتحرر من علائق جسمه وقيوده. إن التباين القائم بين العالم المحسوس والعالم المعقول قد تحول عنده إلى تقابل في القيم بمعنى أن المادة (أو الجسم) أضحت مبدأ كل شر، والعقل أصبح أساس كل خير، ومن هنا وجب أن يعمل الإنسان على استئصال شهواته ووأد رغباته وأهوائه وتحرير نفسه من قيود الجسم[٤].

ألم أتكهن بذلك منذ البداية ؟ ألم أخبر الباقين بأنك إذا ما سئلت ، ترفض الإجابة وتدعي الجهل ، وتفعل كل شيء إلا أن تقدم جواباً ؟ "

أنظر : أفلاطون : الجمهورية ، فقرة (٣٣٧) ، ص ١٧ من الترجمة العربية .

١) نبيلة إبراهيم: فن القص في النظرية والتطبيق، ص ١٩٧.

٢) دى . سى . ميويك: المفارقة وصفاتها، الترميز، الرعوية، ص ٢٦.

وكذلك – خيرة جربو: المفارقة في النقد الغربي: إشكالية الترجمة ومفهوم المصطلح، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، مجلة محكمة، العدد (٥)، مجلد (٤)، دار المنظومة، المغرب، شتاء سنة ٢٠١٥م، ص ١٢٩.

٣) توفيق الطويل: الفلسفة الخُلقية نشأتها وتطورها، ط ٢ موسعة ومعدلة، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

٤) نفسه: ص ٥٨ – ٥٩.

لكن كيف نصل إلى معرفة المثل؟

يذهب "هيدجر" إلى أن الميتافيزيقا تعني مفارقة الموجود إلى وجوده، ويرى أنها بدأت بـ "أفلاطون" حين وضع تفرقته المشهورة بين موجودات التجربة بوصفها عالم الظلال ووجود هذه الموجودات بوصفه عالم المثل، ففي أسطورة الكهف يتحدث عن "مفارقة" الظلال والعلو فوقها والتوجه بالنظر نحو المثل[١].

لكننا من جهتنا نعتقد أن أفلاطون نجح في تحويل نظر النفس من المحسوس إلى المعقول، ومعه تحول التصور للحقيقة بوصفها لا تحجبًا وانكشافًا، فبرغم احتفاظ المثل بالمعنى الأصلي للا تحجب من حيث كونها مصدرًا للنور الذي بفضله تتجلى موجودات عالم التجربة خلال المشاركة، فقد أصبحت المثل مع ذلك شيئًا يشاهد، وأصبحت الحقيقة تعني المشاهدة الدقيقة للمثل أو التطابق بين الموجود الذي يشاهد والمثل (منظورًا إليها على أنها موجودات) التي تشاهد، أو بعبارة أخرى: ارتد الوجود إلى الموجود[٢] المفارقة هنا ليس المقصود بها العلو أو السمو فقط بل الجمع بين الأضداد أو بين المتناقضات.

لتأتى خطوة تالية هي خطوة التفكير الفلسفي بمعناه الصحيح وهي خطوة الديالكتيك؛ أي الحوار العقلي (سواء بين فرد وفرد أو بين الفرد ونفسه)[٣]، وقد عرَّف "أفلاطون" الديالكتيك في محاورة الجمهورية بأنه: المنهج الذي به يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئًا محسوسًا، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة[٤]، وبأنه العلم الكلي بالمبادئ الأولى والأمور الدائمة، والتي يصل إليها العقل بعد العلوم الجزئية، ثم ينزل منه إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها، وإلى المحسوسات يفسرها، فبعد الوصول إلى المبدأ المطلق يبدأ في استخراج النتائج التي تنتج عنه وذلك حتى آخر هذه

---

[1]) Heidegger : Plato's Doctrine of Truth , in " Philosophy in the Twentieth Century " , (edi , by Barrett) , V. III , Random House , N. Y. , 1962 , p 268 .
وكذلك: محمود رجب: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط ٣، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٨٧م ، ص ٤٣ .

[٢]) نفسه: ص ٥٧.

[٣]) عزت قرني: الحكمة الأفلاطونية، دار الوادي للنشر والتوزيع، القاهرة، د . ت، ص ٢٤٤.

[٤]) "أفلاطون": الجمهورية، الكتاب السادس فقرة (٥١١)، ص ٢٤٢ من الترجمة العربية.
وكذلك: أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٩٨م، ص ١٧٨.

النتائج مستعينًا بالمثل العقلية وبها وحدها، فبينها ينتقل وإليها يصل[١]، فالجدل منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس[٢].

إن الحياة العميقة الواعية الجادة هي الحياة الأخلاقية، أو الحياة وفقًا لمثال الخير، فالبحث في الخير إذن يجب أن يجمع بين التوقف عن الحياة والإقبال عليها من جديد. وفي كل محاورة من محاورات "أفلاطون" نجد هذا الديالكتيك الرائع الخالد الذي أراد "أفلاطون" أن يصور لنا فيه أن الأخلاق الحقة تتحقق عن طريق ديالكتيك صاعد نبعد فيه عن المفيد واللذيذ، ونتأمل في نهايته مثال الخير الذي يتوج عالم المثل، وديالكتيك هابط نعود فيه بالخير لنربطه بالفعل، والخير الحقيقي عند "أفلاطون" هو الذي يجمع بين هاتين الحركتين للديالكتيك[٣].

وهكذا نرى أن الحياة لا تقودنا إلى الخير لأنها لا تقودنا إليه إلا عندما نستطيع أن نخلص أنفسنا مما فيها من مفيد ولذيذ عن طريق هذا المنهج العقلي الذي اتبعنا.

ومن جانب آخر نرى أن الشوق أو الحب عند "أفلاطون" يكمل الجدل ويتمم مهمته وهي الوصول إلى الحقائق، غير أن للحب جذورًا في نفس المحب وهو مرتبط بشخصيته؛ لذلك لا يسمو الحب دائمًا إلى الحكمة، بل كثيرًا ما يظل متعلقًا بالعالم المحسوس لذلك يضع له "أفلاطون" مستويات يفسرها ديالكتيك المأدبة الصاعد[٤].

وليس أدل على ذلك من أن مذهب "أفلاطون" في الحب –كما يؤكد النشار– جزء متمم لمذهبه الفلسفي، إذ إن الأيروس (الحب Eros) عند "أفلاطون" يمثل مبدأً عامًا يشمل أوجه النشاط الإنساني الراقي، والحب الأفلاطوني هو بحث وراء الحقيقة والجمال يقوم به شخصان من جنس تلهمهما عاطفة متبادلة، وعند "أفلاطون" ذلك المبدأ هو الدافع

---

١) عزت قرني: المرجع السابق، ص ٢٤٤.
٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٩.
٣) يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة، ط ٥، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٨م، ص ٢٣٥.
٤) "أفلاطون": المأدبة (فلسفة الحب)، ترجمة/ د. وليم الميري، دار المعارف، القاهرة، د . ت، فقرة (٢٠٤)، ص ٦١ من الترجمة.
وكذلك: أميرة حلمي مطر: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م، ص ٤٦.

الذي يوحي بالحب لفردين على شرط أن يطرحا جانبًا الرغبة الحسية، وهو أيضًا بحث الفيلسوف عن الحقيقة أو هو من قبيل بحث الصور عن الله وحبه له[١].

يتحدث "أفلاطون" عن الحب أو الأيروس (Eros) في المأدبة فوصفه بأنه ليس إلهًا ولا بشرًا ولكنه روح متوسط بين ما هو فانٍ وما هو إلهي، وهذه الطبيعة المزدوجة جاءت إلى الحب من والديه، فأمه هي "بنيا Pena" وهي الفقر والعوز، وأبوه الإله "فوروس Poros" وهو الغنى(*)، فهو مشارك أبدي في العوز وفائض بالثروات ومفعم بنشاط لا يفتر في ذات الوقت[٢]، وهو يبدأ بالتعلق بالأجسام الجميلة ثم يرتقي إلى محبة جمال النفوس وما تتحلى به من أخلاق، ثم يصعد إلى جمال المعرفة الذي ينتهي بالفيلسوف إلى تلك الرؤية السعيدة التي تحدث له فجأة بعد أن يعود نفسه على الارتقاء من عالم المحسوسات إلى عالم الكليات المعقولة لذلك يصف "أفلاطون" الحب في المأدبة بأنه ليس جميلاً بل أكثر الكائنات رغبة في الجمال لأنه يهدف إلى الخلق في الجمال[٣].

ويعني "أفلاطون" بـ "الخلق في الجمال" مشاركة الطبيعة الفانية في الخلود، وقد يتم الخلود في مستوى فيزيقي حين يتوالد الكائن الفاني، ولكن الخلود الحقيقي هو خلود النفس حين تصل إلى إنتاج روائع الفن والعلم؛ لذلك وصف الحب بأنه خالق ماهر تصل مهارته إلى حد القدرة على إعطاء مهارة الخلق لغيره[٤].

---

١) مصطفي النشار: فكرة الألوهية عند "أفلاطون" (وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية)، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، سنة ١٩٨٨م، ص ١٥٣ – ١٥٤.

*) هناك من قرأ أسطورة الحب، فاعتبر "بنيا" ترمز إلى البشرية (الطبيعة الفانية) و "فورس" إلى السمات الإلهية الخالدة، ومن ثم تسعى الطبيعة الفانية للاستفادة من السمات الإلهية وتوظفها كوسيلة لمعالجة أوجه ضعفها الخاصة.

أنظر :

H . Neumann : Dio Tim's Concept of Love , American Journal of Philology ,86 , 1965 . p 51 .

نقلاً عن: محمود مراد: دراسات في الفلسفة اليونانية (دور الجمال في نظرية الحب عند "أفلاطون")، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، سنة ٢٠١٧م، ص ١١١ – ١١٢.

٢) "أفلاطون": المأدبة، فقرة ٢٠٢، ص ٦٠.

٣) نفسه: فقرة (٢٠٦ – ٢٠٧)، ص ٦٤ – ٦٥.

٤) أميرة حلمي مطر: تقديم ترجمتها العربية لـ "فايدروس" أو عن الجمال، لـ "أفلاطون"، ترجمة/. أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، القاهرة، سنة ١٩٦٩م، ص ١٢.

وهكذا يبدو المحب الحقيقي الكامل (الأفلاطوني) هو الفيلسوف، الذي يزدري الجمال الزائل الذي يملأ النفس جنونًا ليتعلق بالجمال الدائم الخالد.

قدم لنا "أفلاطون" نوعًا آخر من المفارقة هو المفارقة الوجدانية، حيث يرى "أفلاطون" أن هذا النوع من المفارقة ينجم عما تثيره المفارقة من انفعال في المتلقي، "وإننا نشعر بالسعادة ونحن نحكُّ موضع الألم بالألم"[١]، وتستتبع العدالة السعادة مهما يكن من حال الجسم وشؤون هذه الحياة؛ لأن العدالة خير النفس، والنفس أسمى وأبهى وأبقى من الدنيويات جميعًا. قد تنزل بالعادل المصائب ويتهم كذبًا ويُجلَد ويُعذب ويُوثق بالأغلال وتكوى عيناه ويعلق على صليب، وهو سعيد بعدالته[٢].

٧. **المفارقة عند "أرسطو" (Aristo Tle 384- 322)**

أما إذا انتقلنا إلى تحديد مفهوم المفارقة لدى "أرسطو" فإننا نجدها تشبه معناها لدى السفسطائيين إذ كانت تعني لديه هو الآخر "الاستخدام المراوغ للغة، وهي عنده شكل من أشكال البلاغة يندرج تحتها المدح في صيغة الذم، والذم في صيغة المدح"[٣]؛ بحيث يستطيع أن يعبر المرء بواسطتها عن موقف ما على نحو ما متناقض، كأنه يصور لنا الوهم في صورة الحقيقة، أو الخير في صورة الشر وهذه المراوغة تعد شكل من أشكال المفارقة.

ظهرت المفارقة عند "أرسطو" بكتاب في الشعر (Poetics) وتسمى المفارقة المأساوية أو (التراجيديا) ويتلخص تعريف أرسطو للتراجيديا بأنها: "محاكاة لعمل جيد ذي طول معين بلغة مصحوبة بأشياء ممتعة يرد كل منها على انفراد وفي العمل نفسه، وتكتب بأسلوب درامي لا قصصي وحوادثها تثير الشفقة والخوف لتحقيق التطهير"[٤].

---

١) الحكيم راضي عباس التكريتي: الضحك ووظيفته في الحياة، مكتبة دار إحياء التراث العربي، بغداد، سنة ١٩٨٥م، ص ٨٢.

٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٩٦.

٣) نبيلة إبراهيم: فن القص في النظرية والتطبيق، ص ١٩٧.

٤) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٣٨.
قارن: الترجمة العربية لشكري عياد لكتاب في الشعر، فقرة (٦)، ص ٤٨.

يكمن تفسير هذا التعريف في قوله أنها محاكاة وهي فعل المأساة الذي يمثل المظهر لا الحقيقة يقول "أرسطو": "المحاكاة أمر فطري موجود للناس منذ الصغر، والإنسان يفترق عن سائر الأحياء بأنه أكثرها محاكاة، وأنه يتعلم أول ما يتعلم بطريق المحاكاة، ثم إن الالتذاذ بالأشياء المحكية أمر عام للجميع ودليل ذلك ما يقع فعلاً: فإننا نلتذ بالنظر إلى الصور الدقيقة البالغة للأشياء التي تتألم لرؤيتها، كأشكال الحيوانات الدنيئة والجثث الميتة، وسبب ذلك أن التعلم ليس لذيذًا للفلاسفة وحدهم بل لسائر الناس أيضًا وسبب اللذة التي يجدها هؤلاء برؤية الصور راجعًا إلى أنهم حين ينظرون إلى الأشياء يتفق لهم أن يتعلموا ويجروا قياسًا في كل منها"[١]؛ فيستدلوا على معاني الأشياء فكل إنسان لديه ميل للمحاكاة والتعلم فهي رغبة طبيعية عامة تحقق لذة عقلية، فعندما يرى الفرد الأعمال الفنية يجرى قياسًا ويستنتج استنتاجات عقلية خاصة[٢]. فالإنسان هو الحيوان المقلد، والعلة الغائية للمأساة أو التراجيديا هي تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات، وهذا هو معنى الكلمة اليونانية (التطهير Catharsis). فعن طريق تجربة الانفعالين البديلين (انفعالي الرهبة والشفقة) تزيح النفس عن ذاتها هذا الحمل[٣]، فنحن نعيش خلال عواطفنا ونحس بتوترها الشديد إلا أننا حين نجتاز عتبة الفن نترك خلفنا الضغط الشديد أي وطأة عواطفنا ولكنها لا تكتفي بهذا بل إنها من خلال هذه التجربة تنتهي إلى حالة من الراحة والطمأنينة بدلاً من أن تنزعج وتضطرب.

إن التعارض بين المظهر والحقيقة في التراجيديا هو الذي يولد المفارقة، مفارقة الإيهام بالواقع، ثم التطهير الذي يُعد منفذًا لتسريب مشاعر الخوف والشفقة التي يثيرها فعل المأساة.

---

١) أرسطو: في الشعر، نَقل أبي بشر متى يونس القُنائِي من السرياني إلى العربي، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية/ د. شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧م، فقرة (٤)، ص ٣٦.

2) Aristotale : On The Art of Poetry , A Lecture with Two Appendices , by : A . O . Prickard . Macmillan and Co., London , 1801 , p 24.

٣) برتراندرسل: حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ج ١، ترجمة/ د. فؤاد زكريا، سلسلة (عالم المعرفة)، عدد (٦٢)، فبراير ١٩٨٣م، الكويت، سنة ١٩٨٣م، ص ١٨٨.

ثالثًا: المفارقة عند "إبيقور Epicurus" (C . B 270 – 341)

الإبيقورية نسبة إلى مؤسسها الفيلسوف الإغريقي "إبيقور"، هي العقيدة الفلسفية الوحيدة التي قدر لها أن تنتشر في العالم القديم الإغريقي والروماني على حد سواء، وازدهرت عند أقوام عدة في بعض مدن أيونية وفي مصر ثم في إيطاليا الرومانية بعد وفاته[١]، وشمال أفريقيا ودان بها رجال ونساء من مختلف الجنسيات والمستويات الاجتماعية، الغنى والفقير والحر والعبد. كانت الإبيقورية أقرب إلى الحركة الدينية منها إلى المذهب الفلسفي، فكما أن الحركة الدينية تدعو إلى خلاص الإنسان من الآثام والشرور التي تحدق به من جهة وإلى تحقيق سعادته من جهة ثانية، كذلك فإن الإبيقورية دعت إلى خلاص الإنسان من المخاوف والشرور التي كانت تستبد به وإلى تحقيق سعادته[٢].

كانت الإبيقورية ردة فعل على واقع اجتماعي وحضاري، فقد عصفت ببلاد اليونان أزمات لا مجال لتفصيلها هنا أدَّت في آخر المطاف إلى سيطرة المقدونيين على مقاليد الحكم، ففقدت المدن اليونانية استقلالها وسيادتها، وعمت الفوضى والقلق وغدا الإنسان يخشى شر أخيه الإنسان[٣]، فلقد أصبح الناس _في ذلك العصر الذى تهاوت فيه أركان المجتمع القديم_ يلتمسون الأمان، وإذا لم يتيسر لهم الحصول عليه بسهولة جعلوا من الصمود للمصاعب التي لا يمكن تجنبها فضيلة[٤]. ولما كانت الطبيعة البشرية يعذبها الشك وينغصها الارتياب، وكانت دائما تصبو إلى الإيمان والوقوف في البحث عن الحقيقة عند حد فاصل لا تتيسر لها السعادة والاطمئنان إلا به، فالناس محتاجون إلى من يحقق تلك السعادة المنشودة[٥].

---

١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١٤.

٢) كريم متى: مادة الإبيقورية، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الأول، معهد الإنماء العربي، رئيس التحرير، د. معن زيادة، بيروت، ١٩٨٨م، ص ٢٥.

٣) نفسه: ص ٢٦.

٤) برتر اندرسل: حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ج ١، ص ٢٠٦.

٥) محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، ط ٢، ج ٢، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، د . ت، ص ١٦٦.

كانت الحديقة الإبيقورية أقرب إلى ملجأ أو دير يعتزل فيه الأتباع وكأنه مصح معنوي يجمع شمل الشباب القلقين والراشدين الذين أساءت لهم الحياة وطعنتهم فطلبوا السلام والمحبة في نطاق هذه الحديقة[١]؛ ولذلك كتب إبيقور على حديقته "أيها الزائر ستكون سعيدًا هنا؛ لأن السعادة هنا تُعد هي الخير الأعظم"[٢]. ولم تكن الإبيقورية _إن جاز التعبير_ سوى وصفة طبية لمعالجة أمراض المجتمع آنذاك فكان للطب والفلسفة عند الإبيقورية هدف واحد، هو أن الطب يعالج أمراض الجسم في حين تعالج الفلسفة أمراض الفكر، فالفلسفة عند إبيقور هي طب النفوس، والغرض منها كسب المعرفة ليس محض فعل المعرفة بل تنظيم الحياة بشكل عملي، ومن هنا كان احتقار إبيقور للعلوم المتخصصة[٣].

ومن جانبنا نرى إن تعاليم "إبيقور" العملية مليئة بالمفارقات، وهذا سيتضح لنا عندما نعرض للمعرفة أو العلم القانوني والأخلاق الإبيقورية.

والسؤال المطروح الآن: كيف ظهرت المفارقات في نظرية المعرفة لدى "إبيقور"؟

١. جدل نظرية المعرفة عند ابيقور

يرى "إبيقور" أن تحصيل السعادة البشرية يستلزم معرفة طبيعة العالم، ومعرفة طبيعة العالم تستلزم بدورها دراسة نظرية المعرفة أو ما أطلق عليه "إبيقور" اسم (القانون Canon) وعليه فكل من القانون وعلم الطبيعة يمهد لعلم الأخلاق، والواقع أن "إبيقور" ينكر على الفيلسوف الاهتمام بهما إلا بقدر ما يفضيان إلى تحقيق السعادة والخير للإنسان، والقانون –عند إبيقور– بحث في الأدوات التي نملكها لمعرفة العالم الخارجي والتحقق من صلاحية هذه الأدوات لاكتساب المعرفة الصادقة، فالقانون يُعنى أولاً وقبل كل

---

[١]) عادل العوا: المذاهب الأخلاقية، ط ١، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، سنة ١٩٥٨م، ص ١٤٠.
وأيضا: حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، أورينتال، الإسكندرية، د . ت، ص ٢٦.

[٢]) بيار بويانس: إبيقور، تعريب/ د. بشارة صارجي، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٠م، ص ١٥.

[٣]) عزت قرني: الفلسفة اليونانية ابتداء من "أرسطو"، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، د . ت، ص ١٩٤.

شيء بمعيار الصدق أو الواقع[١]، ولم يعط "إبيقور" قيمة كبيرة لفروع الفلسفة إلا لذلك القسم من الديالكتيك (الجدل) الذي يختص بالمعيار.

وإذا كان الإنسان سيجد أن مشكلته الكبرى تنحصر في الاحتفاظ بحياته الفردية حرة من كل اضطراب، فإنه لن يحاول في هذه الحالة أن يجد أمارات على وجود عقل في الكون يعتمد هو عليه ويخضع لقوانينه، ولن يحاول على الإطلاق أن يستخرج أسسًا نظريةً لسلوكه من خلال معرفة تلك القوانين. إن العالم سيبدو لهذا الإنسان آلة ينظم في إطارها حياته على أحسن ما تمكنه قدرته فلا حاجة به إلى أن يعرف عنها أكثر مما يحتاج إلى معرفته مما يخص خيره وشره، ومن أجل هذا الغرض فإن الخبرة العادية والفهم الطبيعي كافيان، ولا حاجة إلى تنظيم أو جهاز منطقي فوقهما[٢]؛ فالكون ليس من فعل الآلهة، وإنما هو نتيجة اتفاقية لحركة الجواهر الفردة في خلاء لامتناهٍ[٣]، إذ اعتبر قوانين الذرات وحركتها قوانين حيوية تلقائية فحررنا بذلك من قيد الضرورة الطبيعية الصارمة، وهذا ما أكد عليه "لوكريتيوس" بصورة أوضح في كتابه الثالث من قصيدته حيث يقول: "الطبيعة صارت واضحة تمامًا وكُشف النقاب عن كل جزء من أجزائها، وحيث إنني قد شرحت طبيعة كل أنواع الذرات، وكيف أنها تطير من تلقاء نفسها[*] في الفضاء مدفوعة بحركة سرمدية، وكيف يمكن لكل الموجودات أن تُخلق من تلك الذرات"[٤].

وفي الحقيقة لم يلجأ "إبيقور" إلى أمور مفارقة للطبيعة أو للإنسان لكي يقيم عليها فلسفته، فالمادة عنده هي كل شيء؛ ولذلك نجد أن "إبيقور" عالج مشكلة المعرفة معالجة حسية خالصة. لقد جعل المقياس والمصدر في المعرفة الصحيحة هو الإحساس

---

١) كريم متى: مادة (الإبيقورية)، الموسوعة الفلسفية العربية، ص ٢٧.

٢) عزت قرني: الفلسفة اليونانية ابتداء من "أرسطو"، ص ١٩٧ – ١٩٨.

٣) هنري توماس: أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"، ترجمة / متري أمين، مراجعة وتقديم/ د. زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة – نيويورك، سنة ١٩٦٤م، ص ١٤٦.

*) يقصد لوكريتيوس بالتعبير من تلقاء نفسها إن الذرات تتحرك في الفضاء دون تدخل إلهي.

٤) "لوكريتيوس": في طبيعة الأشياء، ترجمة علي عبد التواب علي وآخرون، مراجعة وتقديم/ عبد المعطي أحمد شعراوي، العدد (٢٥٠١)، ط١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سنة ٢٠١٨م، الكتاب الثالث، فقرة ٣٠، ص ٢٤٦ من الترجمة العربية.

في باب المعرفة[١]، كما جعل كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهمًا وبطلانًا.

يبدو أن "إبيقور" لم يميز بين الحواس والعقل، فالمذهب الإبيقوري مذهب مادي خالص ومن ثم فإن مصدر المعرفة لا بد أن يكون ماديًا، ولا بد أن تفسر طبيعة المعرفة تفسيرًا ماديًا أيضًا. ثمة حواس وعقل ... نعم ... لكن العقل مادي، وهو حاسة من جملة الحواس، ويؤكد "لوكريتيوس" هذا المفهوم الإبيقوري بقوله: "قد يكون في مقدورك، إذن، أن تدرك أن هذه الأشياء تحدث... فبقدر هذا الانطباع الموجود في (الذهن)؛ فإن تلك الأشياء تعتبر مماثلة لذلك (الانطباع الموجود في الحواس المادية) ويتبع ذلك بالضرورة أن ما نراه بالعقل، وما نراه بالعيون إنما يتأثران بطريقة مماثلة"[٢]، فالوجود وحدة واحدة بما في ذلك الإنسان[٣]. وكان منطقه عبارة عن قضايا بديهية بسيطة، مبنية كلها على الأجزاء المحسة فحسب[٤]، ولما كان الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة فإن إنكاره يعني استحالة النظر والعمل على السواء[٥].

فهو إذا اشتغل بالمنطق لم يحفل بالمنطق العلمي، وإنما وجه همه إلى نقد المعرفة، والنظر في علامات الحقيقة، وفي الطريق إلى اليقين أو الطمأنينة العقلية التي تؤدي إلى السعادة، والمعرفة عنده أربعة أنواع: الانفعال، والإحساس، والمعنى الكلي، والحدس الفكري[٦] (لعل المقصود التخمين)[*]. فالانفعال هو الشعور باللذة والألم، فكل إحساساتنا تكون مصحوبة إما بمشاعر اللذة أو الألم، وهذه المشاعر لا تنبئنا بطبيعة العالم الخارجي بقدر ما توحي إلينا بما يترتب علينا اتخاذه من إجراءات، فاللذة تعرفنا

---

١) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، خلاصة الفكر الأوروبي، ط ٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، سنة ١٩٧٠م، ص ٥٣.

٢) "لوكريتيوس": المصدر السابق، الكتاب الرابع، فقرة ٧٥٠، ص ٣٦٧.

٣) فيصل بدير عون: محاضرات في الفلسفة القديمة، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، سنة ١٩٩٢م، ص ٢٩٩.

٤) محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، ج ٢، ص ١٧١.

٥) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي "أرسطو" والمدارس المتأخرة، ط ٢، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، سنة ٢٠١٤م، ص ٢٠٩.

٦) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١٥.

*) يطلق على هذا النوع من الإدراك اسم الحدس الفكري، ولكن اللفظ اليوناني لهذه التسمية هو(Epinaiai) أي (التخمين Conjecture) وليس الحدس بالمعنى الفلسفي تخميناً، وربما جاز استخدام لفظ "حدس" بالمعنى الشائع لا الفلسفي لكي يتضمن معنى التخمين.
راجع: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي "أرسطو" والمدارس المتأخرة، ص ٢١٠.

بالضرورة بعلة اللذة وهي اللاذ والألم يعرفنا بعلة الألم وهي المؤلم[١]، وهذا الانفعال يقيني لا شك فيه، وهو معيار الصدق في مجال العمل، والاحساس الإدراك الظاهري[*]، وكلاهما يظهرنا على علته الفاعلية أي التي تحدثه فينا، فإن الإحساسات صادقة على السواء؛ أي أنها صور مطابقة للأشياء هي الحقيقة الكلية وهي الضمان والمعيار الوحيد لها[٢].

بخلاف ما ذهب إليه "ديموقريطس" من أن الكيفيات المحسوسة "إصلاح" أما خطأ الحواس فليس يقع في الإدراك، بل في الحكم الذي يضيفه العقل إلى الإدراك[٣]، ومثال ذلك أننا حين نرى على بعد برجًا مربعًا يخيل إلينا أنه مستدير، فإذا تركنا إحساسنا في حالته الطبيعية وهي السلبية حكمنا على البرج بأنه مستدير فحسب، وكان حكمنا صحيحًا إلى أن نقترب منه فتحكم بأنه مربع. وأما إذا أخرجنا الإحساس عن فطرته كان حكمنا هكذا: إن البرج مستدير وسيظل مستديرًا حتى بعد اقترابنا منه. ومن هنا يقع الخطأ في الأحكام؛ لأن التفكير المعلل آنذاك يشترط فيها، ونحن يجب أن نحترس من كل ما يشترك فيه التفكير المعلل من أحكام، وفوق ذلك فإن الإحساس حينئذ يصبح إيجابيًا، ونحن قد اشترطنا في صدق الإحساس أن يكون سلبيًا[٤]. فمعيار الحقيقة هو دائما الإحساس يقول "إبيقور": "إن أعظم طريقة يتوصل بها إلى معرفة الحقيقة هي الحواس وإننا لا نعرف شيئًا إلا بأخبارها ولا شيء لنا نميز به الصحيح من الباطل غير الحواس، والذهن في مبدئه لم يكن فيه تصور شيء بل كان كلوح خالٍ لا شيء به، فلما تكونت الجوارح الجسمانية تواردت عليه المعارف تدريجيًا بواسطة الحواس، فصار قابلاً للتفكر في الأشياء الغائبة ولا مانع من كونه يخطئ حيث إنه يتصور الغائب حاضرًا بل ربما تصور

---

١) أميل بربرهييه: تاريخ الفلسفة (الفلسفة الهلينستينية والرومانية)، ج ٢، ط ١، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٢م، ص ٩٨.

*) يفسر "إبيقور" الإحساس بأنه اصطدام ذرات مادية صادرة من الجسم المادي الواحد أو من مكوناته بأعضاء حواسنا، وهذه الذرات الصادرة من الأجسام هي قشور رقيقة تنفصل من سطوح الأجسام وتتحرك بسرعة في الخلاء محتفظة بصورة الأشياء المنبعثة منها ومن ثم فهي "أشباه" لها حتى إذا ما صادفت الحواس وبلغت القلب أحدثت الإحساس، ويمتلئ الهواء بأشباه لا تحصى عدداً، ماضية وحاضرة وهذه مصدر خيالات اليقظة والمنام. راجع: محمد علي أبو ريان: المرجع السابق، ص ٢٠٩.

2) R . D ., Hicks : Stoicand Epicurean , Longmans , London , 1910 , p 312 .
نقلاً عن: حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، ص ٤١.

٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢١٥.

٤) محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، ج ٢، ص ١٧٤.

ما لا وجود له بخلاف الحواس فإنها لا تدرك إلا الأشياء الحاضرة حال حضورها ولذلك لا تخطئ أبدًا في وجود الأشياء؛ ولهذا كان من الجنون أن الإنسان في صورة الخطأ لا يستعين بالاستخبار من حواسه لأجل أن يستعين بالبراهين على صدق فكره أو كذبه"[١]، فـ "إبيقور" يثق بالإحساس، ويتهم إضافات العقل[٢]. ويصل "لوكريتيوس" إلى نفس النتيجة إذ يقول: "إننا نرى أشياء أخرى كثيرة من هذا النوع العجيب، أشياء تحاول كلها –إن جاز التعبير– أن تقدم الثقة بحواسنا، ولكنها (محاولات) عميقة، إذ إن الجزء الأكبر من هذه الأشياء يخدعنا بسبب افتراضات العقل التي نضيفها نحن بأنفسنا (عليها)، حتى إن تلك الأشياء التي لم تشاهدها حواسنا (تبدو) كأنها قد شوهدت (بالنسبة لنا)، فلا شيء أصعب من فصل الأشياء الواضحة عين الأشياء الغامضة التي يضيفها العقل من تلقاء نفسه باستمرار"[٣].

يبدو أن "إبيقور" لم يفطن إلى خطورة المشكلات التي يثيرها مذهبه هذا في المعرفة، فهو يعود بنا حتمًا إلى السوفسطائية ويذكرنا بموقف "بروتاجوراس"، وقد حاول "إبيقور" أن يتجنب العواقب الشكية لمذهبه متوسلاً بنظرية (الصور Images)، فهو يرى أن الموضوعات الخارجية ليست هي التي تؤثر في حواسنا بل صورها، إلا أننا نرى أن هنالك عددًا كبيرًا من الصور يمكن أن ينالها التغير حين انتقالها من الموضوعات الخارجية إلى الحواس. وعلى ذلك فإذا كان الشيء الواحد يبدو مختلفًا لعدة أشخاص فليس معنى هذا أن الإحساس هو الذي أخطأ، بل معناه أن الأفراد قد أدركوا أشياء مختلفة فعلاً؛ ذلك لأنهم تأثروا بصور مختلفة بيد أن هذا التفسير لا يعد حلاً للمشكلة؛ إذ كيف يمكن التمييز بين الصورة الصادقة والصورة الكاذبة؟ فسيكون إزاءنا عالمان يخرج أحدهما من الآخر دون أن يندمجا معا، أعني بهما عالم الصور وعالم الأشياء الحقيقية، والإدراك يجعلنا نعرف عالم الصور فقط بينما يظل العالم الآخر مجهولاً لنا وحينئذ يفقد العلم كله ما

---

[١]) ديوجين لايرتيوس: مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة، ترجمة/ عبد الله حسين، تقديم/ مصطفى لبيب عبد الغني، ط ١، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، سنة ٢٠٠٦م، ص ١٧٧ – ١٧٨.

[٢]) يوسف كرم: المرجع السابق، ص ٢١٥.

[٣]) "لوكريتيوس": في طبيعة الأشياء، الكتاب الرابع، فقرة ٤٦٠ – ٤٦٥، ص ٣٤٨ – ٣٤٩ من الترجمة .

له من قيمة وتنحصر المعرفة حتمًا في نطاق ضيق محدود هو نطاق الإحساس الفردي الذي ينتهي إلى الشك المطلق[١].

أما التصورات أو المعاني الكلية فهي أفكار عامة تنجم عن تكرار الإحساس، ذلك أن هذا الإحساس إنما تنفذ منه إلينا صور (Eidola) خيالية لا تلبث أن تتحول إلى أفكار أو تصورات نوعية بفعل الذاكرة، وكلما تكرر نفس الإحساس كلما كان ذلك عاملاً على أن ينشأ عنه في الذهن تصور أو معنى له طابع الكلية، وهذا المعنى المطابق للإحساس يقتضي أن نضعه في لفظ يكون ممثلاً لفكرة كلية مسبقة نستخدمها في التجربة الحسية الحاضرة فنطبقها على الجزئيات المشابهة التي تعرض لنا، وكذلك تكون أساسًا لأحكام العقل التي تتجاوز الإحساس الماثلة أمامنا، ويرجع صدق هذه التصورات إلى ارتباطها بإدراكات حسية سابقة[٢]، كقولنا بعد أن تكون قد سبقت لنا رؤية عدد من أفراد الإنسان، فالصورة المركبة للعديد من (الإنسان) مثلاً والتي أدركها الحواس تخلق في العقل المفهوم العام للإنسان وقد أطلق "إبيقور" على ذلك المفهوم العام اسم "التنبؤ"[٣].

إذن فالفضل يرجع للمفاهيم أو للتنبؤ في أن عمليات الحواس يكملها الإدراك، فإن ما لدينا ليست سلسلة من الحواس المنفصلة التي لا معنى لها ولكننا نستطيع أن نربطها معًا لكي نتعرف عليها ونميز بينها، فتصبح خبراتنا كلاً متصلاً نستطيع أن نشيد عليها عالمًا منظمًا يقيمه البحث العلمي[٤].

سبق الإشارة إلى أن مصدر الخطأ في الحواس لا يرجع إلى الصورة التي نقلها الإدراك الحسي بل يرجع إلى الحكم، أما بالنسبة للتنبؤ فالخطأ لا ينبع من أي نقص في وضوح المفاهيم، ولكن من خلال العمليات العقلية لاتخاذ القرارات، تلك العمليات التي قد

---

١) محمد فتحي الشنيطي: المعرفة، ط ٣، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٦٢م، ص ٧٨ – ٧٩.

٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، "أرسطو" والمدارس المتأخرة، ص ٢١٠.
وأيضا: جلال الدين سعيد: "إبيقور" الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١م، ص ٥٠ – ٥١.

3)C. Bailey , Greek Atomists & Epicurs , Oxford , The Clarendon Press , 1928 , p 244 .

٤) حربي عباس عطيتو: المدارس الفلسفية المتأخرة "الإبيقورية أنموذجاً"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٩م، ص ٤١.

تجري مقارنات خاطئة وتنسب الحواس إلى المفاهيم بطريقة غير صحيحة؛ وبذلك تنتج تطابقات واختلافات غير حقيقية[١]. هكذا يلعب المفهوم دورًا كبيرًا في مملكة الفكر لأنه لا يقوم فقط بالتعرف على الحواس ولكنه مختص بمجموعات الأفكار التي تشكل الفكر المجرد أو بالتفكير في الأشياء التي لا نراها، والأكثر من ذلك فإنه مرتبط عن كثب بمشكلة اللغة، ذلك أن المفهوم لا تتم معرفته إلا إذا كان له اسم يمكن أن يوضع به في العقل[٢].

حاول "إبيقور" أن يتحقق من صدق الاستدلال العقلي بالرجوع إلى طرق التشبيه والمقارنة ولكنه لم يصل في هذه المحاولة إلى وضع نظرية في الاستقراء. يقول في توضيح نظريته في المعرفة: "لا بد أن نثق في إحساساتنا وتمثلاتنا التي تحضر لأذهاننا... إننا ندرك علل الظواهر السماوية بالاعتماد على ملاحظتنا للظواهر القريبة منا على الأرض وما يقع تحت حواسنا، وإننا كثيرًا ما نعتبر الكواكب كائنات سعيدة وخالدة وننسب لها الإرادة ونعتقد في أساطير تصور لنا هول العقاب الأبدي الذي ينتظرنا بعد الموت لكن سعادتنا تتطلب منا التخلص من هذه المخاوف ودوام تذكرنا لهذه الحقائق الأولية وهذه المعلومات العامة[٣].

يقصد "إبيقور" أن الاختلاف بين الناس لا يرجع إلى الحس بل يرجع إلى الصور الصادرة إلى الحواس من المحسوسات، وفي رأيهم أن المعرفة العقلية مصدرها الحس والحس وحده لأن العقل يحكم بمطابقة الصور الحسية للنماذج أو عدم مطابقتها له، وهنا الحكم لا يستند إلا إلى الحواس فحسب.

وثمة سؤال يطرح نفسه: إذا كان "إبيقور" قد وثق في قدرة الحواس على تحصيل المعرفة هذه الثقة الخالصة، ألم يكن للعقل أي دور لديه في المعرفة ؟

سبقت الإشارة إلى أن "إبيقور" لم يميز بين الحواس والعقل واعتبر العقل مادي وهو حاسة من جملة الحواس، وإن الإحساسات معيار وجود أو عدم وجود الأشياء

---

[1]) Bailey , Op. Cit., p 246 .

[٢]) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، ص ٥٠.

[٣]) "إبيقور": رسالة إلى "هيرودوت"، نقلاً عن د. أميرة حلمي مطر: مرجع سابق، ص ٣٦٢.

الخارجية، أما الأشياء البعيدة كالظواهر السماوية والفلكية التي تمكن مشاهدتها عن بعيد ولكن لا تقع تحت الخبرة مباشرة، فإنها تعرف بالقياس إلى نظائرها من الظواهر الأرضية. فمثلاً إذا أردنا أن نعرف لماذا تتحرك بعض الأجرام السماوية في مدارات منتظمة والبعض في مدارات غير منتظمة، "فإننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الطرق المتعددة التي تحدث فيها حوادث مماثلة في خبرتنا"، كأن نفترض أن بعضها في بداية تكوين العالم قد انطلقت في حركة منتظمة، وبعضها في حركة غير منتظمة، أو قد نفترض أن الأجواء التي تمر بها مختلفة الكثافة. وأي تفسير من هذه التفسيرات المتعددة يفي بالغرض ويبعث الطمأنينة في الفكر، أما الأشياء العصية على الإدراك حسيًا كان أم عقليًا فإن "إبيقور" يرى بأننا نعرفها بواسطة الاستدلال[١]، الذي يؤدي بنا
إلى استخراج تفاصيل العالم من نظرة إجمالية.

وأمام كل هذه الشواهد يتبين لنا أنه كانت هناك مفارقات في ميدان المعرفة مماثلة للمفارقات الخاصة بميدان الوجود – اللاوجود – الصيرورة، بل أنها لأعظم منها أهمية حيث أنها لعبت دوراً هائلاً في الفكر اليوناني وحتى فيما تلاه. تقوم المفارقات حول المعارضة بين العقل والإدراك الحسي، وقد وصل الفكر اليوناني سريعًا إلى المواقف الأساسية الممكنة في هذا الشأن: فإما أن العقل وحده هو الذي يدرك الحقيقة وأن الإحساس خادع في أساسه وإما أن الإحساس بالعكس هو الذي يؤدي إلى الحقيقة بينما يقف العقل بعيدًا عنها، وإما في النهاية أنه من غير الممكن الوصول إلى الحقيقة لا بالاعتماد على العقل ولا بالاعتماد على الإحساس[٢].

يذكر "إبيقور" أن الزيف الواضح في إدراكنا الحسي لا يرجع إلى زيف الحواس لأنها صادقة دائمًا ولكنه يرجع إلى إضافة الآراء، ومع ذلك فإنه قد اضطر بدوره، أمام واقعة خداع الحواس التي لا يمكن النزاع بشأنها، اضطر إلى أن يربط يقين الإدراكات الحسية ببعض الشروط، وهذا يعني إنكار مبدئه في الواقع.

---

١) كريم متى: مادة (الإبيقورية)، الموسوعة الفلسفية العربية، مج ٢، ص ٢٩.
٢) أولف جيجن: المشكلات الكبرى، ص ١٦٦.

أما عن الظاهرات التي لا يمكن أن تصل إليها المعرفة أو الإدراك الحسي في سيرهما العادي هي ظاهرات معروفة منذ قديم مثل الحالات التي لا يكون فيها سير وظائف الحياة النفسية سيرًا عاديًا، ومنها النوم وأحلامه، ثم حالة السكر، ثم أخيرًا حالات الانحراف العقلي وما يدخل في العادة في نطاق حالات الهلوسة، وهناك أيضا اتجاه خاص مثل الظواهر السماوية التي تقع بعيدًا تجد تفسيرها بأن توضع في مقابله ظاهرات من الحياة، وهناك أيضا أمراض تغير من طبيعة الانطباعات الحسية وتجعلها مشوهة وذلك دون أن تكون أدوات الحس ذاتها مصابة بأي تلف ظاهر[١].

وهكذا نجد أن الأصل في التصور هو الحس، وبعد التصور، أي باجتماع جملة تصورات بعضها مع بعض يكون الحكم، والحكم يسميه "إبيقور" باسم الظن ولا يريد أن يتحدث عن اليقين المطلق؛ لأن هذه الأشياء لا تحتمل اليقين، كما أنه ليس من المطلوب دائماً اليقين[٢].

وإذا كان هذا المذهب لا بد أن ينتهي في الواقع إلى القول بالنسبية في المعرفة، وإلى الشك، فإن "إبيقور" ينكر هذا الشك كل الإنكار، ينكره على أساس منطقي من ناحية، وعلى أساس عملي من ناحية أخرى، فهو ينكر من الناحية النظرية على الشكاك قولهم: إنهم يعلمون أنهم لا يعلمون؛ فهذا تناقض في القول يكفي لدحض الأصل. ومن الناحية الأخرى العملية يلاحظ "إبيقور" أنه بغير المعرفة أيًّا كانت درجتها من اليقين لا يمكن الإنسان مطلقًا أن يسلك وأن يعمل؛ فلكي يكون ثمت عمل لا بد من القول بأن المعرفة ممكنة، وإذا كانت المعرفة اليقينية المطلقة غير ممكنة فالذي يجب أن يقال حينئذ هو أن المعرفة الممكنة هي المعرفة الظنية[٣].

ويرى "إبيقور" أنه إذا وجب وجود تفسير واحد حقيقي في عالمنا لأحد الظواهر فإن التفسيرات الأخرى سوف تكون حقيقية في العوالم الأخرى، ويرجع ذلك للتوزيع

---

١) نفسه: ص ٣٦٣- ٣٦٥.

٢) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج ١، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٤م، ص ٨٤، مادة (إبيقور).

٣) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص ٥٥.

المتساوي للأشياء في الكون كله ولذلك فعلينا أن نقبل كل التفسيرات بنفس القدر وأما محاولة ربط كل الظواهر بتفسير واحد فسيكون ضربًا من الخرافة وهو تعالٍ غير جدير بروح البحث المادي الحق[١].

٢. مفارقة الأخلاق الإبيقورية

إن الميدان المفضل للمفارقات هو ميدان الأخلاق، ففيه شغلت الفلسفة بتحليل القيم السلوكية المعترف بها منذ القدم وهذا ما أكدته التجربة، فمن الواضح أن الهدف من أقدم صور الفلسفة الأخلاقية كان إظهار المعارضة للتقاليد الخلقية السائدة في المدينة اليونانية وذلك على نحو صارخ، فظهرت أخلاق إرادة القوة القائمة على تمجيد القوى ولكن سرعان ما تطورت هذه الصورة من الأخلاق أمام أخلاق اللذة التي تتسم صياغتها بطابع تناقض مزدوج. فاللذة _نالت باعتبارها أساسًا للسلوك_ هي عنصر من عناصر الحياة الفردية الخاصة؛ فإذا جعلها البعض هدف كل نشاط إنساني فإنهم بهذا يقلبون رأسًا على عقب كل العلاقات التقليدية القائمة بين الحياة المدنية العامة والحياة الفردية الخاصة[٢].

يرى "إبيقور" المهمة الأساسية للفلسفة هي وضع الأخلاق وقواعد السلوك الذي يؤدي إلى السعادة لكن الأخلاق لا يمكن تأسيسها إلا إذا حددنا أولا المكان الذي يشغله الإنسان كجزء من الطبيعة في الطبيعة ذاتها، وهكذا يجب أن تقوم الأخلاق على العلم الطبيعي، وتبنى "إبيقور" المذهب الحسي المادي وطوره. إن كل ما نحسُّه يقين فالأحاسيس لا تخدعنا أبدًا، أما الخطأ الحسي فيحدث نتيجة التقويم الخاطئ للمعطيات التي تقدمها أعضاء الحس، فاليقين الحسي عند "إبيقور" يكتفي بذاته ولا يمكن لأي شيء أن يقلل منه كما سبقت الإشارة.

من الواضح أن هناك دعامتين رئيسيتين تستند عليهما الأخلاق الإبيقورية هما: النزعة الحسية في المعرفة والتي تنتهي إلى نظرية في اللذة، والنزعة المادية في الطبيعة

---

١) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، ص ٥٧.
٢) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ١٦٩ – ١٧٠.

التي تنتهي إلى الخلو من الهموم والوصول إلى حالة "الأتراكسيا Ataraxi" التي يبلغها الفيلسوف عندما تتوفر له الرؤية العقلية الصحيحة في الأشياء[١].

لقد كانت فكرة "إبيقور" عن الحركة الذاتية للذرات إسهامًا رائعًا في تطوير الفكر المادي، فإذا كان "إبيقور" مادي المذهب لكنه لم يأخذ بالجبرية فقد اتبع رأي "ديموقريطس" بأن القوانين الطبيعية ما تنفك أبدًا مسيطرة على الذرات سيطرة تامة فيؤكد بوضوح على أن انحراف الذرات شرط ضروري وأساسي لحرية الإنسان[٢]. لقد أحس "إبيقور" بأن هذه الحتمية تهدم كل القيم الأخلاقية هدمًا تامًا، وتلغي من قاموس الحياة مفاهيم الندم وتأنيب الضمير واللوم والمدح وغيرها من الوسائل المعيارية التقويمية للسلوك في الحياة إذا ما كانت هذه الحتمية صائبة لظهر أن ما يصير إليه الإنسان هو من عمل الأجسام المادية التي لا سيطرة للإنسان عليها، ولن يكون لأي إنسان أي دخل فيما يصير إليه، مما يترتب عليه أننا لن نكون مسئولين أخلاقيًا عن أفعالنا على الإطلاق[٣].

ولعل أول شيء صرَّح به "إبيقور" أنه لا يؤمن بوجود مستقبل، "فاليوم نحن على قيد الحياة وهذا وحده أمرنا المحقق فلنستمع إذن بحاضرنا"[٤]، إن الهدف من الحياة طبقًا لـ "إبيقور" هو الاستمتاع بهذه الحياة، فليس لنا عمل آخر، وليس علينا واجب آخر في هذا العالم سواه، ولسنا أبناء إله خير، ولكننا ربيبو طبيعة لا تكترث ولا تبالي. وما الحياة إلا حادث في كون آلي، ولكن في استطاعتنا إذا عزمنا أن نجعل من الحياة حادثاً سعيداً أو حادثاً مسلياً على أقل تقدير[٥]. فنادى بالتحرر من الخوف من الموت[٦] ويؤكد

---

١) أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٦٥.

٢) أسموس وآخرون: موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة/ توفيق سلوم، دمشق، سنة ١٩٧٦م، ص ١١٧.
وأيضا: علاء حمروش: تاريخ الفلسفة اليونانية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، القاهرة، سنة ١٩٩٠م، ص ٢٢٠.

3) W . R . Carter : The Elements of Metaphysics , McGraw Hill Publishing Company , New York , 1990 , p 364 .

٤) هنري توماس: أعلام الفلاسفة، ص ١٤٥.

٥) نفسه: ص ١٤٦ .

6) Howard Wettftein : Life and Death , Metaphysics and Ethics , Midwest Studies in Philosophy , Volume XXIV , Blackwell 2000 , p 153 .

"لوكريتيوس" هذا المفهوم الإبيقوري بقوله: "وعلى ذلك فإن الموت لا يمثل شيئاً لنا، ولا يقلقنا على الإطلاق حيث إن من المعروف عن مادة الروح أنها فانية"[١].

لقد جعل "إبيقور" –مثل القورينائية– من اللذة غاية الحياة، فكل موجود يصارع من أجل اللذة وتعتمد السعادة على اللذة، فكان تصورهم للذة أكثر نقاءً عما عرف القورينائيون[٢]، تأسست فلسفة "إبيقور" على النظرية القائلة إن كل ألوان الخير وكل ألوان الشر ناتجة عن كل ألوان الإحساس باللذة والألم، إن ما هو خير هو أيضا باعث للذة وما هو شر هو أيضاً مسبب للألم؛ فاللذة والألم – في رأى "إبيقور"– هما أساس التمييز الأخلاقي بين الخير والشر؛ فإذا كان الألم مفضلاً على اللذة في بعض الحالات فإن ذلك يؤدي إلى مزيد من اللذة. وعلى الرغم من أن البعض قد أساء فهم رأي "إبيقور" وفسّره على أنه دفاع عن السعي المندفع وراء اللذة، فإنه في الواقع كان دفاعاً عن تفادى الألم – سواء الألم الجسدي أو الألم العقلي– أي تحقيق حالة من الإشباع والهدوء تجعله متحرراً من الخوف من الموت ومن عقاب الآلهة[٣].

لقد أقر "إبيقور" اللذة الحسية لأن الإنسان كالحيوان من حيث إنه يطلب لذته منساقاً بفطرته، وإن سخر عقله لتهيئة الوسائل المؤدية إليها، واعتبر كل لذة خيراً ما لم تقترن بألم فتصبح من أجل هذا شراً بل رأى أن الألم إذا نجمت عنه لذة وجب طلبه، فتحول مذهب اللذة عنده إلى مذهب في المنفعة[٤]. فـ"إبيقور" لا تعنيه مجرد اللذة، لذة اللحظة سواء أكانت مادية أو عقلية بل أنه يقصد اللذة التي تدوم مدى الحياة، ومن أجل هذا رأى أن يحرص الإنسان على ألا تستعبده رغبة شخصية أو لذة فردية، أوجب عليه أن يسيطر على شهواته وأهوائه، يقول "إبيقور": "اللذة بحد ذاتها ليست شرًا، ولكن الأشياء التي

---

١) " لوكريتيوس": في طبيعة الأشياء، الكتاب الثالث، فقرة ٨٣٠، ص ٢٩٥ من الترجمة.

٢) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، المشروع القومي للترجمة، العدد (٤٣٦)، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام، ط ١، حقوق الترجمة والنشر محفوظة المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، سنة ٢٠٠٢م، ص ٥٤٢.

3) David J . Furley : Lucretius The Epicurean : On The History of Man (In Furley) , Comic Problems , Cambridge , 1980 , pp , 1- 37 .
نقلاً عن: لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، مقدمة المترجم، ص ٦٥.

٤) توفيق الطويل: الفلسفة الخُلقية نشأتها وتطورها، ص ١٠٩.

تعطينا بعض اللذات قد تنطوي على مضايقات كثيرة أكبر من اللذات ذاتها مرات كثيرة"، فليست اللذات عند الإبيقوريين سواء، فبعضها أفضل من بعض اللذات لأن في تحمل هذه الآلام ما يفضي إلى لذة أكبر. ومن هنا يترتب عمل حساب اللذات والآلام في كل فعالية من فعاليتنا، فإذا رجحت اللذة على الألم في حسابنا وجب لنا أن نختارها، أما إذا رجح الألم على اللذة فكان علينا تجنبه[١].

ولهذا آثر "إبيقور" اللذات الروحية والعقلية على لذات الجسم، فالجسم لا يشعر باللذة والألم إلا عندما يدومان، والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة ولا استباقًا معرفيًا، والعقل هو الذي يتذكر ويتنبأ وأكثر اللذات والآلام قوة هي تلك الخاصة بالتذكر والتوقع، واللذة الفيزيائية هي لذة خاصة بالجسد فقط لكن توقع ألم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة، ومن ثم فإن ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادئ غير مضطرب لأن لذات الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة[٢].

ومما ينبغي أن يُعرف هو أنه كان يفضل اللذة الطويلة على القصيرة، والكثيرة على القليلة، والتي لا تكلف صاحبها تعباً قبلها ولا بعدها على التي تكلفه، وهو لهذا أعلن أفضلية اللذة السلبية على اللذة الإيجابية، ولكي نعرف الفرق بين اللذتين السلبية والإيجابية، يجب أن ننظر إلى الإنسان قبل أن تفسد المطامع فطرته، فإننا نشاهد أنه لا يتطلع إلى شيء إلا إذا أحس بالحاجة إليه، فإذا انتهت حاجته كف عنه واكتفي باللذة السلبية. فالطفل مثلاً إذا شعر بالجوع والعطش طلب الطعام والشراب، وإذا انقطع الجوع والعطش عاد إلى سعادته الهادئة التي تفوق لحظاتها في اللذة لحظات الأكل والشرب نفسها؛ لأنها خالية من الهياج الذي يصحب حتماً اللذة الإيجابية، وهذه النظرة إلى الطفل تعلمنا أن أعلى درجات اللذة التي حددتها الطبيعة هي إبادة الألم لا أكثر ولا أقل[٣]، فهي من جهة حركة أو فعالية ومن جهة أخرى سكون أو حالة نفسية. اللذات الحركية هي التي تحدث أثناء إشباع الرغبة أو الحاجة، واللذات السكونية هي التي تترتب على الحاجة وقد

[١]) كريم متى: مادة الأبيقورية، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، ص ٣٢.
[٢]) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩٠ – ٢٩١.
[٣]) محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، ج ٢، ص ١٨٣.

أشبعت، فالعطشان الذي يجد ماء فيشربه يشعر بلذة أثناء شربه، وبعد أن ينتهي من الارتواء يشعر بلذة سكونية هي الخلو من الحاجة؛ لأنه ليس ثمت فعل أو انفعال حقيقي من جانب الشخص الذي يعانيه[١].

وطالما كانت اللذات تشمل حركة وسكوناً أو فعالية وحالة نفسية، فإن اللذات لا يمكن أن تقوم كل منها بذاتها، وإنما تشكل سلسلة متصلة تستتبع إحداهما الأخرى، وبعض اللذات يؤدي إلى لذات، بينما يؤدي البعض الآخر إلى آلام.

يروي عنه "ديوجنيزليرتيوس" أنه قال في كتاب له عن "نهاية الحياة": "إنني لا أدري كيف أستطيع أن أتصور فكرة الخير، إذا أنا استبعدت لذائذ حاسة الذوق، واستبعدت لذائذ الحب، ولذائذ حاستي السمع والبصر"[٢]، وأنه قال أيضا: "إن بداية كل خير وجذوره الأولى، هي لذة المعدة فحتى الحكمة والثقافة لا بد أن تتصلا بهذه اللذة بعض الاتصال"[٣] مع أن "إبيقور" كان مع هذا أقرب ما يكون إلى الزهد.

ولقد ذهب الإبيقوريون بعيدًا في الاستخفاف بالظروف الخارجية، والقول بأن الحكيم يستمد غبطته من باطن نفسه دون اكتراث للعوامل التي تفرض عليه فرضًا: من أجل هذا يستطيع أن يسعد وهو على آلة التعذيب؛ لأنه يجد في أعماق نفسه طمأنينة باطنية (Inner Tranquility) ترجح كل ألم يحتمل أن ينزل به[٤]، فالحكيم –كما يقول "إبيقور"– سوف يكون حكيماً وسعيداً حتى ولو كان يعاني من التعذيب الشديد[٥].

إذا تقرر ذلك استطعنا أن نحدد درجات اللذات مستضيئين في هذا التجديد بذلك النبراس الذي وضعته الطبيعة، كما جعل زوال الألم مثلاً أعلى للذة، وهذه اللذات على ثلاث فئات: لذات صادرة عن نزعات طبيعية وضرورية كلذة الطعام والشراب وهذه لذات

---

١) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص ٦٤.

٢) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول – الفلسفة القديمة، ترجمة/ د. زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ٢٠١٢م، ص ٣٧٩.

3) Athenaeus : The Deipnosophists , or Banquet of The Learned , London , 1854., U . 409 .

نقلاً عن: حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، ص ١٦٢.

٤) توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية ، ص ١١٠.

5) N . W . De Witt : Epicurus and His Philosophy , University of Minnesota Press , Minneapolis , 1954 . p 178 .

سهلة، وتقوم النزعات الأخرى عليها وعلى الحكيم أن يرضي هذه النزعات فهي التي تحفظ حياته. أما الفئة الثانية من اللذات فهي لذات صادرة عن نزعات طبيعية ولكنها ليست ضرورية مثل الأكل الدسم المترف، والحكيم يوازن هذه اللذات الوسطى ويرى بحكمته العملية أيقمعها أم يرضيها، ويتحاشى الانزلاق مع بعض هذه الملذات فيصبح عبداً لها. وأخيراً نجد الفئة الثالثة من اللذات وهي صادرة عن نزعات غير طبيعية وغير ضرورية، وتنشأ في النفس بتأثير ظن مزعوم كلذة المال والمناصب، والحكيم يقهر هذا النوع من اللذات ويرفضها برغم أن غالبية الناس يقبلون عليها، واللذة ليست في حقيقة أمرها شيئاً غير زوال الألم فهي حالة استمتاع بالتوازن فإذا زال الألم مطلقاً حصلت النفس على لذتها العظمى[١]. فاللذة العليا عند "إبيقور" ليست هدفاً بعيداً لا يناله سوى الأغنياء أو الفيلسوف ولكنها هدفاً بسيطاً سهل يناله الفقراء.

وعلى ضوء تحليل اللذات ومقارنتها بعضها ببعض وبالآلام التي يمكن أن تحدث عنها قرر "إبيقور" أنه بوسع الإنسان أن يحيا حياة سعيدة خالية من الألم من الناحية الجسمية وخالية من القلق النفسي من الناحية الروحية، إذا هو تعلق باللذات من النوع الأول وسعى في طلب اللذات من النوع الثاني التي لا يترتب عليها آلام أكبر منها، وانصرف كلية عن اللذات من النوع الأخير لما يترتب عليها من الألم وبالتالي من الشفاء. وإذا كان خلو الجسم من الألم يعتمد على إشباع الرغبات الطبيعية والضرورية للإنسان بالدرجة الأولى فإن خلو النفس من القلق يعتمد على استبعاد المخاوف التي تسلب الإنسان راحته الفكرية والسعادة[٢].

علينا أن نسلم بالحقيقة التي تقول: إننا يجب أن نعتمد على أنفسنا وليس على قوة خارجية للحصول على السعادة التي ننشدها[٣]؛ فالكون ليس من فعل الآلهة، وإنما هو نتيجة اتفاقية الجواهر الفردة في خلاء متناهٍ.

---

١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي "أرسطو" والمدارس المتأخرة ، ص ٢١٨ .
٢) كريم متى: مادة الإبيقورية، الموسوعة الفلسفية العربية، ص ٣٢.
٣) هنري توماس: أعلام الفلاسفة، ص ١٤٦.

وفي الإنسان نفس هي مبدأ الحياة، وروح هي مبدأ الفكر، وكلا العنصرين ماديان مؤلفان من ذرات فما الداعي إذن إلى الخوف من الآلهة وهم غافلون عنا؟ وما الداعي إلى الخوف من الموت والموت انحلال النفس والجسد فكلاهما مادي، ففي الحياة لا خوف من الموت وهو بعيد عنا، وبعد الموت ما الداعي إلى الخوف ونحن لا نشعر بالموت ونعود كما كنا قبل مجيئنا إلى الحياة؛ أي مجموعة من الذرات ستتألف لتكون أجسادًا أخرى ونفوسًا جديدة؟ هذا هو مصير الإنسان، فمن عرفه وجد الطمأنينة والراحة[١].

إذا كان "إبيقور" قد سلب الآلهة كل ما يمكن أن ينسب لها من عناية أو قدرة أو توجيه للعالم فلما أبقى على وجودها؟

وللإجابة عن هذا السؤال نعرض موقف "إبيقور" من الآلهة وعلاقتها بالإنسان، يقول "هنري توماس": ليس لدينا صورة واضحة عن مكان الآلهة في نظام الأشياء الذي وضعه "إبيقور" فقد كان يؤمن إيماناً راسخاً بالآلهة كجنس من الكائنات يتميز بالترفع والسمو، فيبدو أنهم لا يعيروننا أي اهتمام ولذلك ينبغي ألا نعيرهم اهتمامنا. وبالرغم من ذلك فلعل "إبيقور" كان يرى أن الجنس البشري في حاجة إليهم كنماذج تحتذى، فهم مثل للسعادة الفائقة في السماء، تلك السعادة التي ينبغي أن نصل إليها على الأرض وتشبه آلهة "إبيقور" إلى حد بعيد المثل الأفلاطونية للإنسان الكامل[٢]، وهكذا اعترف "إبيقور" بوجود الآلهة كمثل عليا للناس يحتذونها[٣]، ولكنه أنكر أن لهم أية علاقة بخلق العالم الذي نعيش فيه أو هدايته.

ومن خلال هذه التصريحات يظهر لنا الإلحاد جليًا في تعاليم "إبيقور"، ولكن إذا دققنا النظر تبين لنا أن "إبيقور" يقول بضرورة وجود الآلهة؛ لأن فكرة الألوهية موجودة في رؤوس الناس، ولقد سبق أن ذكرنا أن "إبيقور" صرح بأن الخيال الوهمي لا وجود له، وبأن

---

[١]) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، دار المعارف، بيروت، د . ت، ص ٩٧.
وأنظر أيضا:
- G . Santayana : Three Philosophical Poets , Harvard University Press , Cambridge , 1947 , p 46 .

[٢]) هنري توماس: المرجع السابق، ص ١٤٨.

[3]) W . Ch . Greene : Moira (Fate , Good , and Evil in Greek Thought) , Harvard University Press , New York , 1948 , p 335 .

كل فكرة حقيقة ، وأن أية فكرة لم تخطر لصاحبها إلا عن طريق إحساس حقيقي بوساطة الحاسة الداخلية ولو في حالة النوم، ولا يمكن أن تتصل الحاسة إلا بما هو موجود فعلاً، وإن لم تعترف الحواس الخارجية بوجوده، وإذن، فالآلهة موجودون؛ لأن الإنسان فكر فيهم أو رآهم في أحلامه[١]. وعلى الرغم من هذه الصورة السلبية التي يبرزها "إبيقور" عن الآلهة إلا أنه قد ترك مكانًا للتقوى، فنجد الإنسان يذهب إلى المعابد ويقيم الشعائر[٢]، ويجسد "لوكريتيوس" الفكرة بصورة أوضح حيث يقول: "ليس البر على الإطلاق أن يظهر الإنسان باستمرار وهو ينحني أمام حجر وقد غطى رأسه، وأن يتقرب من كل المذابح، ولا أن يخرَّ ساجدًا على الأرض وأن ينثر زعف النخيل أمام هياكل الآلهة، ولا أن يهرق الدماء الغزيرة للحيوانات، ولا أن يوصل النذور بالنذور، بل البر هو أن يكون بمقدور الإنسان أن يتأمل كل شيء بعقل صافٍ"[٣].

وما أدى بـ "إبيقور" إلى الفلسفة النظرية إلا تفكيره في مشكلة اجتناب الخوف؛ فذهب إلى أن مصدرين من أكبر مصادر الخوف هما الدين والخوف من الموت وهما مصدران متصل أحدهما بالآخر لأن الدين يشجع على الرأي القائل بأن الموتى أشقياء، ولذلك جعل يبحث عن ميتافيزيقا من شأنها أن تبرهن على أن الآلهة لا تتدخل في شئون البشر، وأن الروح تفنى مع فناء الجسد[٤]، وهذا الخوف أكبر منغص لحياة الإنسان ومضيع لسعادته، فإذا ذهب الخوف تخلصنا من أكبر عائق يعوق السعادة ولا وسيلة إلى إزالة الخوف إلا بدراسة الطبيعة، وفهمنا أن هذا العالم آلة ميكانيكية محكوم بأسباب طبيعية لها نتائجها الطبيعية، وليس فيه كائنات فوق الطبيعة، والإنسان في هذا العالم حر يبحث عن سعادته حيث كانت وكيفما يريد وهو حر الإرادة، ووظيفة الفلسفة أن تعين على سعادته في هذا العالم[٥].

---

١) محمد غلاب: الفلسفة الإغريقية، ص ١٧٩.
٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي ("أرسطو" والمدارس المتأخرة)، ص ٢١٥.
٣) لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء، الكتاب الخامس، فقرة ١١٩٥ – ١٢٠٠، ص ٤٨٠ من الترجمة.
٤) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص ٣٨٢.
٥) أحمد أمين وزكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط ٩، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، سنة ١٩٨١م، ص ٢٥١.

كان "إبيقور" أبسط الناس سجية، فوجبة من الخبز الشعير كانت كافية لسد رمقه لو أنه تناولها في حضرة أحد الأصدقاء[١]، وتكون الصداقة ذات قيمة عند الإبيقورية متى أعلت من شأن اللذة الشخصية حتى وإن كانت في صورة منفعة على الرغم من تصريح "إبيقور" بأنه ينبغي على الحكيم أن يحب أصدقائه كما فعل هو شخصيًا، وسوف تزداد سعادته كلما أسعد غيره من الناس[٢]. هكذا فإن فلسفة "إبيقور" عن اللذة المنعزلة التي يشارك فيها الفرد أصدقاء مخلصين، ولم تكن مجرد هروب الذات نفسها من العالم، وإنما كانت مجهوداً مدبراً للإقلال من ألم الحياة. كما كان "إبيقور" يقضي الكثير من وقته في كتابة رسائل إلى أصدقائه، وإلى أطفالهم بصفة خاصة، وكان يرمي أن يشبَّ الأطفال في عالم من (الأنانية المستنيرة)، أي أنهم يمنحون الرحمة إلى الآخرين فيستردونها عرفاناً بالجميل، وكانت لذته الكبرى أن يعطي ويأخذ إحساناً بإحسان[٣]، هكذا نادت الإبيقورية بالصداقة وتنميتها، كما اهتمت بفضائل أخرى مثل العرفان بالجميل والبر والتقوى والتعاون بين الناس ويعتبر كل ذلك من مصادر الحصول على اللذة عن طريق العلاقات الاجتماعية.

والفضيلة هي حالة السكينة والشرط الوحيد لهدوء البال، بل إنها لشرط أكثر ما يكون لزوماً إلى درجة أن "إبيقور" يعتقد أن السعادة مرتبطة بها ارتباطاً لا انفكاك له، يرى " إبيقور" أن كل لذة فضيلة وكل فضيلة إنما مصدرها اللذة[٤]، على الرغم من أن مذهبه الفلسفي لا يسمح بإعطاء الفضيلة إلا قيمة مستقلة ضئيلة، والفهم والمعرفة تحررنا من الآراء المتحاملة التي يمليها الهوى والتي تقضُّ راحتنا، ومن التخيلات والرغبات الفارغة، ففضيلة الحكمة هي الوسيلة المؤدية إلى النظر الصحيح، وضبط النفس أو العفة يحفظنا من التعذيب؛ لأنه يجعلنا نقف موقفاً صحيحاً من اللذات والآلام ، وتفعل الشجاعة نفس

---

١) هنري توماس: أعلام الفلاسفة، ص ١٥٤.

٢) وليم ساهاكيان: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة وتقديم وتعليق/ محمد يحيى فرج، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، د . ت، ص ١٤٣.

٣) هنري توماس: المرجع السابق، ص ١٥٥.

٤) حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، ص ١٧٥.

الشيء لأنها احتقار للموت والألم، ويستطيع الإنسان بفضلها أن يخلو من كل خوف أو رهبة[١]، أما

العدالة فإننا ندين لها بأنها تحررنا من خوف العقاب الذي يعلق سلام النفس[٢].

ومضى "إبيقور" –توفيراً لهذه الطمأنينة السلبية – ينصح بالابتعاد عن الحب والزواج والمشاركة في الحياة السياسية والاشتغال بالشئون العامة إلا في ظروف استثنائية، كان يرى أنه لا دخل للرجل الحكيم بالشئون السياسية لأنها تعكر طمأنينة النفس ما لم ترغمه الظروف على ذلك؛ ولذا نجد لديه نظرية خاصة بشأن الدولة. ارتبطت الأخلاق عنده بالمصلحة وإقامة الدولة عنده على أساس الحاجة إلى الأمن. فالدولة لا تنشأ إلا بتوفير الطمأنينة وبخاصة من عدوان الغير فالدولة والقانون تظهرا كتعاقد قد يسهل التعامل بين الناس وإذا انتفى وجود هذا العقد انتفى وجود العدالة[٣]، وأوصى بالانسحاب من الحياة والإقلال من كل ما يدعو إلى إثارة المشاعر[٤]، فترى الفيلسوف يصرح بأن "الاتصال الجنسي لم يعد بالخير أبداً على رجل، وهو محظوظ إذا لم يَعُد عليه بالضرر" وقد أحب الأطفال (أطفال الناس الآخرين) لكنه لكي يشبع في نفسه هذه الرغبة، واعتمد فيما يظهر على ألا يهمل الناس بنصيحته (في الامتناع الجنسي).

والظاهر أنه حين أحب الأطفال كان في ذلك منافياً لحكم عقله؛ لأن الزواج والأطفال في رأيه يصرفان المرء عن ألوان من النشاط أهم منهما خطراً[٥].

من أجل هذا لم يكن مثل الإبيقورية الأعلى قائماً في اللذات الهائجة المحمومة، بل كان يتمثل في حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الآلام والمتاعب والتحرر من المخاوف وحالات القلق والهيلة (Anxiety)، وبهذا كانت نظرتهم للحياة مشوبة بتشاؤم لطيف مترف، فالسعادة الإيجابية فوق مقدور البشر، فحسب الإنسان أن يعمل على تفادي الألم وأن يعيش قانعاً راضياً[١].

---

١) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، ص ٦٦.
٢) عزت قرني: الفلسفة اليونانية ابتداء من "أرسطو"، ص ٢٠٦ – ٢٠٧.
٣) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مج ١، ص ٥٤٧.
٤) توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص ١١١.
٥) برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص ٣٨١.

لقد كانت هذه النقطة الأخيرة، وأعني بها تجنب الانفعالات القوية، من النقاط المتميزة بوجه خاص للمذهب الإبيقورى. فبينما كان القورينائيون ينشدون اللذات العنيفة، كان الإبيقوريون يتجنبونها بوصفها لذات مكدرة قصيرة الأمد ثمنها باهظ من حيث ما تستتبعه من رد فعل أليم[٢]. كما كان "إبيقور" يصرح بأن الإكثار من المطالب يجعل إشباعها عسير المنال، ويسلب الحياة بساطتها ويباعد بين الإنسان وسعادته، ومن هنا جاء ميل "إبيقور" إلى التزهد، فجاهر بأن الحكيم الذي يعيش على حاجته من الطعام والشراب يعيش مع "زيوس" في نعيم مقيم[٣]، فخير وسائل السعادة عنده البساطة والبشاشة والاعتدال والتعفف، ومن هنا انتفت ضرورة الرغبات وإشباعها.

لكننا في نهاية الأمر نرى أن "إبيقور" نادى بنوع جديد من الابتهاج هو ابتهاج عقل لا يكدر صفوه شيء، وهو يرقب عن بعد متاعب العالم واضطرابه، فقدم لنا مذهبه وهو نوع معتدل ومتعمق من مذهب اللذة، وهو يدعو إلى السعي وراء لذات الصداقة والذهن لا لذات الجسم. فمما لا شك فيه أن حياتنا ما هي إلا هبة مريرة _مريرة حقًا_ إلى درجة أننا ندخلها ونخرج منها ونحن نصرخ من الألم، ومع ذلك ففي وسعنا أن نحوِّل حتى ألمنا إلى مصدر للذة لأنه من أعظم اللذات أن نتخلص من الألم[٤]. فالطمأنينة تكتمل في كل لحظة ويتم تجربتها من خلال الفرد[٥]، والخير الأسمى عند "إبيقور" هو طمأنينة النفس (Ataraxia)لا اللذة الإيجابية، ومن هنا فإن من الممكن وصف هذا المذهب بأنه في أساسه مذهب لذة سلبي (Negative hedonism).

من هنا كانت تعاليم "إبيقور" العملية مليئة بالمفارقات، ومن طريف المفارقات أن يكون إمام الداعين إلى اللذة في العصور القديمة أقرب إلى الزهد والنساك منه إلى أهل المتع واللذات، ولم تكن نزعة التزهد التي دان بها في حياته العملية إلا نتيجة مباشرة

---

١) توفيق الطويل: المرجع السابق، ص ١١١.
٢) هنترميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة/ د . فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، د . ت، ص ٢٨٥.
٣) توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية، ص ١١٢.
٤) هنري توماس: أعلام الفلاسفة، ص ١٥٤.
5) Jeffey . Fish & Kirk R Sandrs : Epicurus & The Epicurean Tradition , Cambridge University Press , New York , 2011 , p 222 .

لمذهب اللذة الذي بشر به! إذ حسبه أن ينفر من اللذة التي تجلب ألمًا، ويؤثر عليها الألم الذي يحقق لصاحبه لذة، وأن تكون غايته آخر الأمر توفير الأمن الباطني بالابتعاد عن كل ما يثير الانفعال ويجلب المتاعب[١]. فاللذة _نالت باعتبارها أساساً للسلوك_ هي عنصر من عناصر الحياة الفردية الخاصة، فإذا جعلها البعض هدف كل نشاط إنساني فإنهم بهذا يقلبون رأسًا على عقب كل العلاقات التقليدية القائمة بين الحياة المدنية العامة والحياة الفردية الخاصة.

كان يدعو إلى تجنب اللذات المحمومة والحرص على حياة الزهد والحرمان، ويحتقر لذات الترف هرباً مما ينشأ عنها من متاعب، وكان يطبق هذه القاعدة عمليا فيعيش على الخبز الجاف يضيف إليه أيام المواسم قليلاً من الجبن، وينصح أتباعه بأن يقتصدوا في الطعام خوفاً من سوء الهضم.

ومن مفارقاته الأخلاقية أيضا عند الموازنة بين اللذات لاختيار أفضلها وأسماها يكون المرجع عنده إلى التبصر العقلي، وهو مبدأ لا يقوم على أسس لذّية، وفي هذا ما يكفي هدما لقيام اللذة معياراً لأحكامنا الخلقية.

وهو مؤمن بمذهب اللذة يدعو إلى حياة فاضلة بسيطة تقضى في الدرس، وهو مؤيد للفضيلة وطلب الحقيقة لكنه لا يرى للفضيلة والحقيقة قيمة في ذاتها.

"إبيقور" مؤله يعد دين العوام شراً، ومع ذلك يقول بضرورة وجود الآلهة؛ لأن فكرة الألوهية موجودة في رؤوس الناس، فالآلهة موجودون؛ لأن الإنسان فكر فيهم أو رآهم في أحلامه، واعترف "إبيقور" بوجود الآلهة كمثل عليا للناس يحتذونها ولكنه أنكر أن لهم أية علاقة بخلق العالم.

ومن مفارقاته الأخلاقية أنه يحرم الحب الجنسي، باعتباره من أكثر اللذائذ حركية، ومع ذلك أحب الأطفال (أطفال الناس الآخرين)، والظاهر أنه حين أحب الأطفال كان منافياً لحكم عقله، وأن السعادة قد تتوافر للإنسان برغم الألم، والحكيم يستمد غبطته من

[١]) توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية (نشأتها وتطورها)، ص ١١٢.

باطن نفسه دون اكتراث للعوامل التي تفرض عليه فرضاً من أجل هذا يستطيع أن يسعد، وهو على آلة التعذيب لأنه يجد في أعماق نفسه
طمأنينة باطنية.

هذه المفارقات ليس مرجعها بالطبع إلى محض المصادفة: فلنا أن نتصور أن كل نظرية أخلاقية ذات قدر ومكانة تتطلع إلى أن تعتمد على المفارقة من أجل تكوين قوتها الجاذبة[1]، وأن تزكي لدى الناس في نفس الوقت بادعاء أنها تحقيق لنفس ما كانوا يسعون إليه على الدوام.

الخاتمـــة

يمكن إجمال النتائج التي انتهت إليها الدراسة في النقاط الآتية:

١. مصطلح المفارقة مصطلح حي تتنازعه مفارقات مختلفة أشد الاختلاف، يجد فيها الفيلسوف شكلاً من أشكال الوعي والجدل، وهو مصطلح غامض يثير الالتباس؛ لكونه يملك تاريخاً طويلاً يصعب على وجه الدقة تحديده، فهو أمر غائر في الزمن، إذ يرتبط بقصة الخلق وبشعور الإنسان الأول بالخلط بين الخير والشر. تعد المفارقة استراتيجية من الاستراتيجيات الدفاعية وتقنية لغوية تُسخَّر لإعجاز الخصم وإفحامه، كما أنها أسهمت في إضاءة جوانب كانت مطوية في الفلسفة، ومن المؤكد أن حس المفارقة كان أصيلاً بدليل أنه لا يخلو عصر من العصور من التعبير بالمفارقة.

٢. المفارقة (Paradox) هي تلك التقنية الجدلية التي ولدت بإدراك الفلاسفة آنذاك أن اللغة العلمية لا يمكنها الصمود في ميادين الجدل وأنهم بحاجة إلى لغة سلسة طبيعية تنأى عن أسلوب الإكراه وهذا باللجوء إلى أسلوب مراوغ في الحوار، وهو المفارقة فهي ضرب من التأنق هدفها إحداث أبلغ الأثر بأقل الوسائل تأثيراً، وهي صيغة لا بد أن تحمل بداخلها المعنى ونقيضه، وهي لها وظيفة في إصلاح المجتمع ومعالجة إشكالياته من خلال التمييز والتفريق بين الحقائق مما يؤدي إلى

[1]) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص ١٧٧.

إزالة اللبس والغموض عن طريق الكشف عن الإشكالية، كذلك في طريق المعرفة والإدراك بكيفية معالجتها والتصدي لها؛ لتكون المفارقة هنا الطريق إلى التخلص من المفاهيم الخاطئة وإقامة المفاهيم والتصورات السليمة والمنطقية.

٣. إن عقلية اليونان وثقافتهم القديمة كانت قائمة على فكرة المفارقة، وجدنا السوفسطائية محاولة جادة لدفع العقل إلى استحداث أساليب جديدة لمواجهة التجربة والواقع، وهنا تكمن المفارقة الكبرى في العلاقة الدائمة بين الفكر والعمل أو النظرية والتطبيق. ومن أشهر الثنائيات الفلسفية التي أثارت الكثير من المفارقات _كما سبق وأشرنا في الدراسة_ الوجود والعدم، الروح والجسد، والوحدة والكثرة، والطبيعي والميتافيزيقي كمفارقة الأشياء لمثلها في الميتافيزيقا الأفلاطونية، ومفارقة الموجودات لماهيتها في الميتافيزيقا الأرسطية، كلها ساهم في تأجيج الصراعات الفكرية والأيديولوجية على مر الزمن ومنها ظهرت الفلسفة والجدل، يساعدهم في ذلك عبقريتهم الفذة وقدرتهم على الوصول إلى أسس التفكير البشري وإظهارها بهذه الصورة الفكرية العميقة.

٤. تقوم المفارقات حول المعارضة بين العقل والإدراك الحسي، وقد وصل الفكر اليوناني سريعاً إلى المواقف الأساسية الممكنة في هذا الشأن، فإما أن العقل وحده هو الذي يدرك الحقيقة وأن الإحساس خادع في أساسه، وإما أن الإحساس بالعكس هو الذي يؤدي إلى الحقيقة بينما يقف العقل بعيداً عنها، وإما في النهاية أنه من غير الممكن الوصول إلى الحقيقة لا بالاعتماد على العقل ولا بالاعتماد على الإحساس.

٥. تجلت المفارقة عند "إبيقور" عندما ذكر أن الزيف الواضح في إدراكنا الحسي لا يرجع إلى زيف الحواس لأنها صادقة دائما ولكنه يرجع إلى إضافة الآراء، ومع ذلك فإنه قد اضطر بدوره أمام واقعة خداع الحواس التي لا يمكن النزاع بشأنها إلى أن يربط يقين الإدراكات الحسية ببعض الشروط، وهذا يعني إنكار مبدئه في الواقع.

٦. وإذا كان هذا المذهب لا بد أن ينتهي في الواقع إلى القول بالنسبية في المعرفة، وإلى الشك، فإن "إبيقور" ينكر هذا الشك كل الإنكار، وهو ينكره على أساس منطقي من ناحية، وعلى أساس عملي من ناحية أخرى، فقد أنكر من الناحية النظرية على الشكاك قولهم: إنهم يعلمون أنهم لا يعلمون؛ وهذا تناقض في القول يكفي لدحض الأصل، ومن الناحية الأخرى العملية لاحظ "إبيقور" أنه بغير المعرفة أيًّا كانت درجتها من اليقين لا يمكن للإنسان مطلقا أن يسلك وأن يعمل فلكي يكون هناك عمل لا بد من القول بأن المعرفة ممكنة، ولما كنا قد رأينا أن المعرفة اليقينية المطلقة غير ممكنة فالذي يجب أن يقال حينئذ هو أن المعرفة الممكنة هي المعرفة الظنية.

٧. وجدنا "إبيقور" نادى بنوع جديد من الابتهاج، ابتهاج عقل لا يكدر صفوه شيء وهو يرقب عن بعد متاعب العالم واضطرابه، فقدم لنا مذهبه وهو نوع معتدل ومتعمق من مذهب اللذة وهو يدعو إلى السعي وراء لذات الصداقة والذهن لا لذات الجسم. فمما لا شك فيه أن حياتنا ما هي إلا هبة مريرة _مريرة حقا_ إلى درجة أننا ندخلها ونخرج منها ونحن نصرخ من الألم، ومع ذلك ففي وسعنا أن نحول حتى ألمنا إلى مصدر للذة لأنه من أعظم اللذات أن نتخلص من الألم. فالطمأنينة تكتمل في كل لحظة ويتم تجربتها من خلال الفرد، والخير الأسمى عند "إبيقور" هو طمأنينة النفس (Ataraxia) لا اللذة الإيجابية، ومن هنا فإن من الممكن وصف هذا المذهب بأنه في أساسه مذهب لذة سلبي.

٨. وفق ما تراكم لدينا من معانٍ ودلالات للمفارقة وجدنا أنها تحتاج إلى ذهن متوقد وروح ذكية من المتلقي حتى يصبح الفكر شلال من الحيوية المتدفقة، وبذلك يمتلئ الفكر بالإثارة والمتعة والإرادة والاستجابة لدى المتلقي، وهي قديمة قدم قدرة الإنسان على التفكير، وفي إطار هذا وجدنا تعاليم "إبيقور" العملية مليئة بالمفارقات، ومن طريف المفارقات أن يكون إمام الداعين إلى اللذة في العصور القديمة أقرب إلى الزهدة والنساك منه إلى أهل المتع واللذات، ولم تكن نزعة

التزهد التي دان بها في حياته العملية إلا نتيجة مباشرة لمذهب اللذة الذي بشر به! إذ حسبه أن ينفر من اللذة التي تجلب ألمًا، ويؤثر عليها الألم الذي يحقق لصاحبه لذة، وأن تكون غايته آخر الأمر توفير الأمن الباطني بالابتعاد عن كل ما يثير الانفعال ويجلب المتاعب، ولا شك أن ذلك نتيجة مذهلة لفلسفة أساسها لذات الجسد.

لكننا في نهاية الأمر نرى أن فلسفة "إبيقور" مليئة بالمفارقات ورغم ما شابها من جوانب ضعف، إلا أنها احتوت على الكثير من نقاط القوة، وخاصة فيما يتعلق بأنها نظام فلسفي في فن الحياة ونظام في معالجة غذاء النفس، كما أنها فلسفة تدعو إلى راحة البال في جوهرها، ومنح الإنسان طريقاً مضموناً في تصوره لبلوغ سعادته في هذا العالم، ودراسة المفارقة ضرورة قائمة كي تسهم في إضاءة جوانب لا تزال مطوية في الفكر الفلسفي، كما أن حسَّ المفارقة كان أصيلاً بدليل أنه لا يخلو عصر من العصور ولو بدرجات متفاوتة من التعبير بالمفارقة، قد مارس الإنسان المفارقة على مر العصور وعليه يجب على الباحث الاهتمام بدراسة هذا المصطلح.

قائمـــة المصـــادر والمراجـــع

أولا: المصادر العربية

١. "**أرسطو**": في الشعر، نقل أبي بشر متى بونس القُنائِي من السرياني إلى العربي، حققه مع ترجمة حديثة ودراسة لتأثيره في البلاغة العربية/ شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

٢. "**أفلاطون**": ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة/ أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٣م.

٣. ـــــــــ: الجمهورية، ترجمة/ فؤاد زكريا، مراجعة/ محمد سليم سالم، دار الكتاب العربي، القاهرة، سنة ١٩٦٨م.

٤. ـــــــــ: فايدروس أو عن الجمال، ترجمة/ أميرة حلمي مطر، دار المعارف بمصر، القاهرة، سنة ١٩٦٩م.

٥. ـــــــــ: المأدبة (فلسفة الحب)، ترجمة/ وليم الميري، دار المعارف، القاهرة، د . ت.

٦. " **ديوجين لايرتيوس**: مختصر ترجمة مشاهير قدماء الفلاسفة، ترجمة/ عبد الله حسين، تقديم/ مصطفى لبيب عبد الغني، ط ١، المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومي للترجمة)، القاهرة، ٢٠٠٦م.

٧. "**لوكريتيوس**": في طبيعة الأشياء، ترجمة/ علي عبد التواب علي وآخرون، مراجعة وتقديم/ عبد المعطي أحمد شعراوي، ط ١، المركز القومي للترجمة، القاهرة، سنة ٢٠١٨م.

ثانيا: المصادر الأجنبية

1 . Aristotle: On The Art of Poetry , Alecture with Two Appendices, by : A . O . Prickard , Macmillan and Co., London , 1801.

ثالثا: المراجع العربية والمترجمة إليها

١. **ابن منظور**: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د . ت.

٢. **إبراهيم (نبيلة)**: فن القص في النظرية والتطبيق، مكتبة غريب، د . ت.

٣. **أبو ريان (محمد علي):** تاريخ الفكر الفلسفي "أرسطو" والمدارس المتأخرة، ط ٢، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، سنة ٢٠١٤م.

٤. **أسموس وآخرون:** موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة/ توفيق سلوم، دمشق، سنة ١٩٧٦م.

٥. **آل ياسين (جعفر):** فلاسفة يونانيون من "طاليس" إلى "سقراط"، ط ٣، منقحة ومزيدة، المكتبة الوطنية ببغداد، بغداد، سنة ١٩٨٥م.

٦. **إمام (عبد الفتاح إمام):** "كيركجورد" رائد الوجودية، ج ٢، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٨٦م.

٧. **أمين (أحمد وآخرون):** قصة الفلسفة اليونانية، ط ٩، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، سنة ١٩٨١م.

٨. **أمين (عثمان):** محاولات فلسفية (نظرة في المشكلات الفلسفية الكبرى)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥٣م.

٩. **الأهواني (أحمد فؤاد):** فجر الفلسفة اليونانية، ط ١، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٥٤م.

١٠. **الباهي (حسان):** اللغة والمنطق (بحث في المفارقات)، ط ١، مكتبة الفجر الجديد، دار الأمان، الرباط، سنة ٢٠١٥م.

١١. **بدوي (عبد الرحمن):** "أفلاطون" (خلاصة الفكر الأوربي)، ط ٣، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥٤م.

١٢. ـــــــ: ربيع الفكر اليوناني (خلاصة الفكر الأوربي– سلسلة الينابيع)، ط ٥، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، لبنان، سنة ١٩٧٩م.

١٣. ـــــــ: خريف الفكر اليوناني، (خلاصة الفكر الأوربي)، ط ٤، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، سنة ١٩٧٠م.

١٤. **برهييه (أميل):** تاريخ الفلسفة (الفلسفة الهلينستيتية والرومانية)، ج ٢، ط ١، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٢م.

١٥. **بويانس (بيار):** "إبيقور"، تعريب/ د. بشارة صارجي، ط ١، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٠م.

١٦. **التكريتي (الحكيم راضي عباس)**: الضحك ووظيفته في الحياة، مكتبة دار أحياء التراث العربي، بغداد، سنة ١٩٨٥م.

١٧. **توماس (هنري)**: أعلام الفلاسفة "كيف نفهمهم"، ترجمة/ متري أمين، مراجعة وتقديم/ زكي نجيب محمود، دار النهضة العربية مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة نيويورك، سنة ١٩٦٤م.

١٨. **جربو (خيرة)**: المفارقة في النقد الغربي، إشكالية الترجمة ومفهوم المصطلح، مجلة البلاغة والنقد الأدبي، مجلة محكمة، العدد (٥)، مجلد (٤)، دار المنظومة، المغرب، شتاء سنة ٢٠١٥م.

١٩. **جيجن (أولف)**: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمه عن الألمانية/ عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦م.

٢٠. **حمروش (علاء)**: تاريخ الفلسفة اليونانية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، القاهرة، سنة ١٩٩٠م.

٢١. **الرازي (محمد بن أبي بكر عبد القادر)**: مختار الصحاح، دار الرسالة، الكويت، سنة ١٩٨٣م.

٢٢. **رجب (محمود)**: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، ط ٣، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٨٧م.

٢٣. **رسل (برتراند)**: حكمة الغرب (عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي)، ج ١، ترجمة/ د. فؤاد زكريا، سلسلة (عالم المعرفة)، عدد (٦٢)، فبراير، الكويت، سنة ١٩٨٣م.

٢٤. ـــــــ: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول– الفلسفة القديمة، ترجمة/ زكي نجيب محمود، مراجعة/ أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ٢٠١٢م.

٢٥. **ساهاكيان (وليم)**: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة وتقديم وتعليق/ محمد يحيى فرج، كلية الآداب، جامعة عين شمس، القاهرة، د . ت.

٢٦. **ستيس (وولتر)**: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة/ مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٨٤م.

٢٧. **سعيد (جلال الدين)**: "إبيقور" الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١م.

٢٨. **الشنيطي (محمد فتحي)**: المعرفة، ط ٣، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٦٢م.

٢٩. **الطويل (توفيق)**: الفلسفة الخُلقية نشأتها وتطورها، ط ٢، موسعة ومعدلة، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

٣٠. **عبد السلام (فادية محمد)**: المفارقة في التراث النقدي، مجلة البحث العلمي في الآداب، العدد الثامن عشر، ج ٢، مجلة كلية الآداب، بغداد، سنة ٢٠١٧م.

٣١. **عبد الهادي (جمال الدين)**: ظاهرة المفارقة في التراث الإغريقي– الطريق إلى الشعرية، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، مجلد ٨، عدد ٤، المركز الجامعي أحمد بن يحيى الونشر يسى تيبسمسيلت، الجزائر، سنة ٢٠١٩م.

٣٢. **عثمان (صلاح)**: مفارقات "زينون" (جدل الثبات والحركة من منظور رياضي معاصر)، مجلة بحوث كلية الآداب – جامعة المنوفية، العدد الثامن والخمسون، يوليو، سنة ٢٠٠٤م.

٣٣. **عطيتو (حربي عباس)**: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهللينستي)، أورينتال، الإسكندرية، د. ت.

٣٤. ـــــــــ: المدارس الفلسفية المتأخرة "الإبيقورية أنموذجاً"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٩م.

٣٥. **العوا (عادل)**: المذاهب الأخلاقية، ط ١، مطبعة الجامعة السورية، دمشق، سنة ١٩٥٨م.

٣٦. **عون (فيصل بدير)**: محاضرات في الفلسفة القديمة، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، سنة ١٩٩٢م.

٣٧. **الفاخوري (حنا وآخرون)**: تاريخ الفلسفة العربية، ج ١، دار المعارف، بيروت، د . ت.

٣٨. **فضل الله (هادي)**: السفسطائية من وجهة نظر منطقية، مجلة الفكر العربي، العدد (٩٩) شتاء، معهد الإنماء العربي، بيروت، سنة ٢٠٠٠م.

٣٩. **الفندي (محمد ثابت)**: مع الفيلسوف، ط ١، دار النهضة العربية، بيروت، سنة ١٩٧٤م.

٤٠. **قرني (عزت)**: موجز تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الوادي للنشر والتوزيع، القاهرة، د . ت.

٤١. ـــــــ: الحكمة الأفلاطونية، دار الوادي للنشر والتوزيع، القاهرة، د . ت.

٤٢. ـــــــ: الفلسفة اليونانية ابتداء من "أرسطو"، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، القاهرة، د . ت.

٤٣. **قريميدة (محمد سالم)**: مصطلح المفارقة والتراث البلاغي العربي القديم، المجلة الجامعة، العدد السادس عشر، مج ١، عدد فبراير، كلية التربية– أبى عيسى، جامعة الزاوية، ليبيا، سنة ٢٠١٤م.

٤٤. **كرم (يوسف)**: تاريخ الفلسفة اليونانية، ط ٥، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٦م.

٤٥. **كوبلستون (فردريك)**: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، المشروع القومي للترجمة، العدد (٤٣٦)، ط ١، ترجمة/ إمام عبد الفتاح إمام، حقوق الترجمة والنشر محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢م.

٤٦. **مراد (محمود)**: دراسات في الفلسفة اليونانية (دور الجمال في نظرية الحب عند "أفلاطون")، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، سنة ٢٠١٧م.

٤٧. **مطر (أميرة حلمي)**: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٩٨م.

٤٨. ـــــــ: فلسفة الجمال (أعلامها ومذاهبها)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

سنة ٢٠٠٢م.

٤٩. **ميويك (دي . سي)**: المفارقة (وصفاتها، الترميز، الرعوية) موسوعة المصطلح النقدي، مج ٤، ط ١، ترجمة/ عبد الواحد لؤلؤة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٩٣م.

٥٠. **النشار (علي سامي وآخرون)**: "هيراقليطس" فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، ط ١، دار المعارف، مصر، سنة ١٩٦٩م.

٥١. ـــــــ: "ديموقريطس"، فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، منطقة الإسكندرية، سنة ١٩٧٠م.

٥٢. **النشار (مصطفي)**: فكرة الألوهية عند "أفلاطون" (وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية)، ط ٢، مكتبة مدبولي، القاهرة، سنة ١٩٨٨م.

٥٣. **هنترميد**: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة/ د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، د . ت.

٥٤. **هويدي (يحيى)**: مقدمة في الفلسفة العامة، ط ٥، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٨م.

رابعا: المعاجم العربية

١. **المعجم الوسيط**: إعداد مجمع اللغة العربية، ط ٤، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، سنة ٢٠٠٤م.

٢. **المعجم الفلسفي**: إعداد مراد وهبة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، د . ت.

٣. **المعجم الفلسفي**: إعداد جميل صليبا، ج ٢ (ط . ي)، ط ١، دار الكتاب اللبناني، بيروت، سنة ١٩٧٣م.

٤. **المعجم الفلسفي**: إعداد مجمع اللغة العربية، تصدير إبراهيم بيومي مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٩٨٣م.

٥. **معجم المصطلحات الأدبية الحديثة**: محمد عناني، ط ٢، الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان)، القاهرة، سنة ١٩٩٧م.

خامسا: الموسوعات

١. **موسوعة الفلسفة:** عبد الرحمن بدوي، ج ١، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٤م.

٢. **الموسوعة الفلسفية العربية:** رئيس التحرير د. معن زيادة، مجلد ١، الاصطلاحات والمفاهيم، ط ١، معهد الإنماء العربي، بيروت، سنة ١٩٨٨م.

سادسا: المراجع الأجنبية

1 . Alhenaeus: The Deipnosophists , or Banquet of The learned , London , 1854 .

2 . Bailey (C.) : Greek Atomists & Epicurus , Oxford , The Clarendon , Press , 1928 .

3 . Burnt (J) : Greek Philosophy (Thales to Plato) Macmillan & Co., LTD , London , 1961 .

4 . Copleston: A History of Philosophy , Vol. 1 , Part 1 , Image Books , New York , 1962 .

5 . Carter (w . R) : The Elements of Metaphysics, McGraw Hill , Publishing Company , New York , 1990 .

6 . Dewitt (N . W) : Epicurus and his Philosophy, University of Minnesota Press , Minneapolis , 1954 .

7 . Fish (Jeffrey) & Kirk . R . Sandrs : 4 – Epicurus & The Epicurean Tradition – Cambridge University Press , New York , 2011 .

8 . Greene (W . Ch.) : Moira (Fate Good , and Evil in Greek Thought) Harvard University Press , New York , 1948 .

9 . Heidegger: Plato's Doctrine of Truth , in " Philosophy in The Twentieth Century " Cedi. By Barrett , V. 111 , Random House , N . Y , 1962.

10 . Hicks (R . D .) : Stoicand Epicurean , Longmans , London , 1910 .

11 . Kierke Gaard. S : " The Concept of Irony : With Constant Reference to Socrates " , Translated with an Introduction Note by Leem Capel , Indiana University Press .

12 . Neumann . H : Diatom's Concept of Love , American Journal

of Philology , 86 , 1965 .

13 . Russel (B .) : Our Knowledge of The External World , Rutledge Inc., London & N . Y , 1993 .

14 . San Tayana : Three Philosophical Poets , Harvard University Press , Cambridge ,1947 .

15 . Ober . (J .) : Socrates and Democratic Athens : The Story of The Trail in its Historical and Legal Contexts (Paper) , Princeton Stanford Working Papers in Classics , Princeton University , July , 2006

16 . Wettstein (Howard) : Life and Death Metaphysics and Ethics , Midwest Studies in Philosophy , Volume XXIV , Blackwell 2000 .