قُطوف أخلاقيَّة من حديقة أبيقور الفلسفيَّة

علي صغير

لقد كان أبيقور منوِّرًا حقيقيًّا وجذريًّا في العصر القديم. (كارل ماركس)

يحتلُّ الفيلسوف الإغريقيّ أبيقور (341ـ270 قبل الميلاد) مكانة مميَّزة في تاريخ الفكر الأخلاقيّ. فقد ارتبط اسمه بواحد من أكثر المذاهب الإطيقيَّة شيوعًا وأهَمِّيَّة على مَرِّ العصور. وعنيت بذلك مذهب السَّعادة eudaimonia. تميَّز نشاط أبيقور الإبداعيّ بغزارة الإنتاج الفكريّ والتَّأليف. فقد خطَّت يداه ما يقارب الثَّلاثمائة مؤلَّف. بَيْدَ أنَّ يد الفساد امتدت إليها وعبثت بمعظمها، ولم يصلنا منها سوى ثلاث رسائل موجَّهة إلى عدد من تلامذته من بينها رسالته الشَّهيرة إلى مينيكيوس الَّتِي يبسط فيها أفكاره الأخلاقيَّة الأساسيَّة، يُضاف إليها مجموعتان من أقواله المأثورة. هذا، طبعًا، من غير أنْ نغفل العرض الموجز عن حياة أبيقور وأعماله الَّذِي تَضَمَّنه كتاب مؤرخ الفلسفة القديمة ديوجين اللائرتسي: «حياة الفلاسفة المشهورين وتعاليمهم وأقوالهم المأثورة». ولَعَلَّ العناوين الَّتِي وسم بها مؤلَّفاته تعكس العناية الفائقة الَّتِي أولاها أبيقور للأخلاق. ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: «في الحبِّ» و«في غاية الحياة» و«في السُّلوك العادل» وغيرها. وليس هذا الاهتمام البالغ بالمسائل الأخلاقيَّة غريبًا عن فيلسوف كُتب على مدخل حديقة جمعيته الفلسفيَّة: «أيُّها الضَّيف ستنعم هنا بالرَّاحة، هنا اللَّذَّة ـ الخير الأسمى»، واتَّخذ من الفلسفة أسلوبًا للحياة. وبالفعل، فقد كانت حديقته مختبرًا عمليًّا لمذهبه وتجسيدًا حيًّا لمبادئه وقناعاته. وبخلاف الكثيرين من الفلاسفة والشُّعراء والأدباء الَّذِين يقولون ما لا يفعلون، ويضمرون ما لا يبوحون، ويعيشون في تناقض انفصاميّ حادٍّ بين المبادئ والقيم الَّتِي يُنظِّرون لها والسُّلوكيَّات الَّتِي يمارسونها، فقد كان أبيقور قدوَة في الصِّدق والانسجام مع الذَّات، مجسِّدًا بذلك وحدة القول والفكر والعمل.

يذهب أبيقور إلى القول إنَّ مفتاح حَلِّ المشكلات الأخلاقيَّة إنَّما يكمن في التَّفسير الصَّحيح للسَّعادة الإنسانيَّة. لذا كان لا بدَّ من الوقوف على معنى السَّعادة الخاصَّة بالإنسان، وتحديد شروط إمكانها والسُّبل الموصلة إليها. وعلى هذا الطَّريق يضع أبيقور تصوُّرًا جديدًا للمثال الأخلاقيّ والغاية الحياتيَّة يتقاطع مع بعض أطروحات التَّقاليد السَّعاديَّة (الإيديمونيَّة) المهيمنة في الإطيقا القديمة، لكن من دون أنْ يتماهى بها. فهو يشاطرها الاعتقاد بأنَّ السَّعادة هي الخير الأسمى والغاية الحياتيَّة القصوى، لكنَّه يتميَّز عنها، على الأقَلِّ، في مسألتين: المسألة الأُولى تتعلَّق بمدى اعتماد السَّعادة على قوى الإنسان الذَّاتيَّة. وكما هو معلوم، فقد سبق لـ أرسطو ـ الممثِّل الأبرز للإيديمونيَّة ـ أنْ قسَّم مفهوم السَّعادة إلى مكوِّنين اثنين: الكمال الرُّوحيّ الدَّاخليّ ـ وهو ما يعتمد إلى أقصى حدٍّ على الإنسان ذاته؛ والخيرات الماديَّة الخارجيَّة ـ وهي ما لا يتوقَّف بلوغها على الإنسان وحده. ويرتبط هذان المكوِّنان بعضهما ببعض على نحو تحدِّد فيه الصِّفات النَّفْسيَّة للإنسان سعادته إلى حدٍّ كبير، ولكن ليس كُلِّيًّا. في حين يذهب أبيقور أبعد من ذلك، مؤكِّدًا أنَّ السَّعادة هي طوع مراد الفرد وتخضع بالكُلِّيَّة لسلطته وإرادته؛ المسألة الثَّانية تتعلَّق بمعنى السَّعادة ومفهومها. وإذا ربط أرسطو سعادة الإنسان وخيره الأسمى بالتَّطوير الأكمل لِمَلَكَاته العقليَّة والنَّفْسيَّة وتحصيل العلوم والمعارف، فإنَّ أبيقور يجعل المعرفة الفلسفيَّة وسيلة مطلوبة لغيرها، لا لذاتها. والحال أنَّ أبيقور يضم هنا صوته إلى صوت فلاسفة الحقبة الهللينيستيَّة الَّذِين أثاروا مسألة أولويَّة العقل العمليّ على العقل النَّظريّ، منتقدًا بشكل منهجيّ أطروحة "المعرفة من أجْلِ المعرفة". إذ إنَّ المعرفة بحدِّ ذاتها لا قيمة لها إلَّا بقدر ما تخدم غاية معياريَّة ـ أخلاقيَّة أعلى منها، وتعلِّمنا، بالتَّالي، كيف ينبغي أنْ نعيش بشكل صحيح.

وعليه، ما عادت سعادة الإنسان القصوى بالنِّسبة إلى أبيقور تكمن في العلم واليقين المعرفيّ، بَلْ في السَّكينة

الدَّاخليَّة والطُّمأنينة النَّفْسيَّة ataraxia، بما تنطويان عليه من متعة التَّحرُّر من الهموم الوجوديَّة، وانعدام الاضطرابات النَّفْسيَّة والآلام الجسديَّة. وإلى معنى قريب من هذا يذهب كارل ماركس بقوله: «إنَّ أبيقور لا يبالي باللَّذَّة ولا باليقين الحسيّ ولا بأيِّ شيء آخر غير حرِّيَّة الرُّوح واستقلاليتها»[1]. ولمَّا كان الوجود الإنسانيّ، حسب الإطيقا الأبيقوريَّة، يَرْشَح خوفًا ومعاناة وهمًّا وألمًا كان هَمُّها الوجوديّ الرَّئيس هو طرد الهَمِّ من الوجود. وفي الحقيقة، ثَمَّة مفاهيم عدة يوردها أبيقور في تعريف السَّعادة من مثل اللَّذَّة والحُرِّيَّة والطُّمأنينة. والحقُّ أنَّ هذه المفاهيم والأحوال هي أقانيم يُغْني كل واحد منها الآخر، ويشرح حقيقة من حقائق السَّعادة ويكشف طيَّة من طيَّاتها. ونظرًا إلى كون السَّعادة مرغوبة ومطلوبة، والمرغوب، بطبيعة الحال، شائق ولذيذ، كان لا بدَّ من التَّطرُّق إلى اللَّذَّة. لذا قلَّما نجد في تاريخ الفكر الأخلاقيّ خطابًا في السَّعادة يخلو من الحديث عن اللَّذَّة. فاللَّذَّة، في مفهومها الأبيقوريّ، لا تُعرَّف إلَّا بضِدِّها كسلب ونفي له، وتحديدًا، كغياب الألم والمعاناة، وَحَدُّها الأقصى هو إزالة كُلِّ هَمٍّ وقلقٍ وألمٍ[2]. وإذ يكدُّ الإنسان في طلب الملذَّات، فإنَّه لا يملأ فراغًا ولا يسد نقصًا فحسب، وإنَّما يزيل الأحاسيس الجسديَّة والنَّفْسيَّة المزعجة والمؤلمة أيضًا. وإذا كانت اللَّذَّة هي الخير الأوَّل الأقرب إلينا والأنسب لطبيعتنا، وهي بداية الحياة السَّعيدة وخاتمتها، ومعيار الخيرات كافة، فإن السَّعادة هي امتلاء الملذَّات واكتمالها. ودرءًا للتَّسفيه وسوء الفهم يسارع أبيقور إلى التَّنبيه على أنَّ «اللَّذَّة المقصودة هنا ليست اللَّذَّة الحسيَّة والدَّنيئة العابرة الخاصَّة بالخلعاء والسُّفهاء، بَلْ اللَّذَّة المرتبطة بالانعتاق من الآلام الجسديَّة واضطرابات النَّفْسِ. فليست جلسات الشَّراب والمجون المتواصلة، والتَّمتُّع بالغلمان والنِّساء، ووجبات الأسماك وغيرها مما تقدِّمه المائدة الفاخرة هي ما يولِّد الحياة السَّعيدة، بَلْ الفكر المتوقِّد المتقصِّي أسباب كُلِّ ما ينبغي اختياره أو تجنُّبه، والطَّارد للآراء المسبِّبة للاضطراب الأخطر في النَّفْسِ. والتَّفكُّر ذاته هو الخير الأعظم وعنه صدرت الفضائل كافة. إذ إنَّه من المستحيل التَّمتُّع بحياة رغيدة من دون تفكُّر وفضيلة وعدل. فلا يمكن أنْ نكون سعداء ما لم نكن حكماء فضلاء، ولن نكون شرفاء وعادلين ما لم نكن سعداء»[3]. إنَّ الفضائل والحياة السَّعيدة ليستا في الواقع إلَّا شيئًا واحدًا لا انفصال بينهما. ويدلُّ ذلك على أنَّ الأبيقوريَّة ليست فلسفة أيِّ لذَّة كانت، على ما يزعم البعض، بقدر ما هي فلسفة الثَّقافة المميَّزة والرَّفيعة للملذَّات. فَرُبَّ ألم تعقبه ملذَّات خير من ألف لذَّة تعقبها معاناة. ومعنى ذلك أنَّ الملذَّات نفسها ينبغي أنْ تجد مبررها أمام محكمة العقل وأنْ تخضع للتَّقييم الأخلاقيّ ومتطلَّبات الاجتماع الإنسانيّ.

يرى أبيقور أنَّ الإنسان يكون تعيسًا إمَّا بسبب الشَّهوات الجامحة أو بسبب الخوف من المجهول أو الاثنين معًا. ولكي ينعم الإنسان بالطُّمأنينة والسَّعادة يتوجَّب عليه أنْ يُتْقِنَ فنَّ التَّغلُّب على المخاوف الَّتي تعتريه وقهر الشَّهوات المتطرِّفة الَّتي تعصف به. وإدراكًا منه بتفاضل الآلام كما الملذَّات وتنوُّعهما يميِّز أبيقور بين آلام الجسد وآلام النَّفْسِ، وبين ملذَّات الجسد وملذَّات النَّفْسِ جاعلًا الأخيرة أعظم وأوسع من الأُولى: «وكما أنَّ الألم النَّفْسيّ أسوأ بكثير من الألم الجسديّ، لأنَّ الجسد يعاني فقط عواصف الحاضر بينما النَّفْس تعاني عواصف الماضي والحاضر والمستقبل معًا، فكذلك تكون الملذَّات النَّفْسِيَّة أدْوَم وأبهج من الملذَّات الجسديَّة»[4]. زد على ذلك أنَّ التَّحرُّر من الاضطرابات النَّفْسيَّة مَهمَّة أكثر تعقيدًا من التَّخلُّص من الآلام الجسديَّة، لأنَّ إزالتها تعتمد بدرجة أكبر على العقل والفهم الصَّحيح. وبعد أنْ يضع أبيقور الملذَّات المعنويَّة في مرتبة أعلى من الملذَّات البدنيَّة يقوم بتقسيم حاجات الإنسان والملذَّات النَّاجمة عن إشباعها إلى ثلاثة أنواع: 1) حاجات وملذَّات طبيعيَّة وضروريَّة من مثل الحاجات الجسديَّة الأساسيَّة الملازمة لجميع البشر الَّتي تحفظ وجودهم وبقاءهم؛ 2) حاجات وملذَّات طبيعيَّة، لكنَّها غير ضروريَّة من مثل الإسراف والتَّفنُّن في كُلِّ ما لذَّ وطاب من الطَّعام الشَّهيّ والشَّراب الهنيّ والمنكح البهيّ واللِّباس المبرقش الغالي؛ 3) حاجات وملذَّات غير طبيعيَّة وغير ضروريَّة من مثل حبّ الجاه والشُّهرة والهَوَس في تمجيد الذَّات كرغبة الفرد في التَّتوُّج بأكاليل الغار، وأنْ تقام له التَّماثيل التَّذكاريَّة. وينبغي للإنسان، على ما يرى أبيقور، أنْ ينأى بنفسه عن النَّوعين الأخيرين من الملذَّات، وأنْ يقتصر على النَّوع الأوَّلِ منها، لأنَّها كافية للحياة الفاضلة والسَّعيدة. لكن السُّؤال الَّذي يطرح نفسه هنا هو: ما السَّبب الكامن وراء حصر أبيقور الحاجات والملذَّات الموصلة إلى السَّعادة في النَّوع الطَّبيعيّ والضَّروريّ منها؟ إجابة أبيقور عن هذا السُّؤال تنطوي على أهمِّيَّة كبيرة لفهم خصوصيَّة نظريته الأخلاقيَّة. يستند أبيقور في إجابته إلى اعتبارين اثنين: الاعتبار الأوَّل، ومفاده

أنَّنا إذا ما أخذنا الرَّغبات في تشكيلتها الكاملة كمًّا ونوعًا، فإنَّها تمتدُّ إلى ما لانهاية، ومن ثَمَّ، لا إمكان لإشباعها فعليًّا من حيث المبدأ. ذلك أنَّ تلبية الرَّغبات اللامتناهية يتطلَّب وقتًا وجهدًا لامتناهيين وهو ما لا يملكه الإنسان. فالفجوة سحيقة والمسافة كبيرة ما بين الرَّغبات والإمكانيات، ومن ثَمَّ، ليس للطَّامع بردم هذه الهُوَّة العميقة سوى الخيبة والسَّراب؛ أمَّا الاعتبار الثَّاني فمفاده أنَّ الفرد الَّذِي يتَّبع هواه يصير، لا محالة، عبدًا للظُّروف ويكف عن أنْ يكون سيد نفسه ومالك زمام أموره، فتتقاذفه أمواج القلق والمعاناة العاتية المتلاطمة من غير أنْ يجد مُسْتَقَرًّا ثابتًا أو برًّا آمنًا ترسو عليه سفن سعادته. ناهيك بوقوع الإنسان السَّاعي إلى إشباعها تحت سيطرة الظُّروف الخارجيَّة ويصبح رهينة عوامل مستقلَّة عن إرادته تأبى الانصياع له. فالفرد اللاهث وراء اقتناص الملذَّات يزجُّ نفسه، من حيث يحتسب أو لا يحتسب، في صدام مع الآخرين، فتستيقظ فيه مشاعر الحسد والضَّغينة وحبِّ الجاه وغيرها من الدَّوافع الهدَّامة أخلاقيًّا. ومن لا يرضى باليسير، فلن يكفيه الكثير. وعلى الضِّدِّ من ذلك، فإنَّ الرَّغبات الطَّبيعيَّة والضَّروريَّة محدودة وسهلة المنال ويمكن إشباعها بيسر. إذ إنَّ الاكتفاء بهذا الحدِّ الأدنى يقي الإنسان صروف الدَّهر وغدر الزَّمان والنِّزاع مع الآخرين. وفي المقابل، يفضي عدم اشباع الحاجات الطَّبيعيَّة والضَّروريَّة إلى الكَدَرِ والمعاناة، وتحديدًا، إلى ذلك النَّوع من المعاناة الَّذِي لا يمكن تبديده بمجرَّد تغيير المزاج الفكريّ. وهذا ما يميِّزها من غيرها من الملذَّات الكماليَّة والمصطنعة. فالإنسان، على سبيل المثال، يستطيع العيش من دون خمر، لكنَّه لا يستطيع العيش من دون ماء. صحيح أنَّ حرمان المدمن السِّكِّير من الخمر قد يتسبَّب له بمعاناةٍ وتوتُّرٍ فظيعين، لكن هذا التَّوتُّر يمكن إزالته عبر الانضباط الذَّاتيّ، وذلك بتطوير رؤية جديدة وموقف مختلف تجاه موضوع هذه الرَّغبة أو تبديله بما هو أجدى وأنفع. أمَّا المعاناة النَّاتجة عن العطش فلا يمكن تبديدها بتهذيب العقل والإرادة. لذا، فإنَّ الحاجة إلى الماء تندرج في خانة الحاجات الطَّبيعيَّة والضَّروريَّة، أمَّا الحاجة إلى الخمر فلا. إنَّ تقييد الملذَّات بالحدِّ الأدنى الطَّبيعيّ والضَّروريّ لا تمثِّل بالنِّسبة إلى أبيقور قاعدة غير مشروطة وواجبًا إلزاميًّا: «نحن لا نسعى إلى تقليص الرَّغبات من أجْلِ أنْ نأكل، على الدَّوام، طعامًا رخيصًا وبسيطًا، بَلْ لكي لا نخشى تناول طعام كهذا»[5]. فالاعتدال الأقرب إلى التَّقشُّف ليس خيرًا بحدِّ ذاته. فهو ذو قيمة وسيليَّة. وتكمن قيمته في تمكين الإنسان من الشُّعور بالطُّمأنينة حَتَّى عندما يضطر إلى الاكتفاء بأقلِّ القليل. وما الاستعداد للإكتفاء، عند اللُّزُوم، بالملذَّات الطَّبيعيَّة والضَّروريَّة إلَّا شرط يضمن استقلاليَّة الفرد عن العالم الخارجيّ ويعزِّز الوئام في العلاقات بين البشر. فالحُرِّيَّة هي أعظم ثمار القناعة. وعلى الرَّغم من احتفاظ التَّصنيف الأبيقوريّ للحاجات بصلاحيته العلميَّة حَتَّى يومنا هذا، ومن رؤيته الصَّائبة للآفات الملازمة لنمط الحياة الاستهلاكيّ من صنميَّة واستلاب، ومخاطرها على الشَّخصيَّة الإنسانيَّة، إلَّا أنَّ ذلك لم يعصمه البتَّة من ارتكاب خطأ واضح تمثَّل في إغفاله الحقيقة القائلة بأنَّ حاجات الإنسان ككائنٍ اجتماعيّ تنطوي على ميل إلى التَّوسُّع والتَّغيُّر الدَّائمين. ناهيك بكون الحدود الفاصلة بين الضَّروريّ والكماليّ هي حدود مرنة ومتغيِّرة تاريخيًّا. فما كان بالأمس كماليًّا قد يغدو اليوم ضروريًّا، وما هو ضروريّ بالمعنى أو بالبعد الاجتماعيّ للكلمة قد يختلف من عصر إلى آخر ومن بيئة إلى أُخرى.

إنَّ التَّحرُّر من ربقة الشَّهوات، على أهمِّيَّته، غير واف بمقصود السَّعادة ما لم يكتمل بتحرير الإنسان من براثن المخاوف الوجوديَّة المصاحبة له. ولنيل هذا الشَّرف المروم يعقد أبيقور آمالًا استثنائيَّة على الفلسفة. فالأخيرة هي القُوَّة الوحيدة المؤهَّلة فعليًّا لإنجاز هذه المَهمَّة. لذا، ليس من قبيل المصادفة أنْ يستهل أبيقور رسالته إلى مينيكيوس والَّتِي يبسط فيها مذهبه الأخلاقيّ بمدح الفلسفة والحثِّ على دراستها: «ليس لأحد في ريعان شبابه أنْ يؤجِّل الاشتغال بالفلسفة، وليس لأحد أنْ يسأم من الاشتغال بها في شيخوخته. فليس هناك سنٌّ غير مناسبة (مبكرة أو متأخِّرة) لصِحَّة النَّفْسِ وعافيتها. ومن يقول إنَّ الوقت لم يحن بعد لمزاولة الفلسفة أو أنَّه قد فات الأوان فهو كمثل من يقول إنَّ الوقت لم يحن بعد ليكون سعيدًا أو أنَّه قد فات الأوان»[6]. فالفلسفة تُنَوِّر الإنسان وتنير معالم طريقه وتشكِّل فضاء سعادته. وكلتاهما مرتبطتان في ما بينهما ارتباطًا وثيقًا: فالسَّلامة النَّفْسيَّة والسَّكينة الدَّاخليَّة اللَّتان تشكِّلان لُبَّ السَّعادة ونواتها تكتسبان بالفلسفة، وفي الوقت نفسه، ليس للفلسفة رسالة أُخرى سوى التَّفكير في ما يؤلِّف سعادتنا. جوفاء هي كلمات ذلك الفيلسوف الَّتِي لا تداوي أيَّ ألم من آلالام الإنسان. إذ إنَّ الفلسفة أكبر من مجموع الآراء والتَّعاليم النَّظريَّة المكوِّنة لها: إنَّها علاج عقليّ

ونمط حياة. وعلى هذا الطَّريق يضع أبيقور الحقيقة العلميَّة والفلسفة الطَّبيعيَّة في خدمة الخير والغاية الأخلاقيَّة. فمن المحال، وفقًا لفيلسوفنا، نيل السَّعادة القصوى واللَّذَّة الخالصة الَّتِي لا تشوبها شائبة من دون دراسة الطَّبيعة وفهم الكون. فالمعرفة عمومًا، والفلسفة خصوصًا، وفقًا لفيلسوفنا، لا قيمة لهما إلَّا بمقدار ما تعلِّماننا الحياة السَّويَّة والسَّعيدة. فالفلسفة بمنزلة العلاج العقليّ والدَّواء الَّذِي يبلسم جراح النَّفْسِ واعتلالها: «كما أنَّه لا خير في الطِّبِّ الَّذِي لا يشفي الأبدان من أسقامها، فكذلك لا خير يرتجى من الفلسفة الَّتِي لا تداوي أمراض النَّفْسِ»[7]. لكن كيف يصل النَّشاط المعرفيّ ـ الفلسفيّ بالإنسان إلى الحياة السَّعيدة؟

وفي الإجابة عن هذا السُّؤال المتوقَّع والمشروع يقوم أبيقور بتقسيم المخاوف الوجوديَّة الأساسيَّة الَّتِي تقضُّ مضاجع البشر وتعكِّر صفو سعادتهم إلى ثلاثة، وهي على التَّوالي: 1) الخوف من الآلهة؛ 2) الخوف من الضَّرورة الطَّبيعيَّة؛ 3) الخوف من الموت. يرى أبيقور أنَّ الخوف من الآلهة ناتج عن تخيُّلات كاذبة مفادها أنَّ الآلهة تتدخَّل في حياة البشر «فتعاقب الأشرار وتلحق الأذى الكبير بهم، وتجازي الصَّالحين الأبرار خيرًا»[8]. فالبشر باختلاقهم صورة للآلهة كقُوَّة عليا شديدة الانتقام والعقاب، إنَّما يضعون أنفسهم في قفص المدَّعى عليهم الأذلاء اللاهثين باستمرار وبكل الوسائل الممكنة إلى استرضائها وتوسُّل شفاعتها. وهذه التَّصوُّرات، على ما يرى أبيقور، هي ضرب من التَّوهُّم يُعَبِّر عن القصور الأخلاقيّ للعوام أنفسهم الَّذِين اعتادوا التَّدَخُّلَ في شؤون الآخرين وتقسيم النَّاس إلى أقرباء وغرباء، صالحين وطالحين، أشرار وأخيار. وبحكمة بليغة يردف فيلسوفنا معلِّقًا على هذه الأباطيل: «لو استجاب الإله لأدعية البشر وصلواتهم لهلكوا جميعًا على بكرة أبيهم لِشِدَّةِ ما يضمرونه، على الدَّوام، من الشَّرَّ بعضهم لبعض»[9]. فالآلهة أسمى وأجَلُّ من أنْ تؤرق نفسها بحكم العالم وإدارة شؤونه. فالخوف من الآلهة لا مبرِّر ولا أساس له، لأنَّها آلهة بالذَّات، ولأنَّ كل ما يجري ويحدث في الكون، إنَّما يجري طبقًا لقوانين داخليَّة محايثة له ومن دون أدنى تدخُّل لأيِّ قُوَّة ماورائيَّة خارجيَّة كائنة من كانت. وعلى الرَّغم من اعتراف أبيقور بوجود الآلهة، إلَّا أنَّه يرفض نظريَّة الخلق الإلهيّ للعالم من عدم (وهي، بالمناسَبة، نظريَّة غريبة تمامًا عن رُوح الفلسفة الإغريقيَّة)، مُنكِرًا معها فكرة القضاء والقدر والعناية الإلهيَّة. فالآلهة ـ كائنات من نوع خاصٍّ جدًّا منزَّهة تمامًا عن ما ينسبه البشر إليها من صفات مذمومة كالحسد والحقد والغضب وما شابه. فهي كائنات خالدة وخيِّرة لا هموم لها ولا تتسبَّب بها للآخرين، تعيش في فضاءات ما بين العوالم شبه حالمة مستمتعة بالملذَّات السَّرمديَّة لامبالية تجاه أفراح البشر وأتراحهم، ولا تتدخَّل في شؤونهم لا خيرًا ولا شرًّا، لا وعدًا ولا وعيدًا، لا ترغيبًا ولا ترهيبًا. والدَّليل على ذلك هو وجود الشَّرِّ في العالم. وبيانه أنَّ ربط الشَّرِّ المتكثِّر في العالم بإرادة الإله ومشيئته، إنَّما يعني واحدًا من أربعة بدائل تتنافى كلها مع مقام الإله وماهيَّته: إمَّا أنَّ الإله يريد استئصال الشَّرِّ، لكنَّه لا يقدر، أو أنَّه قادر على فعل ذلك، لكنَّه لا يريد، أو أنَّه لا يقدر ولا يريد، أو أنَّه يريد ويقدر. فالبديل الأوَّل يجعل الإلٰه حسودًا، وهذا بعيد كل البعد من طبيعة الإلٰه. والبديل الثَّاني يجعله عاجزًا. والبديل الثَّالث يجعله حسودًا وعاجزًا. والبديل الرَّابع الَّذِي يبدو، للوهلة الأُولى، أنَّه البديل الوحيد اللائق بالإلٰه، يشكِّل، فعليًّا، انتقاصًا من مقامه، لأنَّ اهتمام الإله بالعالم الإنسانيّ وتدخُّله في شؤونه وشجونه يمكن تأويله كدليل على نقص وعيب في الإلٰه يُعبِّر عن احتياجه إليه واعتماده عليه. والحقُّ أنَّ الآلهة، على ما يرى أبيقور، غَنِيَّة عن العالمين، وقيُّومة بذاتها، لا بغيرها. ومن الواضح أنَّ حَلَّ أبيقور لمعضلة مصدر الشَّرِّ يتعدَّى البدائل الأربعة المذكورة آنفًا إلى القول بأنَّ الشَّرَّ هو صناعة بشريَّة بامتياز، وإنَّ مسؤوليَّة اجتثاثه من العالم تقع على كاهل الإنسان وحده. فليس للإنسان ما يُعَوِّل عليه إلَّا ذاته.

وبالانتقال إلى الخوف من الضَّرورة الطَّبيعيَّة، فهو الآخر معدوم المعنى ولا مبرِّر له. فالتَّحرُّر من الخوف من الآلهة لا قيمة له ولا طائل منه إذا ما بقي الإنسان عبدًا وأسيرًا للضَّرورة الطَّبيعيَّة. فالخوف من الضَّرورة أسوأ بكثير من الخوف من الآلهة. إذ إنَّ سلطان الضَّرورة لا يستغرق ولا يشمل جميع الأحداث الجارية في الكون والمجتمع. فإلى جانبها ثَمَّة «مساحات» من الحُرِّيَّة وفراغات حيث تتحرَّك الذَّرات بنتيجة الانحراف التِّلقائيّ عن الخطِّ المستقيم. فالفيزياء، وفقًا لـ أبيقور، هي الأساس الأنطولوجيّ والموضوعيّ لحُرِّيَّة الإرادة الَّذِي يجعل الاختيار الأخلاقيّ أمرًا ممكنًا. فالأحداث يقع بعضها بفعل الضَّرورة، وبعضها بفعل المصادفة، فيما يتوقَّف حدوث بعضها الآخر علينا. وما أنْ يرى الحكيم هذه الحقيقة سيفهم أنَّ الضَّرورة لامسؤولة

وليس عليها حرج، وأنَّ المصادفة متقلِّبة لا يُعَوَّل عليها، وأنَّ ما يتوقَّف على إرادتنا، بما هو غير خاضع لأيِّ قوى أُخرى، هو الأمر الوحيد الَّذِي يستحقُّ الثَّناء أو الذَّم[10]. وقد شكَّل هذا الاعتراف الأبيقوريّ بالحُرِّيَّة رفضًا حاسمًا للجبريَّة الدِّينيَّة ولحتميَّة علماء الطَّبيعة على حدٍّ سواء. فلا فرق جوهريًّا، على ما يرى أبيقور، بين الإيمان بالقضاء والقدر الإلهيّ والاعتقاد بحتميَّة الفيزيائيين الصَّارمة. ففي كلا التَّصوُّرين يبدو الإنسان كائنًا ذليلًا عاجزًا لا حول ولا قوة له إمَّا إزاء آلهة جبَّارة تتحكَّم بأدقِّ تفاصيل حياته من المهد إلى اللَّحد أو إزاء قوانين ضروريَّة لا مَحِيدَ عنها حدَّدتها الطَّبيعة. وَلَرُبَّما كان الإيمان بالأساطير والخرافات الشَّائعة عن الآلهة أَقَلَّ ضررًا وأخفَّ وطأةً بالنِّسبة إلى حياة الإنسان من الخضوع للحتميَّة الطَّبيعيَّة والتَّسليم بها، لأنَّ الأسطورة تمنحنا الأمل في إمكانيَّة استدرار عطف الآلهة بإجلالنا لها، في حين يتعذَّر استمالة قوانين الطَّبيعة الصَّمَّاء. ويجد التَّغلُّب على المخاوف من الآلهة ومن الضَّرورة الطَّبيعيَّة ضمانته في تجاوز الخوف من الموت الَّذِي يعدُّه النَّاس أفظع الشُّرور رهبَةً. فلا شيء مخيف في الحياة لمن فهم حقًّا أنَّه لا شيء مخيف في اللاحياة. فالموت بالنِّسبة إلى الإنسان هو لا شيء. ويُعَدُّ الخوف ذاته من الموت ضربًا من أخطر ضروب العبث لا لكونه لا يمنح الإنسان أيَّ حصانة منه فحسب، بَلْ لأنَّه يُنَغِّص عليه عيشه ويفسد حياته أيضًا. لذا، ينبغي للإنسان ألَّا يهاب الموت وكأنَّه شرٌّ، لكن، وفي الوقت عينه، ينبغي له ألَّا يسعى إليه ويقع عليه وكأنَّه خيرٌ، لأنَّ ذلك عائد إلى كون الموت لا علاقة له البتَّة بالحياة الإنسانيَّة لا من قريب ولا من بعيد. ورُبَّ معترض يقول إنَّ الخوف ليس من الموت نفسه، بَلْ من فكرة إقباله المحتوم عينها. وعلى هذه الفكرة المضحِكة يردُّ أبيقور قائلًا إنْ لم يكن الموت بذاته مخيفًا، فلماذا نخاف من فكرة وقوعه؟!!! فلا حياة مع الموت، ولا موت مع الحياة. وبيانه أنَّه لما نكون أحياء وموجودين لا يكون الموت موجودًا، وعندما يقع الموت لا نكون نحن موجودين. وهكذا، فالموت ليس موجودًا لا للأحياء ولا للأموات. إذ إنَّه بالنِّسبة إلى الأحياء غير موجود، وبالنِّسبة إلى الموتى فَهُمْ أنفسهم غير موجودين[11]. ومن هنا لا معنى أيضًا للقلق الَّذِي يساور الفرد حول الموت وما سيحدث بعده. والأصل في ذلك إنَّما مردُّه إلى كون الموت يفترض بالضَّرورة انعدام الإحساسات. وكل ما هو جيد وسَيِّئ، ملذ ومؤلم يكمن في الإحساسات. ولَمَّا كانت النَّفْسُ من طبيعة ماديَّة ـ جسمانيَّة تتكوَّن من جزيئات دقيقة منتشرة في جميع أنحاء الجسم، وتشبه النَّسيم المشوب بالدفء، كان من اللامعقول أنْ نتوقَّع لها مصيرًا منفصلًا ومغايرًا لمصير الجسد. فمع موت الأخير تموت النَّفْسُ أيضًا، وتتلاشى قُوَّتها وقدرتها على الإحساس.

بَيْدَ أنَّ التَّحرُّر من المخاوف الوجوديَّة، والإفلات من قبضة المسرَّات والرَّغبات الكماليَّة يفترضان، بدورهما، تجنُّب العالم الخارجيّ وعدم الانغماس في متاهات الحياة الاجتماعيَّة. إذ إنَّ أفضل من يُحْسِن التَّعامل مع الظُّروف الخارجيَّة هو الَّذِي يعمل ما هو ممكن مع القريبين منه، ويستنكف، على الأقَلِّ، عن عمل ما هو ممنوع لغير المعادين، وحيث يكون حَتَّى ذلك مستحيلًا، فعليه أنْ يبتعد ويتنحَّى جانبًا عمَّا لا يمكن أو يستحيل فعله بقدر ما يكون ذلك مفيدًا[12]. يعكس هذا القول كُنْه آراء أبيقور في العلاقات الإنسانيَّة الَّتِي يميِّز فيها بين مستويين مختلفين جوهريًّا: أدنى وأعلى. ويمكن تسمية الأوَّل منهما بالمستوى العقديّ الاجتماعيّ، والمستوى الثَّاني بالمستوى الصَّداقيّ. وبما أنَّ الأفراد معرَّضون للغواية والإغراء، فإنَّ التَّحدِّي الأبرز الَّذِي ينتصب أمامهم هو إطفاء شرارة عدائهم المتبادل ونزع فتيله. وتحقيق ذلك في المجتمع إنَّما يجري عبر العقد الاجتماعيّ المبرَم بين الأفراد على قاعدة مبادئ العدالة الطَّبيعيَّة. فالعدالة مدعوَّة إلى تنظيم العلاقة بين البشر على نحو يمنع الخصام والتَّنازع بينهم. هذا العقد هو اتِّفاق يَتِمُّ إبرامه في سيرورة التَّفاعل المتبادل بين البشر وينصُّ على عدم إلحاق الأذى أو التَّعرُّض له. وتوجد العدالة في صورة قوانين وعادات وآداب تتغيَّر تبعًا لاختلاف الزَّمان والمكان والظُّروف. أمَّا التَّعريف الأعمُّ للعدالة فهو المنفعة المتبادلة في تعاملات البشر وعلاقاتهم. وهذا يفترض تنوُّع تجلِّياتها العيانيَّة. وكما أنَّ مضمون العدالة نسبيّ، فكذلك هو مقامها القيميّ. وبقدر ما يؤكِّد أبيقور أهَمِّيَّة احترام القوانين والعادات الاجتماعيَّة نراه يشدِّد أيضًا على ضرورة الحفاظ على مسافة معيَّنة منها. ولكي لا يقع الفرد تحت سيطرة الأعراف والعادات والتَّقاليد الاجتماعيَّة أو تحت تأثير الأشخاص والمؤسَّسات الموجين بحراستها، ينبغي له ألَّا يتجاوز في سلوكه الاجتماعيّ حدود الضَّرورة والولاء الظَّاهريّ. ولتحقيق ذلك، يجب التَّعامل مع معايير العدالة بطريقة وظيفيَّة ـ عمليَّة محض، مع الأخذ بالاعتبار أنَّ لا شيء مقدَّس أو مؤلَّه فيها. لذا، ينبغي التزامها والعمل بها لا

لذاتها، بَلْ لتجنُّب العواقب الوخيمة المترتِّبة على مخالفتها. ولئن كان أبيقور مسايرًا للمجتمع، فإنَّه ليس أسيرًا له ولا هو مُتيَّم به. ومع ذلك، فإنَّ فيلسوفنا يعلم علم اليقين أنَّ الإنسان، مهما تقشَّف وتعفَّف، واقع لا محالة في حبائل بيئته وحاجاته. لذا يرى أبيقور أنَّ الالتزامات العقديَّة ـ التَّوافقيَّة ليست سوى العتبة الاجتماعيَّة الدُّنيا للملذَّات، مثلما تُشكِّل القدرة على الاكتفاء بالحد الأدنى الضَّروريّ من الملذَّات البدنيَّة عتبتها الطَّبيعيَّة الدُّنيا. وإذا ما أخذنا بالاعتبار أنَّ البشر يؤذون بعضهم بعضًا إمَّا بسبب الكراهية أو الحسد أو الازدراء، فإنَّه يمكن رسم العتبة الدُّنيا لالتزامات الفرد تجاه المجتمع على النَّحو الآتي: «لا تكره، لا تحسد، لا تحتقر». إنَّ العلاقة الوحيدة الَّتِي لا تحمل في طياتها أيَّ استلاب وخطر على الفرد هي الصَّداقة. فالأخيرة جديرة بأسمى آيات التَّقدير حسب معيار المنفعة ومعيار الأمان الوجوديّ. هذا فضلًا عن كونها ثمينة القيمة بحدِّ ذاتها. فالصَّداقة هي أعظم النِّعم الَّتِي يمكن أنْ تمنحها الحكمة لسعادة البشر. فالحكيم لا يتخلَّى عن صديقه أبدًا، بَلْ قد يبذل حياته فداءً له إذا ما اقتضت الضَّرورة ذلك[13]. قد يبدو، للوهلة الأُولى، أنَّ جعل الصَّداقة قيمة لامشروطة يتناقض بوضوح مع المثال الأبيقوريّ للفرد القيُّوم المكتفي بذاته. ومنعًا لهذا الالتباس يقدِّم فيلسوفنا الحجتين الآتيتين: أوَّلًا، إنَّ الصَّداقة هي تلك العلاقة الَّتِي يقيمها الفرد مع الآخرين بملء إرادته واختياره. فهي تعتمد كُلِّيًّا على الفرد نفسه، وبهذا المعنى لا تتعارض مع مثال الحُرِّيَّة السَّلبيَّة؛ ثانيًا، إنَّ الأُسس السَّببيَّة للصَّداقة متأصِّلة في الفرد نفسه ومرتبطة مباشرة بجهوده للخلاص من القلق النَّفْسيّ والآلام الجسديَّة. فالموضوع الوحيد الَّذِي لا يمكن أنْ يوجد خارج إطار التَّواصل الصَّداقيّ والَّذِي لأجله، في نهاية المطاف، وجِدَت الصَّداقة لا ـ هو مزاولة الفلسفة والاشتغال بها. وكما أنَّ السَّعادة مستحيلة من دون التَّأمُّل الفلسفيّ، فكذلك التَّأمُّل الفلسفيّ مستحيل، بدوره، من دون الصَّداقة. علاوة على ذلك، ينبغي أنْ نذكر أنَّ الصَّداقة مقتصرة على السَّعادة النِّسبيَّة الدُّنيا فقط. فالسَّعادة نوعان: عُليا ودنيا. الأُولى ثابتة ومساويةٌ هي ملذَّاتها لِذَاتها دائمًا وأبدًا، فلا يمكن مضاعفتها، والثَّانية تقبل الزِّيادة والنُّقصان في الملذَّات. النَّوع الأوَّل خاصٌّ بالآلهة، والنَّوع الثَّاني خاصٌّ بالبشر. ما للآلهة للآلهة، وما للبشر للبشر. فالآلهة مكتفية ذاتيًّا، ومن ثَـمَّ، لا تحتاج إلى الصَّداقة أصلًا مثلما لا تحتاج إلى أيِّ شيء آخر. أمَّا البشر، وبخلاف الآلهة، فإنَّهم مدعوون إلى الحفاظ على سعادتهم ومضاعفتها باستمرار حَتَّى وإنْ بلغوا أعلى مراتبها، لأنَّها ناقصة أصلًا. وفي هذه المساعي الدَّؤوبة تؤدِّي الصَّداقة دورًا لا غنى عنه. ففي ظروفنا المحدودة، على ما يقول أبيقور، الصَّداقة هي أضمن الأمور قاطبة[14]. إنَّ درجتيْ مثال السَّعادة في النَّسق الأخلاقيّ الأبيقوريّ ليستا إلَّا شكلًا مميَّزًا لتأسيس لانهائيَّة التَّطوير الذَّاتيّ الأخلاقيّ للشَّخصيَّة الإنسانيَّة.

د. علي صغير
كاتب وباحث لبناني

الهوامش

(1) كارل ماركس وفريدريك إنجلز: المؤلَّفات الكاملة. المجلَّد 40. الطَّبعة الثَّانية. موسكو. دار بوليتيشسكايا ليتيراتورا. 1975. ص 67. (باللُّغة الرُّوسيَّة).

(2) ديوجين اللائرتسي: حياة الفلاسفة المشهورين وتعاليمهم وأقوالهم المأثورة. موسكو. دار ميسل. الطَّبعة الثَّانية. 1986. ص 404. (باللُّغة الرُّوسيَّة).

(3) المصدر نفسه. ص 404–405.

(4) المصدر نفسه. ص 406.

(5) ماديو اليونان القديمة: مجموعة نصوص لهيراقليطس وديموقريطس وأبيقور. موسكو. دار بوليتيشيسكايا ليتيراتورا. 1955. ص 229. (باللُّغة الرُّوسيَّة).

(6) ديوجين اللائرتسي. مصدر سابق. ص 402.

(7) لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء. المجلَّد الثَّاني. موسكو. 1947. ص 641. (باللُّغة الرُّوسيَّة).

(8) ديوجين اللائرتسي. ص 402.

(9) ماديو اليونان القديمة. ص 233.

(10) ديوجين اللائرتسي. ص 405.

(11) المصدر نفسه. ص 403.

(12) المصدر نفسه. ص 411.

(13) المصدر نفسه. ص 401.

(14) المصدر نفسه. ص 409.