

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



PT 40-10% Khazaj

أعلام الفلسفة

26/5/45

(C)

242

الفلسفة الرواقية

نور كريم المعمار
Intellectual_revolution

تأليف

الدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

ALIBULO
التسوية
مكتبة النايف والترجمة والنشر
١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م

45-39141 February 21, 1947 11/11/47

أهدى هذا الكتاب

إلى باريس

مدينة الفكر والعرفان

تقديم

هذا هو الكتاب الثاني من سلسلة « أعلام الفلسفة » التي شرعت في إصدارها منذ بضع سنين ، وقد افتتحها بكتاب عن « ديكارت » ظهر سنة ١٩٤٢ .

و « الفلسفة الرواقية » التي أقدمها اليوم لقراء العربية بحث جديد في لغتنا : فإن العرب إذا كانوا قد عرفوا مشاهير فلاسفة اليونان — لا سيما سقراط وأفلاطون وأرسطو — وترجموا لهم ، ونسبوا أحيانا إلى بعضهم أقوالا وكتبها ليست لهم ، فإنهم مع ذلك يكادون يجهلون مذهب الرواقين ، وقليلون منهم يذكرون أسماءهم ، والأكثر لا يتعرضون لفلاسفة الرواق إلا تلميحا . وأما المتأخرون من كتاب العربية الذين كتبوا في تاريخ الفلسفة اليونانية فإنهم على قلة عددهم لم يوردوا عن الرواقية في الأغلب إلا فصلا أو بعض فصل ، أو شذرات لا تكفي القارئ الذي يريد معرفة الفلسفة الرواقية على حقيقتها . فاذا كانت البحوث التي تعالج فيلسوفا بعينه أو تتناول مذهبا خاصا قليلة العدد جداً في لغتنا — كما هو معلوم — فلعل هذا الكتاب يعين الباحثين والمضطلمين بشئون التعليم على أن يسدوا ثلمة ظاهرة في دراسة الفلسفة وتاريخها في العالم العربي .

وأود أن أنبه القارئ إلى أن الرواقية ، كأكثر المذاهب الفلسفية اليونانية بعد أرسطو ، هي فلسفة قامت كي تسد حاجة عملية قبل أن تستجيب لرغبة في المعرفة النظرية . وفلسفة من هذا القبيل ، ظهرت في مثل الظروف التي أحاطت بالرواقية ، ينبغي ألا ندهش إذا وجدنا شطراً كبيراً منها وكأنا قد وضع حسب تقوية للدعائم الأساسية وربطاً للأركان الأصلية بعضها ببعض ، حتى يكون من البناء كله مذهب متجانس متناسق . ويحيل إلى أننا إذا حرصنا على أن نقدر الرواقية تقديراً معقولاً ، وأردنا أن نفهم المبادئ التي هدت أصحاب الرواق في تأسيس مذهبهم ، لزمنا أن نميز في تلك الفلسفة بين المسائل الأصلية التي كانت تشغل بال أصحابها حقاً ، وبين ما كان منها دخيلاً وكأنا قبلوه لسد فراغ ، أو « ملأ خانة » كما نقول اليوم في لغتنا ... ولكن تلك مهمة ليست في الحق يسيرة . فإنا نكاد نحاول أداءها حتى نجد أنفسنا في واد تكثر فيه الفروض والآراء والميول والاهواء . ولكننا نحسب مع ذلك أن مثل تلك المحاولة — وإن شئت فقل « المجازفة » — هي أمر ضروري في كل تفسير عميق لعمل من الأعمال البشرية : فمن المؤكد أننا إذا التزمنا الأخذ بالظاهر أو بما يسمى « بالأمر الواقع » أو « الحقيقة الموضوعية » ، كان حظنا من الخطأ قليلاً . ولكننا في الوقت نفسه قد نفوت على أنفسنا كل احتمال لمعرفة الأشياء معرفة غير سطحية ، ونضيّع كل فرصة للنفوذ إلى بواطن الأمور .

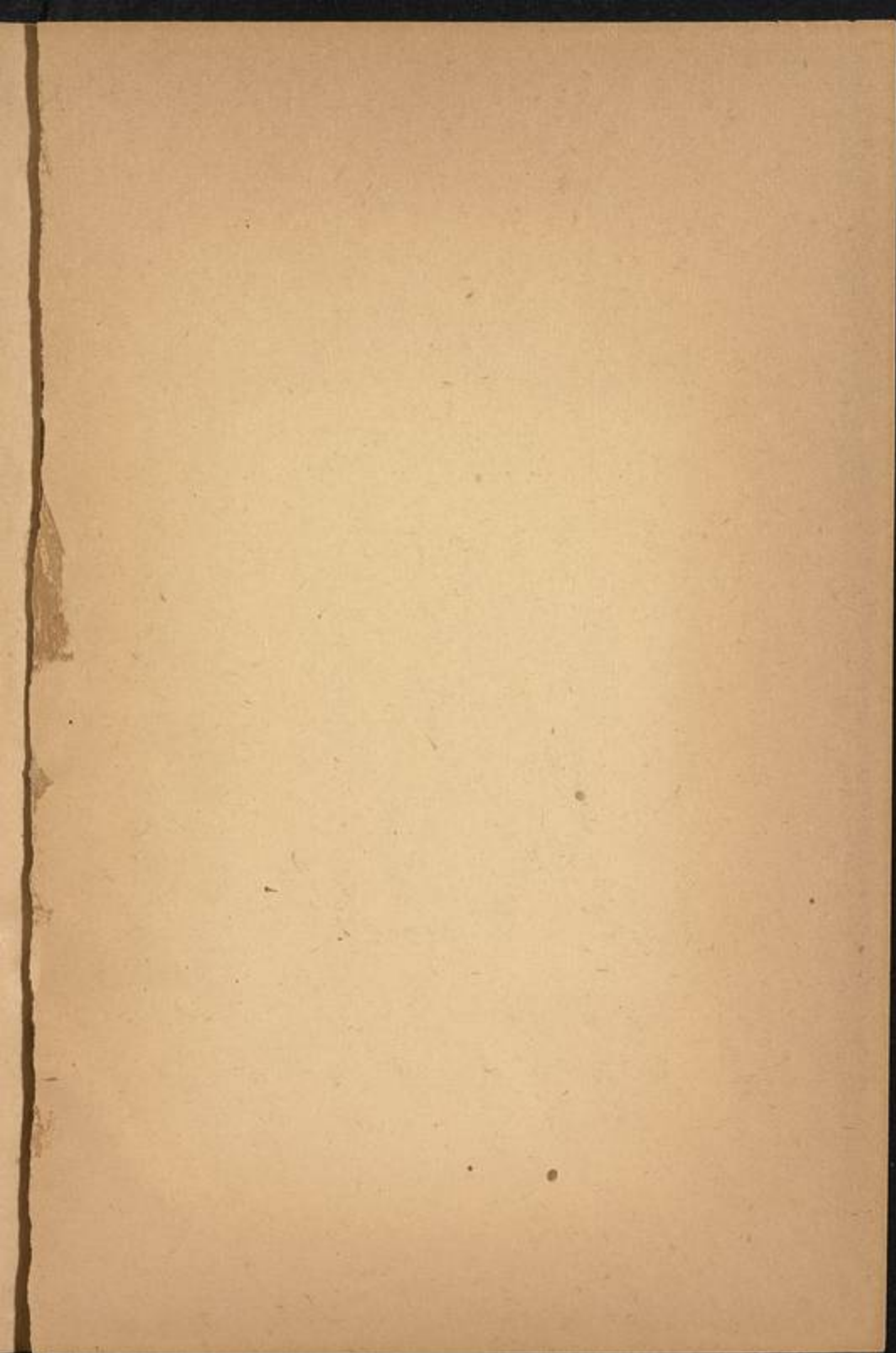
حاولت إذن في هذا الكتاب أن أبسط العناصر الرئيسية في فلسفة الرواق ، كما استخلصتها من المصادر المتفرقة التي يستطاع الرجوع إليها في اللغات الأوروبية قديمة وحديثة ، كما حاولت أن أتعب ما خلفته تلك

الفلسفة من آثار عميقة في المذاهب والمعتقدات الإنسانية مدى قرون . وفي ذلك كله لم أحجم عن تأويل الرواقية كما بدت لي بعد الدرس والتأمل ، ولم أعرض عن فرض الفروض حيث تموزنا المادة اليقينية . ووضع الكتاب وترتيب أبوابه واختيار موضوعاته على نحو ما فعلت هو أيضا ضرب من التأويل .

وقد بذلت في هذا البحث غاية جهدي : شرعت فيه أثناء دراساتي بجامعة باريس منذ أكثر من عشر سنوات ، وكتبت أكثر أبوابه إبان اشتغالي بإعداد رسالة الدكتوراه ، وأتممت بعض فصوله في أوقات الفراغ من إجازاتي الصيفية في بعض البلاد الأوروبية . وأحب أن أسجل أني مدين بالكثير مما استطعت أن أقوم به من تحقيق علمي لثلاث من دور الكتب الباريسية : المكتبة الأهلية ، ومكتبة السربون ، ومكتبة « سانت چنثيف » . فهو أثر من حياة الدرس والجد في مدينة الفكر والعرفان التي يسعدني اليوم أن أهدي إليها هذا الكتاب .

عثمان أمين

القاهرة في أكتوبر ١٩٤٤



الباب الاول
الرواقية والرواقيون

مقدمة

١ - الفكر اليونانى قبل الرواقية :

١ - كان البحث فى المادة الأولى أهم ما نظر فيه فلاسفة اليونان قبل سقراط . وهذه المادة الأصلية التى تكونت الأشياء منها وضعوها أولاً جوهرأ واحداً يشمل جميع الموجودات ويبقى بعينه مهما اعتراه من تغير أو تحول . ثم سادت بعدُ فكرة أخرى ذهبت إلى أن المادة مركبة من كترةٍ من الأجسام العنصرية قد امتزج بعضها ببعض امتزاجاً متفاوتاً . وأفضت هذه الفكرة ، ممثلةً فى مذهب « لورقيس » ومذهب « ديموقريطس » ، إلى النظرية الذرية أو نظرية الجزء التى هى أكل صورة لفلسفة المادة (١) .

ولكن نظرية جديدة قامت فكان الفوز حليفها : كان لابد للفلسفة أن تدرك أن الجوهر الصحيح للأشياء ليس هو المادة ، بل هو مبدأ من نوع آخر : هو مبدأ « الفعل » و « الكيفية » و « الكمال » . وقد كان « فيثاغورس » أول من اهتدى إلى تلك النظرية ، ولكن كان انتصارها بفضل ما بذل أفلاطون من جهود روحية باقية : رأى أفلاطون أن الأشياء المادية ليس لها فى ذاتها وجود حقيقى ، وإنما الذى له الوجود الحقيقى هو « المثال » الذى ينتظم ، فوق العالم الحسى المساق فى تيار الصيرورة ، عالم المقولات الخالدة والماهيات الكاملة والحقائق الثابتة .

(١) انظر التفصيل الوافى عند الأستاذ يوسف كرم فى كتابه : « تاريخ الفلسفة اليونانية » . القاهرة ١٩٣٦ ص ٩ بع .

ثم جاء أرسطو فاستطاع أن يفتتح من جميع التيارات الفكرية السابقة،
وقدم للإنسانية نموذجاً للنظر الفلسفي السليم؛ وبلغت الفلسفة اليونانية أوجها
في مذهبه المحكم البنين : أقام أرسطو فلسفته على دراسة الطبيعة دراسة
استقصاء واستيعاب وتغلغل إلى بواطن الأمور؛ وما كان أمرع ما بدا له
أن التأمل الفلسفي لا ينبغي له أن يتخلى عن هذا العالم إلى عالم آخر قد
يستهدف فيه إلى انقطاع الصلة بينه وبين الواقع الحاصل، ورأى أن مهمة
الفلسفة أن تفهم العالم الواقعي فهماً عميقاً : بدأ لأرسطو عندئذ أن المادة
أشبه بغلاف يجب فضله للوصول إلى لب الوجود؛ ورأى أن مبدأ « التكيفية »
و « الكمال » ، بدلاً من أن يوضع في عالم منفرد، أو أن يفرض كشيء
مستقل عن الأشياء، هو أخرى أن يدرك كبدأ باطنى كامن في الأشياء :
فهو الذى يمنحها الحركة والحياة، وهو « المثال » الصحيح الفعال، المثال
الحاضر الشاهد المنطوى في الأشياء نفسها . ومن هذه الوجهة استطاع
أرسطو أن يقدم حلاً جديداً للمشكلة القديمة، مشكلة اتحاد النفس بالبدن،
فاعتبر النفس « صورة » مدبرة، تصور المادة وتقيمها في جسم حى . ومن
هذه الوجهة أيضاً استطاع أن يقر تلك النزعة العامة، نزعة الموجودات
إلى الكمال، ولكنه اعترف أن الكمال الأعلى إنما يعدو العالم الواقع .
فالفلسفة الأرسطاطالية - التى هى فلسفة الكون - تأخذ بعنصر من
عناصر التنزيه : إذ الكون والموجودات كلها عند أرسطو معلقة على الفعل
المحض، فعمل الفكر الذى يفكر فى ذاته فوق العالم، ويحميا منذ الأزل
فى سعادة . وإذن ففلسفة أرسطو ما برحت مؤيدة للآراء اليونانية الأصيلة .
ولما انقضى العالم القديم، كان من آثار أرسطو، فى القرون الوسطى،
ذلك البناء الهائل ببناء الفلسفتين المسيحية والإسلامية . وعلى الرغم مما

وَجَّهَ إلى المذهب الأرسطاطالى من طعنات أوائل العصر الحديث ، بقى المذهبُ جزءاً أساسياً فى فلسفتى « لَيْبِنِيزْ » و « هِيجل » الألمانين ، وما برح أثره قائماً عند فلاسفة العصر الحاضر (١) .

وكان الفلسفة اليونانية بعد أرسطو قد أنهكها ذلك المجهود الجبار الذى بذلته فى صعودها على مرعاة الفكر ، فأخذت حيناً من الدهر فى النزول من الذروة الشاهقة التى كان أصحابها قد حملوها إليها واشتقت لنفسها طريقاً أخرى . ولعل هذا الاتجاه الجديد كان مرجعه إلى تبدل الظروف السياسية : كانت بلاد اليونان قد فقدت حريتها ، وأضعفتها حروب « الپيلوپونيز » ، وأضحت تابعة لمقدونيا ، وكادت تقع تحت سيطرة الرومان . ولقد كانت فلسفة المثل « بذت الحرية » كما قيل : فإن صراع اليونان من أجل استقلالها ، وفوزها على الفرس ، قد سبق مولد سقراط ببضع سنين ؛ وكانت فلسفة المثل الأفلاطونية بمثابة التعبير الرائع عن روح الحرية التى فاح عبرها لأول مرة على ربوع العالم ؛ فلما ضاعت الحرية طوى الفكر جناحيه ، وقامت فلسفات جديدة فقصرت نظرتها على العالم الحسى عالم الشهادة ، ولم تحفل إلا بالمبادئ الجسمانية ، ولكنها عنيت رغم ذلك بالسلوك الإنسانى ، فأرادت أن تكفل للإنسان ملاذاً فى الضراء وحين البأس ؛ وخالفت النظرية الأفلاطونية التى تجعل من تأمل « المثل » العالى مقصد الحياة البشرية ، وأرادت أن تقدم للناس من الخبرات ما يدخل فى الطبيعة ويكون فى متناول الناس أجمعين . وهكذا أخذت تذيع مبادئ أخلاقيات عامة جديدة ، وكان مما أعان على ذبوعها اختلاط الأمم واتصال الشعوب ، ذلك الاتصال الذى تم عقب فتوحات الإسكندر الأكبر .

على أن الفلسفة الأخلاقية لم تكن بحاجة إلى الانتظار طول ذلك الزمان لكي تنهض معارضة المذهب المثالي : فالمدرسة « الكسلبية » والمدرسة القورينائية — وكان على رأسها « أنطستانس » و « أرسطوبوس » وهما من تلامذة سقراط — قد سبقتا إلى رفض المثل ، بل إلى رفض النظر العقلي بأسره ، وإلى ردّ الفلسفة كلها إلى البحث في الأخلاق والسلوك ؛ فرأى الكليون الخير الأعلى في « المجهود » ورآه القورينائيون في « اللذة » . ولكن أرسطو حين اتخذ « المثالية » (الإيديالزم) مذهباً شاملاً ينطبق على جميع حقائق الكون ، حدث ردّ فعل قوي تجلّى في نظريات تامة ضافية ، فأصبح المذهب القورينائي مذهباً أبيقور ، وأضحى المذهب الكليبي مذهب الرواقيين .

٢ — و « الرواقية » لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التي أنشأها « زينون » الكتيوي بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد . ويُطلق على أنصار تلك المدرسة اسم « الرواقيين » أو « أصحاب الرواق » أو « أهل المظال »^(١) ، نسبة إلى « الرواق المنقوش » (ستوا پويكيلى) (στόα ποικιλη) الذي كانت أعمدته مزدانة بنقوش من ريشة الرسام « بوليغنوط »^(٢) ؛ وبذلك الرواق كانت تلقى المحاضرات الفلسفية في ذلك العهد^(٣) .

(١) المهرستاني : « الملل والنحل » . طبع Cureton ص ٢٥٣ .

(٢) بوليغنوط رسام يوناني ، عاش أوائل القرن الخامس قبل الميلاد . ولد بجزيرة طرسوس وعاش في أثينا ، ونقش رسوماً كثيرة في غيرها من المدن اليونانية (ديوجانس اللايرسي : « حياة الفلاسفة » — ٧ : ٣٨ ، مع Diogène Laerce) .

Vie des philosophes, VII, 38.)

(٣) ومع ذلك يظهر من رواية ديوجانس اللايرسي أن « زينون » كان يعلم تلاميذه ماشياً كالمشائين (ديوجانس اللايرسي : « حياة الفلاسفة » — ٧ : ٥) .

والرواقية القديمة معاصرة للأبيقورية . وترجع نشأة المدرسة إذن إلى أوائل العصر الموسوم بالعصر الإسكندري ، وهو ذلك العصر الذي ازدهرت فيه الثقافة بمدينة الإسكندرية ، حين طبقت المدينة المصرية الجامعية آفاق العالم القديم شهرة ونفوذاً^(١) . وقد تميز ذلك العصر الإسكندري بخصائص قد نجد كثيراً منها في المذهب الرواق نفسه . وأهم هذه الخصائص ميل الناس إلى الاستكثار من المعارف وسعة الاطلاع ، وغلبة الاهتمام بالشئون العملية على الشئون النظرية الصرفة ، وتسلب الأنظار الدينية والأخلاقية على الأنظار العقلية والعلمية .

والرواقية ليست مذهباً فلسفياً فحسب ، وإنما هي كذلك وقبل كل شيء أخلاق ودين . ولعل أظهر طابع يميز الرواقية هو نزعتها الإرادية ، التي جعلتها تطرح « المثالية » اطراحاً دون تردد أو إحجام ؛ فالثلل أو الكليات عندها ليس لها حقيقة في العيان ؛ فليست موجودة خارج الأشياء ، كحالتها عند أفلاطون ، ولا هي موجودة في الأشياء ، كحالتها عند أرسطو ، وإنما التثل والصور عند أصحاب الرواق مجردات ذهنية ، ولا يقابلها شيء في عالم الواقع العيني .

والرواقية ، وإن كانت قد قامت على أرض يونانية ، لا نستطيع اعتبارها من ثمار الفكر اليوناني وحده ، والأرجح أن تكون فلسفتها ثمرة للاتصال الثقافي بين الشرق والغرب^(٢) ، ذلك الاتصال المشهور الذي نشأ على أثر فتوح الإسكندر ؛ أضف إلى هذا أن أغلب أنصار الرواقية هم من الشرقيين أو يرجع أصلهم إلى أقطار ومدن شرقية كقبرص وصيداء .

(١) راجع مقالا لنا تحت عنوان : « لحظة إلى مجد الإسكندرية » في « صحيفة الجامعة المصرية » ، العدد السادس ، القاهرة سنة ١٩٣١ ص ٦٣ .

(٢) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 28.

ب — مكانة الرواقية وآثارها :

١ — قد يبدو لمن يدرس الرواقية في تفاصيلها أنها فلسفة لم تأت إلا بالقليل من العناصر المبتكرة . فأكثر ما دعت إليه مدرسة زينون من تعاليم قد يبدو أنها استقتته إما من نظريات هيرقليطس القديمة ، وإما من آراء الكليبيين ، أو من نظريات أرسطو وأتباعه . لكن حكمنا على الرواقية يتغير من غير شك إذا نظرنا لا إلى ما سبقها بل إلى ما تلاها . ولم يبلغ من قال بأن الفلاسفة المحدثين — ولا سيما ديكارت وليبنيز — مدينون لكروسپوس وخلفائه بمثل ما يدينون به للفلسفة الأرسطاطاليسية^(١) .

والحق أن للرواقيين في تاريخ الفلسفة شأنًا خليقًا أن لا يستهان به . وقد استطاع بعض الباحثين المحدثين أن يوازن بين أثرهم في أفكار الإنسانية وبين أثر أرسطو والمشائين . ونحن من جانبنا نقر تلك الموازنة ، ونعتقد أن لا ضير على الرواقيين منها ، فقد أدانا هذا البحث إلى أن نتبين أن لأهل الرواق في تاريخ الفكر منزلة وطيدة ، وأنهم قد يزاحمون جماعة المشائين ، وقد يسودونهم في كثير من المسائل ذات الخطر . وبهذا الصدد قال « رُدِّييه » : « إذا كان أرسطو يعتبر العلم الأول — كما قيل — فإن أكبر أثره لا يعدو مجال المنطق والفلسفة النظرية . أما من ناحية الأخلاق والفلسفة العملية بوجه عام فيحقق القول بأن الإنسانية الفكرة إنما عاشت على المذهب الرواق حتى أدركت المسيحية ، ولبثت تتغذى منه بعدها حقبة من الزمان »^(٢) . وكتب ماهاق : « ينبغي أن يبين للملأ أن أعظم تراث

Albert Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, (١)
2e. éd. Paris 1932, p. 175.

G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, 1926, p. 219. (٢)

عملي خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن نخامة أفلاطون ، ولا سعة علم أرسطو ، بل نجده في المذهبين العمليين مذهبي زينون وأبيقور ، كما نجده في تشكك بيرون : فكل رجل في وقتنا الحاضر هو إما رواقى وإما أبيقورى وإما متشكك^(١) . وليست الرواقية بحاجة إلى تقييد بعد الذى صاغه لها « مُنْتَسِكِيو » من قبل في بليخ العبارة إذ قال في كتابه « روح القوانين » : « استطاعت الرواقية وحدها أن تربي مواطنين أحراراً ، وأن تنشئ رجالاً عظاماً ، وأن تخرج أباطرة كباراً ! »^(٢)

٢ — قامت الفلسفة الرواقية في بلاد اليونان قبل ميلاد المسيح بثلاثة قرون ، وسرعان ما بلغت من الشهرة حظاً لا يقل عما بلغه أشهر المذاهب الفلسفية . فبينما نجد سائر المدارس القديمة قد انقرضت عقبها بعد موت مؤسسها ، وإن اختلف زمن اندثارها طولاً وقصراً ، إذا بالمدرسة الرواقية تقوم قوية ، فتسير فتية ، وتعمر طويلاً ، فلا ينقطع عنها سيل الدعاة والأنصار مدى قرون . نعم قد انبرى لها هنا وهناك من حين إلى حين خصوم أشداء يناصبونها العدا ، فقامت الحرب سجالاتاً بينها وبين أنصار « الأكاديمية » وأنصار « الأبيقورية » ؛ إلا أنها استطاعت — رغم تواتر الطعنات عليها — أن تغالب جميع المصاعب وأن تقتحم طريقها مؤيدة مظفرة .

ولم يقتصر نفوذ الرواقية على العالم القديم أيام شيوخها الأولين — زينون و « كليانتس » و « كروسبوس » — بل جاوزه إلى العالم الرومانى ، وكان ممن عمل على نشرها فيه « شيشرون » الخطيب والمحامى

Mahaffy, *Greek life and thought*, Intr. p. XXXVII, XXXVIII. (١)

Montesquieu, *Esprit des Loix*, t. 24, ch. 10. (٢)

الرومانى الذائع الصيت ؛ واعتنق مبادئ الرواقية بعد طائفة من فلاسفة رومة أشهرهم « سينكا » و « أبكتيتوس » و « مرقس أوريليوس » ، فرفعوا لواء المذهب وأيدوا سلطانه . وكان للرواقية آثار لا تنكر فى التشريع الرومانى .

وانتشرت فلسفة الرواق إبان القرون الأولى للمسيحية ، وتردد صداها فى الشرق أيضاً : فإننا إذا درسنا « أفلوطين » الفيلسوف الإسكندرانى ، وجدناه قد استقى الكثير من آرائه المتصلة بعالم الحس من الطبيعيات الرواقية ومن الآراء الفلكية والطبيعية فى كتاب « طيماوس » لأفلاطون^(١) .

ولما استقرت الديانة المسيحية وانتظمت عقائد ومذاهب جديدة ، اقتبست من الفلسفة الرواقية ما يلائم روح تعاليمها ، وكان أكثر اقتباسها من أنظار الرواقين الأخلاقية^(٢) .

ولم يقف جريان التيار الرواقى عند حد المدارس اليونانية والرومانية والمسيحية ، بل تجاوزها إلى المدارس الإسلامية ، وخلف فى العالم الإسلامى آثاراً مختلفة نخص بالذكر منها ما يتعلق بالنظرات الطبيعية والصوفية .

وفى عهد إحياء العلوم (الرينيسانس) أقبل الناس على الرواقية متحمسين فتدارسوها وأنعموا النظر فيها . وما لبثت أن تسللت إلى منازع عقائدهم ومسارح عواطفهم . وبدا بعد ذلك أثرها على أقلام الكتاب والمفكرين : وحسبنا أن نشير هنا إلى أثرها فى « المحاولات » للكاتب الأخلاقى الفرنسى « مونتيني » (Montaigne) .

ولا مراء فى أن الرواقية إبان القرن السادس عشر قد نفخت من

(١) E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris 1928, p. 110.

(٢) Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne*, p. 218.

روحها في المذاهب المسيحية التي نادى بها وقتئذ دعاة الإصلاح الديني .
ولا أدل على ذلك من مقارنة كثير من آراء المصلح الديني الفرنسي
« كلفان » (Calvin) ولا سيما في كتابه « النظام المسيحي »^(١) .

فإذا جاء القرن السابع عشر ، وأخذ ديكرت يبحث عن أصول
الأخلاق الفطرية ، لم يجد في هذا الصدد خيراً من كتاب « الحياة السعيدة »
لسينكا الرواق . وأثر الرواقية ظاهر فيما كتب ديكرت في شئون
الأخلاق . ولعل من أبلغ آثار الرواقية في القرن السابع عشر ما تراه
في مذهب سبينوزا وغيره من الفلاسفة ورجال الدين^(٢) ، نخص بالذكر
« بوسويه » وما في خطبه من نفحات رواقية^(٣) ، و « لينتز » الذي
يذكر الرواقين في أكثر من موضع من كتابه « تيوديسيه » (العدالة
الإلهية) ، ثم هو يكاد يوافقهم في آراء فلسفية كثيرة : كالتغاؤل والغائية
والحرية والمجهود وما إليها .

ولا بد أن يلاحظ المتأمل شيئاً من هذه الآثار الرواقية عند « كانت »
متجلية في كتابه « دعائم ميتافيزيقا الأخلاق » ، الذي شاد فيه الفيلسوف
الألماني مذهبه في الأخلاق على أسس الإرادة المحضة التي تعارض مبادئ
الأخلاق النفسية أو أخلاق العواطف أشد معارضة .

وإذا بدا لنا أن نبحت عن آثار الرواقية عند غير الفلاسفة من الأدباء
والمفكرين لم يعسر علينا أن نستروح نفحات رواقية قوية عند بعض

Imbart de la Tour, Calvin, Paris 1935, p. 16. (١)

Strowski, Etudes sur le sentiment religieux au XVIIe siècle (٢)
en France.

Cf. Bossuet, Sermon sur la Charité fraternelle. (٣)

الأخلاقيين المعنويين بالتربية والاجتماع مثل « جان چاك روسو » وعند الشاعر « ألفرد دو فيني »^(١) وعند المنشيء « إمرسن » وعند كثيرين غيرهم . على أننا إذا نظرنا إلى ثقافة الجيل الحاضر فلا يبعد أن نجد في أهله من يعكفون على دراسة المذهب الرواقى^(٢) ، فيطالعون رسائل « سينكا » أو محادثات « إبيكتيتوس » أو خاطرات « مرقس أوريليوس » ، ملتهمسين عند هذا أو ذلك لذة عقلية أو غذاء روحياً أو جمالاً أخلاقياً .

يحملنا ما ذكرنا من اعتبارات على أن تقرر غير مسرفين أن الرواقية ما برحت بين المذاهب الفلسفية القديمة من أكثرها حيوية وأبعدها في الفكر أثراً . والحق أن لفلسفة الرواق سحراً دائماً . وليست تعوزنا الشواهد على أنها ما زالت تجذب إليها عقول المستنيرين وقلوبهم في زماننا هذا^(٣) . ومرجع ذلك - في نظرنا - إلى أمور : منها أن الرواقية في صميمها فلسفة عملية ؛ وأصحاب الرواق كانوا بطبيعة ميولهم ومذهبهم « لا يحبون من الكلام إلا ما تحته عمل » كما يقول بعض المسلمين ؛ وكانوا من جهة أخرى يؤمنون بسمو مكانة الفلسفة وجلال رسالتها ومقدرتها على أن تكون للناس هدى ورشاداً . زد على ذلك أن أخلاق الرواق قد أوتيت من العمق والنبيل حظاً غير قليل فكانت من هذه الناحية أدنى إلى إرضاء كثير من حاجات الضمير الحى ومطامح الوجدان الأخلاقى العالى .

(١) راجع مثلاً قصائده المشهورة : « موت الدُّب » و « موسى » و « الأقدار » .
(٢) أتيسح لنا شخصياً أن نستمع إلى بحث طريف في مواضع الاتصال بين منطق « سيرتراند رَسِيل » والمنطق الرواقى ، ألفته الآنسة « أنتوانت ريمون » فى « المؤتمر الدولى للفلسفة العلمية » الذى عقد بباريس من ١٥ إلى ٢٥ سبتمبر سنة ١٩٣٥ .

(٣) W. L. Davidson, *The Stoic Creed*, 1907. (٣)

الفصل الأول

عصور الرواقية وحكاؤها

المصور الثلاثة :

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

وقد اصطاح على تقسيم المذهب الرواقى إلى ثلاثة عصور كبرى :

(أ) الرواقية القديمة : ومدتها من سنة ٣٢٢ إلى سنة ٢٠٤ قبل
الميلاد . وأقطابها البرزون هم : « زينون » و « كليانيس » و « كروستوس » .
وسنتناول فلسفتهم بالتفصيل .

(ب) الرواقية الوسطى : ومدتها القرنان الثانى والأول قبل الميلاد .
ومن أشهر أنصارها « پانيتوس » و « پويتوس » و « پوزيدونيوس » .
وقد تسربت إلى رواقية ذلك العصر آراء مشتتة من مدارس أخرى ،
على أنها تكاد تقترب من مذهبي أفلاطون وأرسطو بوجه عام .

(ج) الرواقية الحديثة : وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد وتظل
قائمة حتى الوقت الذى أغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ بعد الميلاد .
وأقطاب الرواقية الحديثة من الرومان هم « سينكا » و « إيكتيتوس »

و « مرقس أوريليوس » . وهم جميعاً يمثلون رواقية صبغت صبغة دينية ظاهرة . وسننظر في سيرهم وفلسفتهم في الباب الثالث من هذا الكتاب .

١ - الرواقية القديمة

زينون

شيخ الفلاسفة الرواقيين القدماء . ولد حوالي سنة ٣٣٦ قبل الميلاد بمدينة « كتيوم » بجزيرة قبرص على الشاطئ المقابل لفينيقياً^(١) . ويستحيل التوفيق بين جميع الروايات التي ذكرت إقبال « زينون » على الفلسفة بعد اشتغاله بالتجارة ؛ ولكننا نستطيع أن نصدق ما قيل من أنه جاء إلى أثينا أول الأمر في شأن من الشؤون التجارية . تذهب أقدم الروايات عن « زينون » إلى أن أباه كان تاجراً من تجار قبرص ، فاشترى في بعض أسفاره كتباً للسقراطيين وخصوصاً كتاب « المذكرات » لأكرنوفون ، فلما قرأ « زينون » تلك الكتب رغب في الذهاب إلى أثينا ليتلقى عن أولئك الأساتذة^(٢) . وتحدثنا رواية أخرى أن « زينون » كان في سفينة تحمل بضاعة من أرجوان الفينيقيين ، ففرقت السفينة على مقربة من « بيرى » ونجا « زينون » فقصده إلى أثينا . ونقول نحن : لا شك أن التاجر الشاب وجد في أثينا عالماً جديداً لا عهد له به ، يتكلم الناس فيه عن أشياء تتجاوز

(١) كان الأثينيون يطلقون على زينون اسم « الفينيقي » . ويظهر أن زينون نفسه رأى أن واجبه نحو بلده « كتيوم » أن يرفض لقب « المواطن » الذي كان الأثينيون مستعدين أن يمنحوه لإياه . (بلوتارك : « تناقضات الرواقيين » فصل ٤) .

(٢) Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, VII, 31.

أمور المكسب والحسارة في التجارة؛ وإذ كانت الحركة الفلسفية مزدهرة بمدينة أثينا في ذلك الحين، فلا عجب أن نرى « زينون » يجعل بلاد اليونان مقامه يرتضيها لنفسه وطناً ثانياً. ويظل « زينون » في أثينا مقبلاً على التعلم، منتقلاً من مدرسة إلى أخرى، غير قانع بما عند أستاذ واحد: يروون أنه كان يحضر دروس « أفراطيس » السكلي، فلما سئمه أراد أن يغادر مجلس ذلك الأستاذ ليستمع إلى دروس « استليون » الميغاري، فغذبه « أفراطيس » من عباءته يريد أن يمنعه من الانصراف، فقال زينون: « يا أفراطيس، إن الفلاسفة لا يجذبون إلا من آذانهم! ولعله يريد بذلك التعريض بما كان في التعاليم السكلية من فقر وقلة كفاية من الناحية العقلية. وتردد زينون على المدارس الفلسفية اليونانية زهاء عشرين عاماً. ولما أصاب منها بغيته اتخذ لنفسه مجلساً للتعليم مستقلاً في إيوان ذي أعمدة هو الرواق المنقوش الذي كان فيما مضى منتدى للأدباء والفنانين، ومن ذلك المكان اشتق اسم المدرسة الرواقية^(١).

١ - ولقد عاب بعض القدماء على زينون أنه جعل من مدرسته أشبه الأشياء بملجأ لأهل البطالة ومأوى للفقراء والمساكين. لكن آخرين يروون ما يفهم منه أن زينون كان يجانب العامة، وأنه لكي يتفادي مزاحمة الرعاع، كان يشترط قدراً من المال لا بد أن يدفعه مستمعوه. ومهما يكن من شأن الجمهور الذي كان يختلف إلى المدرسة الرواقية، فالذي لا شك فيه أن نفوذ زينون على تلاميذه ومريديه كان نفوذاً بعيد المدى،

(١) راجع الفارابي: « ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » في كتاب « المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي ». طبع مصر (الخانجي) سنة ١٩٠٧

بل لا يكاد يجاريه نفوذ فيلسوف آخر في الزمن القديم : يروون أن الملك « أنطيوخون غوناطاس » كان من تلاميذ زينون والمعجبين به ، فلم يكن يفوته كلما قصد إلى أثينا أن يبادر بالاستماع إلى دروس ذلك الأستاذ الحكيم .

كان زينون طويل القامة نحيف الجسم شديد سواد الجلد رأسه مائل على كتفه . وكان يرتدى الأقمشة البسيطة الرخيصة ، ويقنع في مأكله بالقليل من الخبز والتين والعسل والقليل من التبيذ . وكان سلوكه سلوك الرجل الوقور ، وتبدو على هيأته سمات الجد والانقباض ، ولكنه لم يكن يأنف أن يغشى أحياناً مجالس الأُنس والمرح . فإذا سئل في ذلك أجاب بأن طبيعة الترمس المرارة فإذا تقع في الماء مدة طاب مساعاً^(١) . وكان زينون يؤثر الصمت على كثرة الكلام . ونستطيع أن نفهم حال ذلك الفيلسوف الآسيوي وسط شعب مولع بالكلام كالشعب اليوناني . يروون أن زينون قال في ذلك : « إن لنا لساناً واحداً وأذنين لتعلم أننا ينبغي أن ننصت أكثر مما نتكلم » . وكان زينون موجز العبارة ، لم يكن في كتابته بفصاحة ولا أسلوب . ولعله لم يبلغ قط شأو اليوناني الأصيل في الافتنان الأدبي ، بل كان بنشأته يميل إلى السليقة ويحتمق الفن . على أن خشونة الطبع وغلظة القول وسط قوم مفرمين بالرشاقة والجمال ، لم يكونا ليحولاً بين زينون وبين التأثير على مستمعيه أبلغ تأثير .

٢ — أجمع القدماء على أن زينون كان على خلق عظيم ، وأن حياته على بساطتها كانت دائماً قدوة طيبة ومثالاً أخلاقياً عالياً . بلغ هذا الحكيم من قوة الإرادة وطول الصبر وضبط النفس والعفة والسيطرة على الهوى

Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, I, n. 285. (١)

مبلغاً أدهش معاصريه ، فكان الأثينيون يضربون به المثل قائلين : « أصبغ
لنفسه من زينون »^(١) !

عاش زينون حتى بلغ من العمر ٩٨ سنة . ولما مات رثاه الأثينيون
رثاءً رسمياً ، وأصدر أولو الأمر قراراً أعلنوا فيه أنه استحق تقدير الوطن
لخدماته وحنثه الشيبية على الفضيلة والحكمة ؛ ولذلك منحوه تاجاً من
ذهب وقبراً في مدفن العظماء . وهاك نص القرار : « حيث أن زينون بن
أمناسياس من مدينة كتيوم ، أقام بمدينةنا هذه عدة سنين لتعليم الفلسفة ،
وحيث اتضح أنه من أهل الاستقامة في جميع الأمور ، وأنه سار في حياته
كلها على مقتضى الأصول التي كان يعملها ويدعو إليها ، وأنه دأب على
حث تلاميذه على لزوم الفضيلة ، فقد رأى الشعب أن يعدحه على رءوس
الأشهاد ، وأن يمنحه تاجاً من الذهب — استحققه لورعه واستقامته —
وأن يشيد له قبراً بقرميق من بيت المال . ورأى الشعب أن يختار خمسة
من الأثينيين لمباشرة عمل التاج والقبر وأن ينقش هذا القرار على عمودين :
أحدهما بالمدرسة الأفلاطونية ، والثاني بالمدرسة الأرسطاطاليسية ؛ وأن
المال اللازم لهذا العمل كله يسلم حالاً لمباشرة مصالح الدولة ، حتى يعلم
الناس جميعاً أن أهالي أثينا يشرّفون أرباب الفضل أحياناً وأمواتاً »^(٢) .

وليس لدينا ما يدعونا إلى الشك في صحة هذه الشهادة ، ولا في صدق
ذلك الشعور الذي بعث الأثينيين على أن يخلدوا ذكرى زينون . حق أن
الأثينيين أنفسهم أصدروا من قبل حكماً آخر مخالفاً على فيلسوف أثيني
أصيل هو سقراط ، مع أن جميع ما وجهوا إلى سقراط من تهمة ومفتريات

Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, VII, 27. (١)

Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, VII, 10—12. (٢)

يمكن أن ينصب أيضاً على زينون . لكن الحقيقة أن روح الاستقلال السياسي والديني كانت قد انقرضت من أئتنا في ذلك الحين ، فاتضح إذ ذاك فائدة المدارس الفلسفية ، وبأن فضلها في إعلاء شأن المدينة ، وتثبيت أركان الحكم ؛ فلم يعد هناك ما يحول دون الاعتراف علناً بمناقب زينون وأمثاله .

٣ — وزينون مؤلفات عدة ضاعت ولم يبق منها إلا عناوينها وبعض جمل وشذرات متفرقة . وقد ذكر « ديوجانس اللايرسي » قائمة بأسماء كتب زينون نذكر منها^(١) : رسالة « الحياة وفقاً للطبيعة » ، ورسالة « النزوع أو الطبيعة الإنسانية » ، ورسالة « الانفعالات » ، ورسالة « الواجب » ، ورسالة « القانون » ، ورسالة « التربية اليونانية » ، ورسالة « الإبصار » ، ورسالة « الكون » ، ورسالة « الدلالات » (أو العلامات) ، و « مسائل فيثاغورية » ، و « السكليات » ، و « مذكرات أقرطيس » ، و « الأخلاق » .

٤ — وقد ذكر الشهرستاني حكماً كثيرة أثرت عن زينون ، وهي تلامم ما نعرفه من أخلاقه . ونورد هنا بعضها : رأى زينون فتى على شاطئ البحر محزوناً يتلهف على الدنيا ، فقال له : « يا فتى ، ما يلهفك على الدنيا ؟ لو كنت في غاية الغنى ، وأنت راكب في لجة البحر ، قد انكسرت السفينة وأشرفت على الغرق ، كانت غاية مطلوبك النجاة وبفوت كل ما في يدك ؟ » قال : نعم ؛ قال : « لو كنت ملكاً على الدنيا ، وأحاط بك من يريد قتلك ، كان مرادك النجاة من يده ؟ » قال : نعم ؛ قال : « فأنت الغني

(١) Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, VII, 4—5.

وأنت الملك الآن» . وقيل لزينون «أى الملوك أفضل : ملك اليونانيين أم ملك الفرس ؟» قال : «من مَلَكَ شهوته وغضبه» . ونرى إليه ابنه فقال : «ما ذهب ذلك على» . إنما ولدت ولدًا يموت وما ولدت ولدًا لا يموت !» . وقيل له وكان لا يقتنى إلا قوت يومه : «إن الملك ينفضك» فقال : «وكيف يجب الملك من هو أغنى منه ؟» (١) .

٥ — وفلسفة زينون متعددة الموارد . قد ذكرنا أن زينون حينما قدم إلى أثينا استمع فيها إلى المدارس الفلسفية المختلفة . فما هي إذن أهم تلك المدارس في ذلك الحين ؟

لم يكن قد مضى على موت أفلاطون أكثر من ثلاثين سنة . والذين حظوا بالاستماع إليه كانوا لا يزالون يحتفظون بذكريات عنه . وكان رئيس الأكاديمية «بوليون» الذى خلف «زينوقراط» على الأرجح في السنة التى قدم فيها زينون إلى أثينا . أما المدارس الأفلاطونية المستقلة فكانت بعدُ مزدهرة ، وكانت تجاهد في تثبيت التقاليد السقراطية في شتى الاتجاهات . وأما أرسطو فكان قد مضى على وفاته ثمانى سنوات ، تاركاً رئاسة المدرسة المشائية إلى تلميذه «تيوفراسط» ؛ وأكبر الظن أن «زينون» لم يكن يجهد تعاليم «تيوفراسط» الذى كانت له معه مساجلات فيما بعد ، كما لم يجهد تعاليم «إبيقور» الذى كان قد بدأ تعليمه قبل زينون ببضع سنين (٢) . والرواقية والأبيقورية هما مذهبان قد وبقا في أكثر المسائل على طرفي تقيض كما هو معلوم .

(١) انظر الشهرستاني : «الملل والنحل» (بهاشم الفصل لابن حزم) الجزء الثالث من ٦٠ — ٦٥ .

(٢) L. Robin, *La pensée grecque*, 2e. éd. 1928, p. 409.

وأما المدرسة القورينائية فكان يمثلها حينذاك في أثينا « تيودور »
الملحد الذي نفى من قورينا .

أما الأساتذة الذين تلقى عليهم « زينون » فندكرم فيما يلي : يرجح
المؤرخون أن يكون زينون قد حضر دروس « زينوقراط » الأكاديمي^(١) .
ولقد ثبت على كل حال أنه تلقى العلوم على « بوليمون » خليفة « زينوقراط »
في إدارة الأكاديمية . ذكر « شيشرون » أن « زينوقراط » كان يرى أن
الفضيلة هي كل شيء ؛ ولقد بلغ من تعلقه بهذه المقالة أن جعلها شرطاً
للسعادة ، يعنى بذلك أن لا سعادة من غير فضيلة^(٢) . أما « بوليمون »
فكان يمتدح التربية القائمة على المجاهدة ورياضة النفس ، وكان يؤثرها
على تربية أساسها الثقافة النظرية والجدل البحث ، وكان يرى أيضاً أن
الحياة الكاملة هي الحياة الملائمة للطبيعة . وسنرى آثار هذه المبادئ
في المدرسة الرواقية .

وحضر « زينون » كذلك على « استليون » الميغاري . والشهور أن
« استليون » هذا سلك مسلك الكليبيين في ازدراف العرف العام وقلة
الاكتراث بالآراء المشهورة ، وأنه كان يرى أن الخير الأسمى إنما يبلغه
إنسان ذو نفس مطمئنة أصبحت بمعزل عن التأثير بهوم الناس ووساوسهم .
ولعل « زينون » أخذ عن الميغاريين بوجه عام ذلك الميل إلى الجدل المنطقي
الجلف الذي طالب نعاه الناس على الرواقية القديمة .

(١) ذكر ديوجانس اللايرسي (٢ : ٧) أن « زينون » تتلمذ على « زينوقراط »
ولكن بعض الباحثين ارتاب في ذلك لأسباب تاريخية ، وييسن الأستاذ « جومبرس »
وهن تلك الأسباب (، zu Chronologie des Stoikers Zenon. ، Gomerz ،
Wiener Sitzungs — Berichte, vol. 146, Abh. 6.

(٢) Cicéron, Tusculanes, VI, 18, 51.

تتلذذ « زينون » على « أقرطيس » السكبي زمنًا غير قصير . ولعل
« أقرطيس » هو الذي أثار في زينون أثرًا عميقًا باقيا ، فألف « زينون »
في أستاذه كتابا سماه « مذكرات أقرطيس » . وكان أقرطيس شخصًا
عجيبًا انتمى إلى السكبيين ، فبالغ في تطبيق التعاليم التي وضعها « أنطستانس »
مؤسس المدرسة السكبية . و « أنطستانس » — كما هو معروف — كان
من المعجبين بأخلاق سقراط وما طبع عليه من قوة النفس والصبر على
المكاره وما عرف به من قلة الاكتراث بالمال والجاه واحتقار الآراء
التقليدية والأحكام الشائعة . وكذلك سنرى الرواقيين يمجدون سقراط
ويكادون يرونه مثال الحكيم .

على أن السكبيين كانوا على وفاق مع سقراط في القول بأن الفضيلة هي
العلم وأن ذلك العلم يرشدنا إلى السعادة . لكن « أنطستانس » كان ينكر
العلم ، على نحو ما يتصوره الناس ، يعني علم المنطق والطبيعة ، لأنهما في نظره
مستحيلان : إذ العلم يعبر بالقضايا العامة ، وهذه ليس لها معنى محصل
ولا تنطبق على شيء له وجود حقيق . إنما الحقيق على الإطلاق هو الشيء
الفردى الجزئي . ولا وجود « للإنسان » ولا « للحصان » كعنى كلي ، إنما
الوجود هو « هذا الحصان » و « هذا الإنسان » الخ . . . وهذه النزعة
الأسمية التي تتجلى عند « أنطستانس » سنرى أثرها بعد في المنطق الرواقى
كما سيأتى بيانه .

على أن « زينون » قد تلقى عن « أقرطيس » شيئًا آخر : ذلك أن
تعاليم السكبيين كانت ترمى — كما هو معلوم — إلى ازدياد العرف واطراح
التقاليد واحتقار الأوضاع . والسكبيون قوم لا يحفلون بشيء ويسخرون
من كل شيء . . . ومن أجل ذلك تجردوا عن أموالهم قصدوا وآثروا أن يعيشوا

كالمشردين أو المتسولين . ولكنهم حاولوا بقوة إرادتهم أن يحدوا من سلطان الحاجات والرغبات والشهوات التي تنشأ عن الحياة في المجتمع ، والتي يرون أن الإنسان في حال الفطرة خال منها . وإنما ينال الإنسان السعادة ، في نظرهم ، حين يستكفي بنفسه ، لأن السعادة إنما هي في شيء داخلي ، أمره بيدنا ويرجع إلينا وحدنا ، ولا يستطيع أحد كائناً من كان أن يسلبنا إياه : ذلك هو اطمئنان النفس والاستقلال عن الغير . ولكي ينال الإنسان السعادة ينبغي أن يحتقر الظروف الخارجية : يحتقر الآراء السائدة ، والمال ، والجاه ، بل الموت نفسه . ولكي يتخلص من الحاجات والرغبات المتكلفة ينبغي أن يرجع إلى الطبيعة . فالعودة إلى الطبيعة هي المثل الأعلى الذي كان الكليبيون يشدونه قبل الرواقيين وقبل « ديدرو » و « روسو » في العصور الحديثة . وشعار الكليبيين بالاختصار متابعة الفطرة والرجوع إلى الطبيعة : وذلك هو بعينه المبدأ الذي سيكون عليه مدار الأخلاق في فلسفة « زينون » وأصحابه . وواضح أن زينون أخذ عن الكليبيين ولكنه وصل بينه وبين ثقافة أوسع مستعينا في آرائه بمختلف الفلسفات الأخرى .

وواضح كذلك أن الكليبيين ، أولئك الداعين إلى الطبيعة ، كانوا ينظرون إلى الدساتير السياسية والنظم الاجتماعية نظرهم إلى الأشياء الضارة والأوضاع المصطنعة . ولم يكن الإنسان في نظرهم مواطناً لمدينة أو دولة خاصة بل وطنه العالم . وكانوا يطمحون إلى مجتمع يعيش فيه الناس جميعاً أمة واحدة ولا يكون فيه دستور ولا قوانين موضوعة ، وإنما يسوده الانسجام الناشئ عن الغرائز الطبيعية في حال استقامتها ونقاؤها^(١) . ذلك ما تلقاه « زينون » عن أستاذه « أقراطيس » ، وسنرى أثره في الدعوة الرواقية إلى الجامعة التي

قدّر لها أن تتسع ، بفضل الرواقيين ، حتى تشمل الجنس البشرى ، فتمنح كل فرد من أفرادها لقب « مواطن العالم » .

والحق أن تلك الحركة الأخلاقية النازعة من جهة إلى مسaire الطبيعة ، ومن جهة أخرى إلى اطراح اللذائذ ومجاهدة النفس ، إنما كانت متابعة للنزعة العامة التي كانت سائدة في عصر الأسكندر . ولقد أدت هذه التعاليم التي استقاها « زينون » من أساتذته إلى توثيق أثر المذهب السكبي على مدرسة الرواق ؛ وتعاليم الرواقية تشهد بعمق ذلك الأثر وإن كانت مذاهب الأكاديمية قد لطفت من حدته نوعاً ما .

ولابد أخيراً أن يكون « زينون » قد اشتغل باللام بنظريات الفلاسفة السابقين على سقراط ولا سيما نظريات هرقليطس : ذهب « زينون » إلى أن جميع الأشياء عبارة عن جوهر واحد وهو الجسم . وهذا يبدو لأول وهلة رجوعاً إلى مادية الفكر اليوناني القديم . والحقيقة أن « زينون » قام باعثة طبيعيات « هرقليطس » الذي كان قد ذهب إلى أنه لا ثبات لشيء ، وأن كل ما في العالم في تغير وجريان ؛ وأخذ « زينون » عن هرقليطس فكرته في أن أهم عناصر الوجود النار ، فربط تلك الفكرة بفكرته في « الاحتراق الكوني » ، ومضمونها أنه في فترات دورية يتقوض النظام الذي تكون الأشياء عليه ، ويكون احتراق بتيعة حدوث عالم جديد . واستعار « زينون » من الفيثاغوريين فكرته في « الرجعة الأبدية » أعنى أن كل فترة يمر الكون بها هي صورة مضبوطة للفترة التي سبقتها : وهي فكرة قد بعثها « نيتشه » من جديد في العصر الحديث .

٦ — وهناك مسألة جديرة بالناية : يهم الباحث أن يتعرف أكان تعليم « زينون » كله استمراراً للفلسفة اليونانية أم أن فيه عناصر ترجع إلى

الأصل الفينيقي الذي يفتى إليه شيخ الرواقية ؟ وبعبارة أخرى ما مدى العناصر الشرقية في فلسفة الرواقيين ؟

أما الذين يذهبون إلى أن فلسفة زينون يونانية فيستطيعون — على نحو ما بسطنا فيما سبق — أن يبينوا ارتباط كل جزء من أجزائها بالتقاليد الفلسفية التي عرفتها بلاد اليونان من قبل . والقصة التي تروى خبر قدوم زينون إلى أثينا بعد اشتغاله بالتجارة إنما تفيد أن الذي جعل منه فيلسوفا لم يكن في الحقيقة مؤثراً أنه من بلاده ، بل من المدارس اليونانية التي أعجب بها ومن أساتذة أثينا الذين أقبل على مجالسهم وتلق عليهم .

ولكننا نستطيع مع ذلك أن نتبين في مذهب زينون عنصراً جديداً يميزه عما في تعاليم اليونان الأصلية . فلنا بعد هذا أن نتساءل عن صلة ذلك العنصر بالمذاهب الشرقية .

وقد كان ذلك الموضوع مثار خلاف كثير بين الباحثين . ونحن نميل إلى الأخذ برأى الأستاذ « بيثان » الذي قرر أن هذه المسألة لا يستطاع أن يقطع فيها برأى حاسم ما دام يعوزنا أن نقف في الوقت الحاضر على طبيعة الحكمة عند الفينيقيين^(١) .

على أنه إذا لم يكن من اليسور أن نبتين في وضوح أن مادة التعليم الزينوني تحتوي على عناصر من تقاليد الساميين ، فيمكننا أن نلاحظ في صورة ذلك التعليم شيئاً يفرق بين « زينون » وبين غيره من فلاسفة اليونان . قيل إن مثال « زينون » أقرب إلى مثال النبي الشرق منه إلى مثال الفيلسوف اليوناني ؛ فمثال الفيلسوف اليوناني قد بلغ ذروته في سقراط وأفلاطون :

(١) E. Bevan, *Stoiciens et Sceptiques*. tr. fr., Paris 1927, p. 9—10.

تراهما ، في أحاديثهما وخطبهما ودروسهما ، يدعوان صراحةً إلى نوع من الاحتكام إلى العقل والتجربة ؛ ثم هما اعتادا أن يضعا نفسيهما والمستمعين في صف واحد ؛ واكتشاف الحقيقة عند أفلاطون لا يجي نتيجة لتعليم أو تلقين يكون فيه أحد الطرفين مقرراً مثبتاً والثاني معتقدا مصدقاً : بل هو توجيه للنفوس ، تستخلص به الحقيقة الكامنة فينا بالاستنباط والدليل العقلي . وهذه الطريقة هي تقيض طريقة النبي الذي يؤمن أنه اكتشف الحقيقة بالتأمل والإلهام لا بالدليل العقلي ، ويعلن نتأج دعوته باعتباره مرسلًا من عند الله ، دون أن يعطى الأسباب ؛ على أن النبي والفيلسوف يفترقان من حيث نعمة الكلام : ومن العجب أن زينون وإن كان مضمون تعاليمه يونانيا ، إلا أن نعمة صوته أقرب إلى نعمة الأنبياء : كان يشعر أنه مكلف برسالة يريد أن يؤديها وأن يأخذ الناس بها كاملة . فكان لا بد له أن يساير حاجات العقلية اليونانية المولعة بالاستدلال والجدل والإقناع ، فعبر عن رسالته تلك في صورة حجج موجزة وأقيسة محبوبة كانت تبدو وكأنها خلعت على كلامه يقينا رياضيا . وإليك مثلا من طريقته في التدليل على وجود الآلهة ، قال : العقل والحكمة يقتضيان أن يمجدا الآلهة ، وليس من الحكمة أن نمجد أشياء ليست موجودة . وإذن فالآلهة موجودة^(١) . وقال في موضع آخر للتدليل على أن الكون لا يخلو من عقل ومن وجدان : « لاشي . مما يخلو من العقل والوجدان يستطيع أن يلد موجودات ذات عقل ووجدان . والكون يلد موجودات ذات عقل ووجدان . وإذن فالكون نفسه ذو عقل ووجدان^(٢) .

Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*. IX, 133 ; Arnim, (١)
Stoic. veter. fragm., I, fr. 152.

Cicéron, *De natura deorum*, II, 22. (٢)

ولكن يكفي أن نلقى نظرة على تلك الأقيسة المنطقية المختصرة ، لنرى أنها لا تملك في ذاتها قوة على الإقناع ، وكأنها لم تكن إلا وسيلة للترجمة عن معتقدات الأستاذ الذي كان تعليمه في صميمه تقريراً لرأيه هو وفرضاً له على المستمعين دون مناقشة . حقا أن « زينون » قد يذكر العقل في كلامه من حين إلى حين ، ولكن ذكره إياه كان من قبيل « اللزامة » في آخر الموشح فكان زينون يلجأ في تعليمه إلى عبارة يرددها في آخر الدور إذ يقول : « هكذا قال العقل ! . وإذا كان الناس يصدقون أقواله ، فليس ذلك بسبب اقتناعهم بها اقتناعاً عقلياً ، بل لأن ثمة وراء تلك التصريحات والتأكيدات قوة شخصية هائلة ، ولأن ثمة شيئاً كان يرتفع من أعماق قلوبهم شاهداً مؤيداً أقوال الأستاذ : فهو تصديق لا عقلي وهو أشبه الأشياء بالإيمان^(١) .

والخلاصة أن هذه التيارات المختلفة التي ورددت على فلسفة « زينون » قد تفسر لنا شيئاً من خصائص الرواقية في مجملها . ولكننا سنرى بعد أن هذه المؤثرات العامة ، على قوتها ، ليست كل شيء في فلسفة الرواق . والرواقيون إذا لم يكن لهم في بعض الأحيان بد من أن يعتمدوا على القديم ، فهم على كل حال قد ألقوا عليه طابعا خاصا ونفثوا فيه روحا جديدة .

كليانوس

١ - ولد كليانوس سنة ٣٣١ ق.م. في مدينة « أسوس » ؛ وكان قبل اشتغاله بالفلسفة مصارعا ؛ ويقال إنه حينما قدم إلى أثينا لم يكن يملك من المال إلا أربع دراهمات . ولكن شدة الفقر لم تكن تصرف ذلك المصارع عن

(١) E. Bevan, *Stoiciens et Sceptiques*, p. 12.

طلب المعرفة والانكباب على الفلسفة . كتب « أوجرو » عنه : « اتفقت جميع الروايات على أن « كليانتس » امتاز بصفات المهمة العالية والإرادة التي لا تقهر والثبات والجسّد الذي لا يكلّ : فلم يحلّ بقاء عقله ولا شدة فقره دون أن يتابع الدرس وتحصيل العلم^(١) . ولما بدا « لكليانتس » أن يحضر دروس « زينون » لم يمكن يملك من المال شيئاً ، فاضطر أن يقضى ساعات الليل في أشق الأعمال لكي يكسب ما يدفع به رسوم التعليم . يروى عنه أنه كان يحمل الماء لسقاية بعض الحدائق ، وكان يعجن الخبز عند إحدى الخبازات : وسواء أحتت تلك الرواية أم لم تصح فهي تدل على مقدار حبه للفلسفة . وأعجيب « زينون » بفضائل « كليانتس » وجدّه في العمل ، فمهد إليه عند وفاته بأن يخلفه في إدارة المدرسة الرواقية . وبقي « كليانتس » مشرفاً على شئون المدرسة مدة طويلة تمتد من سنة ٢٦٤ حتى سنة ٢٣٢ قبل الميلاد . ولكن نفوذ الرواقية أخذ يضعف في عهده . واشتدت على المذهب هجمات الإبيقوريين وأنصار الأكاديمية الجديدة . على أن « كليانتس » لم يكن له من اللباقة والمهارة في الجدل ما يمكنه من إلخام الخصوم ، بل يظهر أن تفكيره كان بطيئاً وحجته غير بارعة فكان عرضةً لسخرية المتشككين . وكانوا يطلقون عليه اسم « الحمار » ؛ ولكنه لم يكن يغضب لذلك المزاح الثقيل ، بل كان يرد قائلاً إنه وحده أقدر على حمل بردة زينون^(٢) !

٢ — نموزنا المصادر لمعرفة نوع التعليم الذي كان يقوم به « كليانتس » . ويقول أوجرو : « يميل الإنسان إلى الظن بأن كليانتس أنفق قصارى جهده في ربط أجزاء المذهب بعضها ببعض ، وفي ترتيبها وتنسيقها في وحدة

Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*. (١)

Diogène Laerce, *Vie des Philosophes*, VII 70.

لا تنفصم عراها^(١) .

ألف كليانثس نحو ٥٠ كتابا : كتب شروحا على طبيعيات « زينون » و « هرقليطس » ومصنّفاتٍ عديدة في المنطق والأخلاق . ومن مؤلفاته التي ذكرها « ديوجانس اللايرسي » ما يلي : رسالة « في المعرفة » ، ورسالة « في الجدل » ، ورسالة في « المنطق » ، ورسالة في « الزمان » ، ورسالة في « الرد على أرسطارخوس » ، ورسالة في « الآلهة » ، ورسالة في « الحرية » ، ورسالة في « الفضائل » ، ورسالة في « القوانين » ، ورسالة في « الغاية » ، ورسالة « في السلوك »^(٢) .

ولم يبق من مصنّفات « كليانثس » إلا مقتطفات صغيرة . ومن أهمها قصيدة رائعة الجمال وهي « الأنشودة إلى زيوس » التي ألفها مناجيا « زيوس » رب اليونان . ولم يبق من تلك القصيدة غير أربعين بيتا جاء فيها :
« يا زيوس يا أجل الخالدين ! ويا من يذكره الناس بشتى الأسماء والصفات .
« يا مدبر الوجود كله ، ويا حاكم الأشياء جميعا ، وفقا لنا موسك وسنتك .
« سلام عليك !

« خليق بني البشر الفانين أن يوتوا وجوههم نحوك منادين .
« فبئس الخلائق التي تعيش وتسمى على الأرض إياهم وحدهم وهبت
« صورة منك وجعلتهم على مثالك .
« وهذا العالم الذي يتحرك حول الأرض حركة دائرية إنما يخضع
« لكلمتك ويُدعِين بإرادته لسلطانك .
« وجميع صنع الطبيعة يحدث كوميض البرق .

« وبهذه السرعة توجه أنت «العقل السكلى» الذى ينساب فى ثنايا
« الكون ، ممتزجا بصغير الأشياء وكبيرها .

« مِنْ دونك اللهم لا شئ يحدث فى الأرض ولا فى البحر ولا فى السماء ،
« ما عدا أفعال الأشرار ، وسببها جهلهم وقلة إدراكهم .

« أنت لا يعزب عن علمك شئ : تؤلف ما افترق ، وتنظم ما تناثر ،
« وتكثف الخيرات على قدر الشرور ، وتعطى كل شئ بحسب .

« إنما العالم عقل واحد شامل خالد . فما أشق الأشرار إذا تراهم عنه
« معرضين مدبرين .

« إنهم يرغبون فى الغير دائما . ولكنهم لا يعرفون سنة الله التى لو
« اتبعوها لأصابوا فى الحياة حكمة وشرفا ... »^(١)

ولقد عمد الفيلسوف فى أنشودته هذه إلى تقاليد الشعر الوجدانى على
نحو ما كان معهودا عند الفلاسفة السابقين على عصر سقراط . وفى هذه
القصيدة تلخص كليانيس أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق فى الفلسفة الرواقية .
يقول « الفرد كروازيه » فى وصف الأنشودة : « قطعة جميلة ، جالها أخلاقى
وعلمى معا . وفى هذه الأبيات تلخص كليانيس — فى دقة وقوة وبنغمة
دينية نبيلة — الطبيعيات والأخلاقيات فى المذهب الرواقى . وقارض هذا
الشعر صانع ماهر ذو اقتناع بما يقول قبل أن يكون شاعرا كبيرا ... (وفى
هذه الأنشودة) نجد فن الميتولوجيا التقليدية موضوعا — كمادة الرواقيين —

(١) Stobée, *Eclogae*, I, 1, 12; Arnim, I, 537.

انظر الترجمة الفرنسية للأنشودة فى كتاب بعنوان :

Aristote Cléanthe, Proclus, *Hymnes Philosophiques*, tr. nouvelle
avec avant-propos, prolégomènes et notes par Mario Meunier, 1935.

في خدمة النظريات الجديدة؛ وفيها امتزجت اصطلاحات المدرسة في مهارة ورشاقة بالأوصاف الهوميرية»^(١).

ولعل جمال هذه الأنشودة هو الذي دعا ديوجانس اللايرسي إلى أن يصف مؤلفات «كليانتس» بلفظ «كاليستا» للدلالة على بالغ حسنها وبهاؤها، ولعل هذا ما دعا شيشرون إلى أن يسمي كليانتس باسم «الرواقى الأصيل»^(٢).

على أن أنشودة كليانتس هذه أمموزج من النماذج الأولى لطريقة الرواقيين في تأويل الأقايصص، وهي تشير إلى أن الإنسان يستطيع، بالمناجاة والدعاء، أن يتصل بالآلهة وأن يساهم معهم بنصيب في العالم الإلهي. فالأنشودة كما قال الأستاذ ريفو «ربما كانت من بين مخلفات الأدب اليونانى كله، أقرب الأشياء إلى صلاة من الصلوات المسيحية. وتلك ظاهرة تفردت بها الفلسفة الرواقية — وليست بالأمر اليسير — وهي أن تلك الفلسفة التي طالما عدّها الكتاب مثلاً من أمثلة مذهب وحدة الوجود الطبيعي، استطاعت مع ذلك أن توطّد بين الآلهة والناس ذلك الاتصال الشخصى الذى يبيح العبادة والصلاة والتقوى الواثقة»^(٣).

(١) Alfred Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. V, p. 59.

(٢) Cicéron, *Acad.*, II, 41, 126.

(٣) A. Rivaud, *Les grands courants de la pensée antique*, p. 174.

ونظم «كليانتس» أيضا قصيدة صغيرة في الإذعان للقدر وبقيت لنا منها أبيات ذكرها «إبكتيتوس» الرواقى في دروسه (Epictète, *Manuel*, 53.) قال كليانتس فيها: «مُقدنى يا زيوس وأنت أيها القدر أينما رسمتلى الطريق، فأنا متابعتها دون تخلف: لأننى لو قاومت كنت من الآمنين، ولم أكن مع ذلك أقل متابعة لكما». ولقد ترجم «سنكا» أبيات كليانتس هذه الى اللغة اللاتينية (Sénèque, *Lettres*, 107. 10.)

لكن هذه النعمة التي تفيض حماسة وتدينا كان لها أحيانا ، ولسوء الحظ ، عواقب وخيمة منافية لروح الفلسفة الصحيحة : فقد روى عن « كلياتس » ما يفيد كثيراً من التعصب للرأى وميلا إلى الترهات والأباطيل . ذلك أن « أرسطارخوس » الساموسى — وهو فلكى وعبقرى يونانى من أهل القرن الثالث قبل الميلاد — كان أول من تنبّه إلى أن الأرض تدور حول محورها وحول الشمس ؛ فلما أعلن ذلك العالم تلك النظرية قام « كلياتس » متهما إياه أمام الأثينيين بإفلاق راحة الآلهة ، وبالمرور من الدين ، لمحاولته أن يزحزح « هستيا » — موطن الكون — من مكانها^(١) !

ولسنا ندرى على التحقيق إلى أى حد نجح « كلياتس » فى إنارة خواطر العامة على « أرسطارخوس » . ولكن النظرية « الهليوسنطرية » (التي تجمل من الشمس مركز الكون) قد تلقت ضربة وأدتها فى مهدها ، نتيجة ذلك التعصب الذمى الذى سنرى آثار أمثاله بعد ذلك بقرون فى موقف الكنيسة من العالم الطليانى « جاليلى »^(٢) .

كروسيوس^(٣)

١ — هو تلميذ « كلياتس » وآخر ممثلى الرواقية القديمة وأكبرهم إنتاجا عقليا . ذكر ديوجانس اللايرسى أن القدماء كانوا يقولون : « لولا

(١) Plutarque, *fac. lun.*, 6, 3, (cité par V. Arnold, *Roman Stoicism.*)

(٢) Benn, *History of Ancient Philosophy*, p. 120—121.

(٣) يذكره القفطى باسم « كرسفس » (« أخبار الحكماء » طبع مصر ١٢٤٦ ص ١٧١) والقهرستانى باسم « خروسيس » (« الملل والنحل » طبع مصر بهامش « الفصل » لابن حزم ج ٣ ص ٩٩) .

كروسيوس لما أمكن أن تقوم لمدرسة الرواق فأتمه « بعد اضمحلالها في عهد « كلياتس »^(١). ولد كروسيوس حوالي سنة ٢٧٧ ق م في مدينة «سول» بجزيرة قبرص ، وكانت قبرص في ذلك الحين مسرحاً للمنازعات السياسية بين البطالسة حكام مصر من جهة ، وبين ديمتريوس وانطيغوناس من جهة أخرى . وإذن فقد كانت جزيرة قبرص بلاداً قد قضى فيها على التقاليد القومية ، وحال فيها قلب الحكام والسادة الفاتحين دون ازدهار الشعور بحبة الوطن^(٢) ، فلم يكون من العسير على كروسيوس وقد نشأ في بلاد كهذه أن يجعل المثل الأعلى في الأخلاق فكرة الجامعة العقلية الروحية التي تنادى بأن الفيلسوف لا وطن له أو أن وطنه هو الكون كله .

وكان لكروسيوس قوة على الجدل عظيمة ، حتى قبل في عصره : « لو كان بالآلهة حاجة إلى فن الجدل لاصطنعوا جدل كروسيوس ! » ؛ وقد كان كروسيوس نفسه يقول لأسانذته - فيما يروى - أنه ليس بحاجة إلى شيء أكثر من تقرير المسألة ، وهو كفيل بأن يجد البرهان عليها^(٣). وقد عاب عليه بعضهم مرة أنه لم يجار الجمهور في الذهاب لاستماع دروس «أرسطون» فأجاب : « لو أنني كنت تابعت الجمهور لما درست الفلسفة^(٤) ! » وهذا دليل على مبلغ ما طبع عليه الرجل من الثقة والاعتداد بالنفس .

٢ - تتلمذ كروسيوس على كلياتس في الرواق وروى « سطيون » الاسكندراني أن « كروسيوس » كان يختلف إلى الأكاديمية المنافسة للرواقية ، وكان يحضر فيها الدروس التي كان يلقها « أرقيزيلاس » و« لاقيدس » . ويقول « ديوجانس اللايرسي » : إن هذا يفسر لنا كيف أن « كروسيوس »

Bréhier, *Chrysippe*, p. 8. (٢)

Diogène Laerce, VII, 183. (١)

Diogène Laerce, VII, 182. (٤)

Diogène Laerce, VII, 179. (٣)

كتب رسالة في « مناقب المادة وفي مساوئها » كما يفسر استعماله منهج الأكاديمية في الكلام على الحجوم والإعداد^(١). ويذكر « شيشرون » شيئاً عن مضمون رسالة « كروسيوس » هذه التي جمع فيها طائفة من أقوال الأكاديميين وحججهم في نقض معيار الحقيقة. ويقول بأن « قرنيادس » — وهو من أنصار الأكاديمية الجديدة — لم يكن بحاجة إلى أن يخترع حججاً جديدة لهم معيار الحقيقة، بل كان يكتب بما أورده « كروسيوس » في رسالته التي تقدم ذكرها^(٢).

لكن فيما أورده « سطيون » عن اختلاف كروسيوس إلى الأكاديمية ما يدعو إلى الظن أن تلك القصة ليست إلا افتراضاً محضاً قصد منه أن يفسر لنا وجود نظريات أكاديمية مبسطة في مؤلفات كروسيوس. ولعل هذا يدل على رغبة كروسيوس في أن يقف تمام الوقوف على حجج خصومه ويدل على تحريه الدقة في العلم بأرائهم.

٣ — ويظهر أن كروسيوس جعل من التعليم شغله الشاغل حين تولى الإشراف على الرواق: أجمع رواة الأخبار على أنه كان معنياً بحسن إدارة المدرسة وانتظام سيرها، وعلى أنه كان من الأساندة المجتهدين، يؤدي مهمته كل يوم بهمة لا تعرف الملل^(٣). وما ورد في « الفهرست الهرقيولاني » من انتظام ساعات دروسه قد يُخطِر بالإذهان الموعد المضبوط الذي كان يخرج فيه الفيلسوف « كانت » كل يوم طلباً للرياضة.

وإذا كان « زينون » صديقاً لأنطيفونا ملك مقدونيا، كما ذكرنا،

(١) Diogène Laerce, VII, 183 — 184.

(٢) Cicéron, *Premières Académiques*, II, 87.

(٣) Diogène Laerce, VII, 183.

وإذا كان « سفروس » الرواق قد اتصل بالملك « كلومين » ثم بيلاط الملك « فيلوباطر » بالاسكندرية^(١) فإن كروسيوس لم يتصل بأحد من أهل الجاه . وينبغي أن نقر مع « ديوجانس اللايرسي » أنه وحده خالف العادة المتبعة في إهداء الكتب إلى الملوك : فلم يهد من مصنفاته العديدة شيئاً إلى ملك أو أمير^(٢) .

ولعل أهم طابع طبع منهج التعليم عند « كروسيوس » هو أنه نظري تقريرى (دجماطيقى) : فقد كان الناس حتى ذلك العهد يسرون على التقاليد السفسطائية التي تنحو نحواً عملياً صرفاً في التعليم ، فكان همّ المدارس أن تلقن الطلاب ، بالتدريب على الخطابة ، كيف يسرون في تأييد الآراء أو نقضها على السواء . وذاعت تلك الطريقة في التعليم حتى كادت مدرسة أرسطو نفسها أن تصير شيئاً فشيئاً مدرسة لتخريج الخطباء^(٣) ؛ واتخذت الأكاديمية منذ « أرقزيبلاس » منهج « جورجياس » السفسطائي : وهو عبارة عن الكلام في نقض كل رأى يُطرح للبحث أو تأييد أى رأى كان . وأمثال تلك المناهج في التربية والتعليم تدل على شئ من التشكك ، وعلى أن الغاية من التعليم عملية صرفة كما أشرنا . لكن « كروسيوس » وإن لم يكن يستنكر كل الاستنكار طريقة عرض الآراء المخالفة إلا أنه كان يرى فساد هذا المنهج مادام الباحث لا يريد فناً عملياً بل علماً أخلاقياً : ذلك ان معارضة الحق بالرأى الشبيه بالحق قد تزعره في النفوس ، وهذا لا يناسب إلا من يريدون التوقف في الحكم . ومن أجل ذلك وجب علينا إذا عرضنا آراء مخالفة لآرائنا أن لا نعرضها إلا بعد أن نهدم ما يجعلها شبيهة بالحق^(٤) .

Diogène Laerce, VII, 183. (٢)

Diogène Laerce, VII, 177. (١)

Plutarque, *De Stoic. repug.*, 10; (٤)

Cicéron, *Orator*, 46. (٣)

cité par Bréhier, *Chrysippe*, p. 16.

٤ - يذكر ديوجانس اللايرسي أن كروسبوس كان يصوغ أقيسة منطقية من القبيل الآتي : « ماليس في المدينة فليس في البيت أيضاً . ولا بئر في المدينة . إذن فلا بئر في البيت » وقوله : « يوجد رأس ما . وذلك الرأس ليس لك . فإذا كان ذلك كذلك فهناك رأس ليس لك ، وإذن فأنت بدون رأس » ! ثم قوله : « إذا كان شخص في ميغارا فهو ليس في أثينا . ويوجد الآن رجل في ميغارا . إذن فلا يوجد أحد في أثينا » ومنها قوله : « إذا قلت شيئاً مر من شفتيك . وأنت تقول عربية . إذن فهناك عربية تمر من شفتيك » ! وقوله : « إذا لم تكن فقدت شيئاً أبداً فأنت مالكا إياه . ولكنك لم تفقد قط قرونا . إذن فأنت صاحب قرون »^(١) !

ولم يبين لنا ديوجانس اللايرسي ماذا كان قصد « كروسبوس » من إيراد أمثال هذه الأقيسة العجيبة . ولكن يخيل إلينا أن « كروسبوس » إنما أوردها مازحاً ، وأنه أراد أن يبين قلة الكفاية في أقيسة المنطق الصوري الأرسطاطاليسي ، وأنها يمكن أن تؤدي إلى نتائج مضحكة لا تخلو من سخف ، وإن تكن سليمة من حيث الصورة ؛ وعلى ذلك تكون مراعاة السادة في المنطق واجبة .

٥ - كان كروسبوس واسع الاطلاع دائب التأليف ؛ أراد أن يفتش في علوم زمانه موسوعة تحمل محل الموسوعة الأرسطاطاليسية ، فألف في المنطق والطبيعات والأخلاقيات . ألف فيما يروى نيفاوسبعمائة كتاب لم يبق منها إلا شذور قصيرة .

أورد ديوجانس اللايرسي فهرساً لكتب كروسبوس^(٢) ، فذكر فيه

(١) Diogène Laerce, VII, 186 — 187.

(٢) انظر قائمة كتبه الطويلة في : Diogène Laerce, VII, 198 — 202.

١١٩ مصنفاً في المنطق - أكثرها لا تزيد على فصل واحد - وذكر ٤٣ كتاباً في الأخلاق . ولكن الفهرس المنطقي ناقص في أوله ، وفي ترتيب مواده اضطراب كبير : فهو لا يوافق تقسيم المنطق عند كروسيوس على نحو ما عرفه «ديوقليس الماغنيسي»^(١) وعلى نحو ما يستفاد من كلام شيشرون^(٢) . ثم إن فهرس الكتب الأخلاقية مضطرب كذلك أشد اضطراب ، فهو يحوي عدداً كبيراً من المصنفات المنطقية قد دُستت فيه دساً . وإذن فهذا الفهرس كله ليس مصدره «كروسيوس» بل الظاهر أن واضعه أحد القيمين على المكتبات القديمة الذين يجولون أهم معاني الفلسفة الرواقية^(٣) . وإذا كان فهرس ديوجانس اللايرسي قد خلا من ذكر المصنفات الطبيعية لكروسيوس فإن من الكتاب المتأخرين أمثال شيشرون وبلوطرخوس من ذكروا من هذا القبيل ١٩ مصنفاً طبيعياً^(٤) .

ومن مصنفات كروسيوس المشهورة في الطبيعيات (ولم يذكرها ديوجانس اللايرسي) : رسالة في « النفس » ، ورسالة في « الآلهة » ، ورسالة في « القضاء والقدر » ، ورسالة في « العناية » . ومن مصنفات كروسيوس في الأخلاق رسالة « في الأهواء » ، ورسالة « في الفرق بين الفضائل » ، ورسالة « في الجمهورية »^(٥) .

٦ - روى بلوطرخوس أن كروسيوس بسط نظرية المعاني السابقة ونظرية المعاني الشائعة بسطاً وافياً ورتبها ترتيباً واضحاً . وقال شيشرون إن كروسيوس هو صاحب النظرية التي يفرق فيها بين العمل الأولى والعمل

(١) Diogène Laerce, VII. 62 (Arnim, II, 38, 5.)

(٢) Bréhier, *Chrysippe*, p. 20—22. (٣) Cléron, *Orator*, 32, 115.

(٤) Bréhier, *Ibid.*, p. 53—55. (٥) Bréhier, *Chrysippe*, p. 30.

الثانية ، ليوفق بين نظرية القضاء والقدر وبين فكرة المسئولية والحرية الأخلاقية ، فقال : إن القضاء المحتموم إنما ينصب على العلة الثانية . أما ميولنا ، وهي العلة الأولى ، فهي في مقدورنا ونحن أحرار في توجيهها^(١) .

ولكن عيب على كروسيوس إسرافه في نظرية الرواق عن « الأشياء السواء » ، أعنى الأشياء التي ليست خيراً ولا شراً : كالحياة واللذة وكسب العيش . وأخذ على كروسيوس كذلك أنه أباح في كتابه « الجمهورية » الزواج من الأقربين : كزواج الأب من ابنته والابن من أمه والأخ من أخته ، وأنه في كتابه « العدالة » أباح للناس أن يأكلوا لحوم البشر^(٢) .

وعاب خصوم كروسيوس عليه فضلاً عما ذكرنا أن أسلوبه كان ثقيلاً وأن لغته لم تكن مهذبة مختارة ، وأنه مثلاً حين فسر قصة « هيرا » و « زيوس » قد تفوه بألفاظ لا تليق بجلال الآلهة ، بل هي أولى بأن تصدر من « أبناء الشارع » كما قال ديوجانس اللايرسي^(٣) !

والحقيقة أن كروسيوس كان دائماً مضطراً إلى أن يتكلم أو أن يكتب مستعجلاً ، إما لتوضيح مسألة أو للرد على خصم ، فلم يستطع في مثل تلك الحال أن يتحرى في أقواله أو في مصنفاته ما كان يتحراه ككتاب ذلك الزمان من رشاقة العبارة وجمال الأسلوب .

٧ - حمل كروسيوس عبء التراث الرواقى ، فكان عليه أن يضطلع بواجبين : الأول أن يجمع كلمة الرواقيين بعد أن تفرقوا شيعاً كثيرة لا انسجام بينها ولا خطر لها . والثانى أن يدفع عن الرواق هجمات الخصوم أو المنافسين . أما الواجب الأول فقد وفق كروسيوس في أدائه

Diogène Laërce, VII, 188. (٢) Cicéron, *De fato*, 18. (١)

Diogène Laërce, VII, 187 - 188. (٣)

إذ تولى الرد على « أرسطون » و « هيرلوس » بل و « كليانثس » .
وكانت ردوده حاسمة ، فوضع بذلك حداً للمناقشات الطويلة التي كانت
سبباً في انشقاق الرواقين على أنفسهم . وأما الخصوم والمنافسون الذين
كان عليه أن يواجههم فكثيرون ، أهمهم يفتمون إلى مدرستين : إحداهما
الأيقورية ، وهي معاصرة على وجه التقريب للمدرسة الرواقية ، والثانية هي
الأكاديمية الجديدة ، وهي مدرسة كانت تنتسب إلى أفلاطون ، ولكنها
رأت أن تدعو باسمه إلى مذهب التشكك . ولنحاول أن نرى الآن ما عسى
أن يكون شعور كروسيوس والرواقين نحو هاتين المدرستين .

أما الأبيقوريون فلم يكن الرواقيون ينظرون إليهم إلا نظرات الإزدراء
فالأيقوريون قوم لا ثقافة لهم : يحتقرون الجدل فلا يجيبون على حجج
الرواقين القوية واعتراضاتهم الدقيقة إلا بتصريحات غليظة وتأكيدات
عامية من غير دليل . وكثيراً ما كانوا يحاولون الإجابة على نتائج
الاستدلالات المنطقية فيقنعون بقولهم : « ليس هذا صحيحاً » . فإذا أراد
الرواقيون مثلاً أن يبرهنوا لهم على أن اللذة ليست في عداد الخيرات
وجدتهم يجيبون : « اللذة خير . هذا شيء نحسه كما نحس أن النار تسخن
ولا يمكن أن يُبرهن عليه ! »

لكن موقف الرواقين من شكاك الأكاديمية كان يقينا موقفا يخالف
موقفهم من الأبيقورين . كان لا بد لكروسيوس أن يناهض أدلتهم وأن
يقارع حججهم بما لا يقل عنها قوة وبراعة . واضطر أن يجارهم بمثل
أسلحتهم فاصطنع في ذلك منطلقاً دقيقاً محبوباً ، وكان له منه ما أراد ، بل
روون أنه بلغ من المهارة في فنون الجدل والحجاة وإثارة الشكوك
— ما لا مطمع وراءه .

ولكن مذهباً كان مضطراً إلى الدفاع عن نفسه في شتى النواحي كان لا بد له أن يتسع شيئاً فشيئاً وأن يزيد وضوحاً. وأكبر الظن أن كروسبوس بقى ملخصاً لآراء زينون في المواضع الأساسية ، ولم يمنعه ذلك أن يضيف إليها بعض التفاصيل وأن يوضح ما كان منها بحاجة إلى إيضاح ، حتى أصبحت الرواقية بفضل جهوده فلسفة تامة مرتبطة الأجزاء واضحة العالم . ومن المحقق أن كروسبوس أوضح طائفة من المسائل ظلت غامضة بعد زينون وكليانوس : من ذلك معيار اليقين والمعرفة . وكروسبوس هو يقيناً صاحب الفضل الأكبر في بناء البسيكولوجيا الرواقية ؛ وهو على الخصوص المنشئ للمنطق الرواقى كله أو يكاد — فإذا كان ذلك كذلك فما نظن أن القدماء كانوا مغالين حين قالوا : « لو لم يوجد كروسبوس ما وجد الرواق^(١) » .

وجملة القول إن كروسبوس دافع عن المذهب الرواقى دفاعاً قوياً مستمراً ، ولم تكن عزيمته عن مناصرة المدرسة على كثرة الهجمات التي كانت ترد إليه من كل صوب : من الأبيقوريين ومن الشكاك ومن تلاميذ « زينوقراط » و« استراتون » وغيرهم . ولا شك أن كروسبوس هو الذى دأب على تنظيم الرواقية وبسطها بسطاً ثبتت به دعائمها مدى خمسة قرون حتى جاء أفلوطين الأسكندراني فقوض بفلسفته جميع المذاهب المادية .

٨ — ١ اكتسبت أثينا ، في عهد شيوخ الرواقية القديمة ، صفةً جديدةً هي صفة المدينة الدولية الجامعية التي فيها تُتدّرس العلوم بحرية وتُتعدّد الفنون لذاتها ؛ وأصبحت أثينا كذلك مباءة الثقافة الواسعة التي لا تتحاز

إلى تقاليد ولا تتعصب لوطن . ومن هذه المدارس تخرج مشيرو الملوك وأصدقاؤهم^(١) : كان زينون صديقا للملك مقدونيا ، كما أن سفروس تلميذ زينون قام بدور خطير في مسمى الملك « كليومين » للرجوع إلى الأخلاق والعادات الإمبرطية القديمة^(٢) .

وفي ذلك العهد أثمرت الدعوة الرواقية إلى الرجوع إلى الطبيعة على أذواق الجمهور : فأخذ الناس يلتمسون مشاهد الجمال في الطبيعة وأقبلوا على مناظره ومسراته ، وشاعت في الأدب موضوعات الحب والغزل ، وسمعت في الحياة السياسية صيحات من قبيل صيحات « العودة إلى الريف » أو « العودة إلى الأرض » وكان للرواقية القديمة في ذلك أثر كبير .

ب - الرواقية الوسطى

مات « انتيپاٹر » الرواق « ذو القلم الصارخ » الذي اشتهر بمجادلته مع « قرنيادس » الأكاديمي . وانقضى عهد المنازعات بين المذاهب ، وحل بعده عهد فيه اتجه المفكرون إلى التقريب بين الآراء المتباينة ، فأخذوا يلتمسون مواضع الاتصال بين الرواقيين والمشاين والأكاديميين .

بنايطيوس

وأول ممثلي الرواقية الوسطى « بنايطيوس » تلميذ « انتيپاٹر » . وله بحزيرة رودوس حوالي عام ١٨٠ قبل الميلاد . وكان صديقا للكثيرين من مشاهير الرومان ، وعاشر أسرة « اسقيون » ، وتعرف عندها إلى « پوليب »

Arnim, I, 140, 22. (٢) Bréhier, *Chrysippe*, p. 12. (١)

ولماد عاد إلى بلاد اليونان خلف أستاذه « انتيباطر » في رئاسة المدرسة الرواقية .

ألف « بنايطيوس » كتباً منها كتاب « العناية » وكتاب « الرغبة » ، وهو أيضاً صاحب كتاب « اللائق » الذي اقتبس منه « شيشرون » الشيء الكثير في كتاب « الواجبات » .

تأثر « بنايطيوس » بأراء أفلاطون وأرسطو ، فانحرف عن تعاليم الرواقية القديمة التي تذهب إلى أن الألم في عداد « الأشياء السواء » التي لا يؤبه لها ، ومال إلى طلب الحسيرات الخارجية كالثراء والجاه . ولم يكن من رأيه أن يخلو الإنسان عن الانفعالات ، خلافاً لما كان يريد الرواقيون الأقدمون . وكان « شيشرون » يمدد « بنايطيوس » عالماً كبيراً ويسميه شيخ الرواقيين^(١) . وقد عمد « بنايطيوس » إلى تزيين مصنفاته بشيء من الفصاحة والسلاسة . وكان في رواقيته من اللين والعاطفة ما بعد بها عن صلابة الرواقية القديمة .

پوزيدونيوس

مؤرخ وفيلسوف سوري الأصل ، عاش من سنة ١٥٣ حتى سنة ٥١ قبل الميلاد . سخط على تقاليد بلاده السورية وحمل على عاداتها^(٢) . وجب أقطاراً عديدة ، واستقر زماناً في « رودس » حيث أصبح رئيس مدرسة فلسفية ، وكان له فيها نفوذ كبير . صادق الكثيرين من عظماء الرومان مثل « شيشرون » الخطيب و « پومبي » القائد المشهور ، حتى قال

(١) (magnus homo et in primis eruditus, gravissimus stoicorum.)

(٢) E. Bevan, *Stoïciens et sceptiques*, p. 82 — 83.

شيشرون : إن « بوزيدونيوس صديق لجميع المستنيرين في عصره » . وقد حدث مرة أن ذهب « بومبيوس » عند عودته من سوريا إلى رودس ليرى « بوزيدونيوس » ، وكان هذا الفيلسوف مريضاً ملازماً فراشه . لكنه رغم المرض استقبل زائره استقبالاً حسناً ، وأخذ يحده حديثاً رواقياً موضوعه : « أن لا خير إلا الفضيلة ولا شر إلا الرذيلة » ؛ وكانت نوبات المرض تعاوده أثناء الحديث . ولما اشتدت عليه آلامه لم يزد على قوله : « على رسلك أيها المرض ! فهما تكن وطأتك على جسمي فلن تنال من نفسي شيئاً ولن أقر بأنك شر من الشرور » .

اشتهر « بوزيدونيوس » بسعة معارفه : كان مؤرخاً ناهياً وعالمياً طبيعياً مرموقاً وفيلسوفاً لاهوتياً واسع مرآى النظر . ولكن ضاعت مصنفاته هو أيضاً . وكل ما نعرفه من آرائه إنما وصل إلينا بفضل ما كتبه « شيشرون »^(١) و « سنيكا »^(٢) وما رواه « جالينوس » الطبيب من اعتراضاته على كروسيوس في مسألة الأهواء والانفعات . على أن المؤرخ « سترابون » كثيراً ما يذكره في كتابه الجغرافيا و « بركلوس » يورد في تعليقاته على « إقليدس » الشيء الكثير من نظريات « بوزيدونيوس » في الرياضيات .

و « بوزيدونيوس » يمثل في تفكيره نزعة كانت سائدة في العصر الذي سبق المسيحية : وهي اتجاه المدارس الفلسفية إلى الاتحاد ، وسميها إلى التأليف بين مختلف النظرات . لذلك نجده يحاول ما حاوله « بنايطيوس » من التوفيق بين رواقية زينون وآراء أفلاطون ، والتقريب بين الرواقية

(١) انظر I *Tusculanes*, II ; *Natura deorum*, Cicéron

(٢) انظر *Questions naturelles*, Sénèque

والأفلاطونية ظاهر في بسيكولوجيا « پوزيدونيوس » .

كان أفلاطون قد قسم النفس الإنسانية ثلاثة أقسام : القوة العاقلة والقوة الغضبية والقوة الشهوية . وجاء كروسيوس ، وكان شديد الإفتناع بوحدة الشخصية الإنسانية ، فعارض التقسيم الثلاثي الأفلاطوني ، وقال بأن زعم أفلاطون بأن في النفس جزءاً لا عاقلاً هو حديث خرافة ، بل إن في النفس مبدأ واحداً « هجمونيكين » ، والأهواء أمراض العقل نفسه ، أو هي أحكام عقلية خاطئة . وانحاز « پوزيدونيوس » في هذه النقطة إلى رأى أفلاطون ، وصنف كتاباً في الرد على كروسيوس وسماه « في الأهواء » ، وقد ذكر جالينوس من ذلك الكتاب مقتطفات طويلة .

وكان « پوزيدونيوس » فلكياً كبيراً : أقر بإمكان النظرية التي تذهب إلى أن الشمس مركز الأرض^(١) . ولكنه عارض النظرية لأسباب دينية ولعله أكثر من غيره مسئولية في اطّراحها جانباً مدى ١٥٠٠ سنة^(٢) .

ولسنا ندرى على التحقيق وجه معارضة الرواقين لهذه النظرية مرتين . ولعلها معارضة مدارها الفرزة لا الأسباب المعقولة : فإننا لا نكاد نصدق أن رواقياً يكفر شخصاً لقوله بوجود الشمس في مركز الكون ، مع أن الرواقين أنفسهم عدوا الشمس من الآلهة . ولكن ربما كان السبب في ذلك أن اعتبار الأرض واحدة من بين الكواكب التابعة للشمس كان فيه شيء من امتهان كرامة الإنسان ونذير خطير يهدد نظرية العناية التي تقول بأن الكون إنما خلق فحسب ابتغاء سعادة الآلهة وسعادة الإنسان^(٣) .

V. Arnold, *Rom. Stoic.*, p. 179. (٢) Simplicius, *Arist. phys.*, p. 64. (١)

Arnim, II, 169, 23; Bréhier, *Chrysippe*, p. 186. (٣)

الفصل الثماني

مصادرنا لمعرفة الروايقية

١ - لم تكن الظروف مواتية للاحتفاظ بمؤلفات الروايقين القدماء والمتوسطين : ذلك أن الروايقية ليست مذهباً رُسمت حدوده مرة واحدة ، فبقى كما هو دون تغيير ، كما كان شأن الإبيقورية ؛ بل لعل ما يميز الفلسفة الروايقية من غيرها هو طول حياتها ، مع دوام تطورها على أيدي أنصارها العديدين^(١) . ثم إن تلك المدرسة الروايقية لم يُتَّح لها ما أُتِّح لمدرستي أفلاطون وأرسطو من سُراح للمذهب نصبوا أنفسهم لتفسير أقوال الأساتذة وترتيب مصنفاتهم^(٢) . ولعل ما صرف الجمهور عن قراءة كتب الروايقين القدماء أو الاحتفاظ بها ، هو ما اشتهر عن أولئك الفلاسفة من إهمال للجمال الأدبي في التأليف : فقد أجمع القدماء على الشكوى مما في مؤلفات « كروسيوس » من ركاكة الأسلوب ، وجفاف العبارة ، وما اختلط فيها من حشو وغموض : فكثيراً ما كان ينقطع سياق الكلام في كتبه بما يورد من استطرادات واشتقاقات ألفاظ واستشهادات من شعر الشعراء^(٣) ، حتى أن « أبلودور » قال يوماً في شيء من المبالغة : إننا إذا حذفنا من كتابات كروسيوس كل ما نقله عن غيره لم يبق إلا ورق

١) L. Robin, *La pensée grecque*, 2e. éd. 1928, p. 410.

٢) Emile Bréhier, *Chrysippe*, p. 18.

٣) Galien, *Hypocr. placit.*, II, 2 ; Diogène Laerce, VII, 179.

أزرق! ولا غرو فإن رجلاً مثل كروسيوس يكتب كل يوم — فيما تروى
خادمه العجوز — أكثر من خمسمائة سطر ، لا يستطيع أن يجد لديه
وقتها كافياً للعناية بالشكل والأسلوب . ولا عجب أن لا نجد لؤلؤفات
كروسيوس إلا قراء قلائل في العصر الهيليني والعصر الروماني : فإننا
إذا استثنينا كتاب كروسيوس « في النفس » — وكان كثير التداول في
تلك العصور — وجدنا « جالينوس » يفاخر بقراءته بعض رسائل منطقية
لكروسيوس^(١) . فهذا دليل على انصراف القراء ، خصوصاً منذ عصر
شيشرون ، عن تلك الصيغ الجافة والأدلة الجرداء ، التي خلت من كل جمال
ورشاقة ، والتي أغرم بها أتباع زينون الأولون^(٢) ، في حين أننا نجد
يقبلون على مصنفات « شيشرون » و « سينكا » التي يُبسَط فيها
القول عن مسائل الأخلاق بسطاً هو أجرى على الألسن وأسهل على
الأسماع وأدنى إلى متناول الجمهور^(٣) .

فليس عجيباً بعد هذا كله أن تدرس مصنفات الرواقين القدماء
والتوسطين ، وأن تكون معرفتنا بالذهب الرواق معرفة مشتتة ناقصة
تعباً لذلك . وإن مما يسترعى النظر حقاً أن أهم ما وصل إلينا من أقوال
« كروسيوس » إنما نستقيه من خصوم له ومعارضين كبلوطرخوس
المؤرخ ، وجالينوس الطبيب . ويحدثنا « سميقيوس »^(٤) — وهو من أهل

(١) Arnim, II, 237, 67. (٢) Cicéron, *Tusculanes*, III, 6, 1, 3.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 83, 18. وفيه نقد لأسلوب زينون في الكتابة .

(٤) « سميقيوس » آخر ممثلي مدرسة الإسكندرية . عاش في القرن السادس
الميلادي . وكان من شراح فلسفة أرسطو المشهورين . وسميقيوس معروف اليوم
لدى الباحثين بخمسة شروح : شرحه على كتاب « إيكنتيوس » ، وشرحه الأخرى
على كتب أرسطو : كالمقولات ، والنفس ، والسماء ، والفيزيكا . على أن سميقيوس
لم يكن في الحقيقة من المشائين ، بل من أنصار الأفلاطونية الجديدة .

القرن السادس بعد الميلاد — أنه لم يكذب ببق في زمانه من كتب الرواقين حتى . ضاعت كتب « زينون » و « كروسيوس » ولم يحفظ لنا التاريخ منها إلا عناوين ذكرها « ديوجانس اللايرسي »^(١) ، مع أقوال مقتبسة من حكام المدرسة الرواقية .

٣ — فالسبيل إذن إلى الوقوف على فلسفة الرواق هو الاعتماد على ما ذكره عنها طائفة من الكتاب والرواة لم يكونوا هم أنفسهم رواقين . وأهم مصادرنا عن الرواقية القديمة مصنفات متأخرة عنها في الزمان ، نذكرها فيما يلي :

أولها مصنفات « شيشرون »^(٢) التي ترجع إلى أواسط القرن الأول قبل الميلاد : نجد مثلاً في كتاب « شيشرون » المسمى « حدود الخير والشور » أكل بيان عن مذهب الأخلاق عند الرواقين^(٣) . ويلى

(١) « ديوجانس اللايرسي » مؤرخ يوناني . هو صاحب كتاب « سير مشاهير الفلاسفة » ، كتبه أواسط القرن الثالث الميلادي ، وأضاف فيه إلى حياة كل فيلسوف ملخصاً حسناً لفلسفته .

(٢) « شيشرون » خطيب ومحام روماني مشهور . ولد سنة ١٠٦ قبل الميلاد ؛ اشترك في الحياة السياسية في بلاده اشتراكاً فعلياً ، فكان من أنصار « بومبيوس » ثم من أنصار « يوليوس قيصر » . ولما مات قيصر لم يفتر شيشرون عن الحملة على « أنطونيوس » . وأصاب « شيشرون » الاضطهاد في عهد الحكم الثلاثي الثاني في رومه ، وأرسل إليه أنطونيوس جماعة قتلوه . ويُعدّ شيشرون أفصح خطباء الرومان بلا نزاع ، إذ لا يُشق له غبار في البلاغة القانونية والسياسية . أما مذهبه الفلسفي فهو أقرب إلى التوفيق والملاءمة بين مختلف الآراء على نحو ما فعل أنصار « الأكاديمية الجديدة » . ولؤلؤات شيشرون الفضل في تعريف الأوربيين بتاريخ المذاهب اليونانية التي جاءت بعد أرسطو : فقد استفاد من هذه الكتب معاصرو « شيشرون » من الرومان ، كما استفاد منها شيوخ الكنيسة المسيحية حتى عصر إحياء العلوم .

(٣) لكن مما يؤسف له أن كتاب « الحدود » هذا إنما كتب على عجل ، ولهذا —

ذلك في الأهمية كتب « فيلون » الإسكندراني^(١) . ومن مصادرنا أيضاً كتب « بلوطرخوس »^(٢) أحد خصوم الرواقين ، و « سيكستوس أمبريقوس »^(٣) المتشكك ، و « جالينوس » الطبيب^(٤) ، ثم « إسكندر

السبب نجد فيه كثيراً من العموض والتناقض . وأغلب مؤلفات شيشرون الفلسفية ترجعها عن مصادر يونانية ترجمة تكاد تكون حرفية ؛ ولعله لم يتمهل فيما كان يترجم لفهم معانيه . لكن مما يعوض عن هذا النقص أن « شيشرون » لم يضيف من عنده إلا الشيء القليل .

(١) « فيلون » فيلسوف إسكندراني عاش أوائل القرن الأول الميلادي . ينتمي إلى أسرة إسرائيلية من أكبر أسر الإسكندرية في ذلك العصر . ألف « فيلون » كثيراً من الكتب الفلسفية والدينية : فسر العهد القديم سالكا في ذلك مسالك الفلسفة اليونانية لا سيما فلسفة الرواق . واصطنع مذهب التأويل المجازي في الديانة اليهودية . ومذهب « فيلون » في الأخلاق هو في الواقع مذهب الرواقين مصوغاً صبغة يهودية أفلاطونية . وبهذا الاتجاه كانت أخلاقياته أقرب إلى المسيحية من الأخلاقيات الرواقية . ومن مصنفات فيلون : « مسائل وحلول » و « تفسير مجازي لسفر التكوين » و « موسى » و « تقرير اليهود » .

(٢) « بلوطرخوس » كاتب من كتاب اليونان ، عاش أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الميلادي . تعلم في أثينا وزار مصر ورومه . وألف كتباً كثيرة في أغراض عدة . ما يعيننا من مؤلفاته كتابه « تناقضات الرواقين » و « الرد على الرواقين » . ويمزى إلى بلوطرخوس كتاب اسمه « آراء الفلاسفة » هو خلاصة لتاريخ الفلسفة القديمة وبه معلومات كثيرة ذات قيمة .

(٣) « سيكستوس أمبريقوس » آخر ممثلي مذهب التشكك . ويشبهه بعض الكتاب بالناقد الفرنسي المشهور « بيار بيل » . وسكستوس هذا عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي . من كتبه : « الرد على أصحاب الآراء » و « مختصرات مذهب يرون » . والكتاب الأول يعارض العلماء والفلاسفة ، وبصفة عامة كل صاحب مذهب أو مقالة ، والثاني ملخص لمذهب التشكك في العصر القديم .

(٤) « جالينوس » طبيب مشهور وهو أيضاً فيلسوف . كتب أواخر القرن الثاني الميلادي . فنقد نظريات النفس في فلسفة « كروسيوس » الرواق . وقد تعرض جالينوس في كتابه المسمى « آراء أبقراط وأفلاطون » لأدوال كروسيوس في علم النفس ، تحول تفتيداً وإظهار الأدوار المختلفة التي مر بها المذهب الرواق . وجالينوس مشهور بالذكر عند كتاب العرب وفلاسفتهم القدماء .

الأفرووديسي»^(١) ، و «ستوباوس»^(٢) ، وأخيراً بعض رجال الكنيسة مثل «كليمناطوس» الإسكندراني^(٣) ، و «لكنتانس»^(٤) ، وعلى الخصوص

(١) «إسكندر الأفرووديسي» (حوالي عام ٢٠٠ بعد الميلاد) هو : صاحب الشروح على فلسفة أرسطو . وهو معروف لدى فلاسفة العرب . والإسكندر هذا كتاب اسمه «الفكر» ، وهو أوثق مصادرنا عن آراء الرواقيين في نظرية الجبر والاختيار .

(٢) «ستوباوس» من مقدونيا . عاش على الأرجح في القرن السادس الميلادي . ويعرف بأنه صاحب كتاب «أنطولوجيون» (أى المجموع) ، كتبه لابنه تريغيا له في المطالمة ، وانتخب فيه طائفة من أقوال كبار المؤلفين في اليونان . والكتاب يحتوي على أربعة أجزاء تقع في مجلدين : الكتاب الأول ينظر في أهمية الفلسفة وأنواع الفرق التي نشأت فيها ؛ والثاني في شروط المعرفة وفي الجدل والبيان والشعر وفي الأخلاق ؛ والثالث في الفضائل والذائل ؛ والرابع في السياسة والأسرة وتديب المنزل . وقد ظن أهل القرون الوسطى أن هذين المجلدين كتابان مستقلان ففصلوها ، فوصل المجلدان إلينا واسم أحدهما «مقتطفات» ، واسم الثاني «مختارات طيبعية وأخلاقية» . وستوباوس يذكر في كتابه أكثر من ٥٠٠ من المؤلفين . ولم يزل للكتاب قيمته لمن أراد الوقوف على شيء من أيام اليونان القدماء وآدابهم .

(٣) «كليماتوس» الإسكندراني من ممثلي مدرسة الإسكندرية المشهورة . عاش أواخر القرن الثاني الميلادي ، واستقر به المقام في مدينة الإسكندرية ، وكانت في ذلك العهد وسطاً للثقافة ومركزاً للعلوم ، ثم أخذ يدرس بمدرستها زماناً وتلمذ عليه «أوريجانس» الذي سيرد ذكره . وصنف كليماتوس كتباً كثيرة أشهرها كتاب يسمى باليونانية «إبوتيزيس» (أى المختصرات) ، وهو أشبه بتعليقات وتفسير على بعض فصول الإنجيل . وكليماتوس حين بصور المسيحي على ما ينبغي أن يكون ، يمدخل الأساليب الرواقية في قلب التعاليم المسيحية .

(٤) «لكنتانس» أحد رؤساء الكنيسة المسيحية ، مات بمدينة تريف سنة ٣٢٥ ميلادية . اشتغل أولاً بتدريس البلاغة والبيان . وعاش عيشة زهد ، اعتنق بعدها الدين المسيحي . ثم عكف يدافع عن المسيحية ويرد على مخالفيها . ولكنتانس صاحب مؤلفات عديدة أشهرها : «النظم الإلهية» و «غضب الله» و «فعل الله» . ثم أن لكنتانس قد أكل ما كتب شيشرون في مصنفاته الفلسفية ، وتولى الرد على اعتراضات «إبيقور» و «لوكريس» في مسألتي الشر والعناية الإلهية ، فبسط ذلك =

« أوريجانوس » الإسكندري^(١).

ومقالات أولئك الكتاب جميعاً إما ناقصة مبتورة ، وإما مسرفة في القدر والنقد ، نائية عن القصد ، ولا يُستثنى منها غير مصدر واحد له قيمته ومقامه : ذلك هو ملخص النطق الرواق الذي ذكره « ديوجانس اللايرسي » في سير مشاهير الفلاسفة عقب الكلام على زينون^(٢).

ومشأ هذه المصادر جميعاً — عدا المصدر السابق — هو تلك المنازعات التي ثارت ابتداءً من القرن الثاني بين أصحاب الرواق وأصحاب الأكاديمية والتشككين : وحسبنا دليلاً على ذلك أن من أمهات المصادر عن نظرية المعرفة عند أهل الرواق كتاب « الأكاديميات » الذي صنّفه « شيشرون » لكي يهدم به نظرية المعرفة الرواقية .

= بأسلوب صاف رشيق ، حتى لقبه بعض الكتاب بلقب « شيشرون المسيحي » . وصفوه رأبه في كتاب « الأنظمة الإلهية » أن الفلاسفة الوثنية والدين الوثني قد تحبطا في خطأ أليم حين فرقا بين الحكمة الحقيقية وبين الشعور الديني .

(١) « أوريجانوس » من كتاب المسيحية . عاش في القرن الثاني الميلادي . سافر إلى إيطاليا وبلاد العرب ، ولكن الإسكندرية كانت مقامه . وكانت بحياته مقعمة بالأحداث والمصاعب ، فلم يصرفه ذلك عن الدرس المتواصل . فسر الإنجيل تفسيراً متأثراً بالفلسفة اليونانية . وأوريجانوس صاحب نظرية التفسير على الحجاز ، وقد أصبحت هذه النظرية من مميزات مدرسة التفسير بالإسكندرية أيام ازدهار العلم بتلك المدينة الجامعية .

(٢) يجد القارئ في كتاب ديوجانس اللايرسي الذي مر ذكره مرصفاً وافياً لآراء الرواقين أوردته في الباب السابع : ويمتد هذا العرض من الفقرة ٣٩ إلى الفقرة ١٦٠ ؛ وقد استقاه ديوجانس من مصادر مختلفة : فال فقرات ٤٩ — ٨٣ مقتبسة من كتاب « مختصر الفلاسفة » لصاحبه « ديوقليس الماغنيسي » أحد أنصار الكليين . والتقسيم الذي اتبعه ديوجانس هو بالاختصار كما يلي : أقسام الفلاسفة : فقرات ٣٩ — ٤١ ؛ أقسام المنطق : فقرات ٤٢ — ٨٣ ؛ أقسام الأخلاق : فقرات ٨٤ — ١٣١ ؛ أقسام الطبيعيات : فقرات ١٣٢ — ١٦٠ .

والحق أنه ليس من شأن هذه المجادلات القلبية أن تساعد على بيان مذهب أهل الرواق بياناً يُتوخى فيه وجه الحق من غير ميل إليهم أو تبجح عليهم . والدليل على هذا ما كتب « بلوطرخوس » عن الرواقين : إذ نراه يحرف الكلام عن مواضعه تحريفاً يصور به الفكر الرواق على ما تشبهه نفسه هو ، لا حسبما يقتضيه العلم من الأمانة في النقل والتجرد بقدر الطاقة عن الهوى .

على أن كتاب تلك المقالات — كما قلنا — متأخرون عن زمان « زينون » و « كروسيبوس » . وهم يعرضون لآراء الرواقين أغلب الأمر دون أن يُعنوا بذكر أسمائهم ، حتى ليعسر على الباحث أحياناً أن يعيز في رواياتهم بين آراء الرواقين الأقدمين وبين آراء الرواقين المتوسطين . وفوق هذا كله يستطيع الباحث أن يلاحظ بين الرواقين الأقدمين أنفسهم اختلافاً كثيراً حول التفاصيل ، رغم اتفاقهم إجمالاً على الأصول .

زد على ذلك أن الرواقين الرومان الذين وصلت إلينا مؤلفاتهم ، وهم « سنيكا » و « إبيكتيتوس » و « مرقس أوريليوس » ، إنما هم متأخرون عن الرواقية القديمة ، إذ يرجع عهدهم إلى العصر الروماني الإمبراطوري ، أي بعد نشأة الرواقية القديمة بنحو أربعة قرون . ثم إن كتبهم ، على قلة عددها ، هي مؤلفات عصر أصبح فيه علم الأخلاق هو الفلسفة كلها . فهذه الكتب لا نوقفنا إلا على القليل من المعلومات عن النطق والطبيعية عند الرواقين : نرى « سنيكا » يعتذر كلما أراد أن يبحث مسألة من هذا القبيل (فيما عدا كتاب « المسائل الطبيعية ») ، و « إبيكتيتوس » لا يتكلم عن هذه المسائل إلا عرضاً ؛ أما « مرقس أوريليوس » فلا يذكر عنها

شيئاً^(١). فإذا شئنا اليوم أن نجد بناء الرواقية اليونانية القديمة لم يكن في وسعنا إلا أن نبحث عما تركته تلك الفلسفة من آثار سواء عند أولئك الرواقين المتأخرين أو عند غيرهم من الكتاب والرواة .

وجملة القول إننا ، إذا استثنينا المؤلفات الرواقية التي وصلتنا كاملة أو في أغلبها ، نجد تحت أيدينا من القطع والشذرات التي تمس تاريخ الرواقية نحو ثلاثة آلاف قطعة . وهذه النصوص قد جمَّعها الباحث الألماني « فون أرنيم » (von Arnim) ونشرها بمدينة « ليبزج » في ثلاثة مجلدات ، من سنة ١٩٠٣ إلى سنة ١٩٠٥ . ويلاحظ أن في هذه المجموعة من النصوص تكراراً كثيراً . والنظريات الغريبة أو التي عرضها الرواقيون في صورة غير مألوفة قد نجد عليها شهادات كثيرة ، في حين أن النظريات الصعبة المجردة قد نضطر لمعرفة إلى شيء كثير من الفروض . زد على هذا أن القطع المشتقة التي وصلت إلينا عن المنطق أو عن الطبيعيات الرواقية لا تعدل أقل بسطاً على منظم .

٣ - وبعدُ فإذا تساءلنا عما كُتب في العصور الحديثة عن الرواقية والرواقين وجدناه قليلاً بالقياس إلى ما كُتب عن أصحاب المذاهب الكبرى في الفلسفة اليونانية القديمة .

وأول من بسط القول في الرواقية في أوروبا ، إبان القرن السادس عشر ، عالم بلجيكي اسمه « جوست ليبيس » خص فلسفة الرواق بكتاب باللغة اللاتينية اسمه : « المدخل إلى الفلسفة الرواقية »^(٢) .

وبعد ذلك كتب عن الرواقية كثيرون ؛ ولكن ما كتبه كان أشبه

(١) انظر مثلاً : Epictète, Manuel, 49 ; Entretiens, I, 4, 6 s. 99

(٢) Juste Lipse, Manuductio ad Stoicam Philosophiam, in 4^o, 1604.

بالمقالات المفرقة في موضوعات جزئية قد تتصل بتلك الفلسفة اتصالاً وثيقاً أو تمسها من قريب أو من بعيد . فنحن مضطرون إلى أن ننتظر حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر لنرى عن المذهب الرواقى بحثاً جدياً ذات قيمة : أهمها ذلك البحث المشهور الذى قرأه الفيلسوف الفرنسى « فيليكس رافيسون » فى جلسات « أكاديمية النقوشات والآداب » فى سنتى ١٨٤٩ و ١٨٥١ ونشره سنة ١٨٥٧^(١) . وبحث « رافيسون » هذا غنى عن الإشادة به والتنويه بمزاياه : فهو لفه فيلسوف مرهف الإحساس بما فى التراث الفكرى القديم من روعة ، عميق الشعور بما فى الفلسفة اليونانية من انسجام وكمال . والبحث الذى نحن بصدده أشبه الأشياء بلوحة فنية تصور الفلسفة الرواقية وكأنها مرئية من بعيد : فتجد المرتفعات فيها مضادة ضياء باهراً ، والمجموع تظهر خطوطه الكبرى بوضوح كامل ، حتى ليتمكن أن يحيط به البصر بلحظة واحدة . وهذا البحث ، وإن كان محدود المجال وقد قصده به أن يُقرأ فى جلسات علنية ، فقد استطاع مؤلفه أن يركّز فيه كل ما كان يتجه إلى بيان الوحدة الفلسفية للمذهب الرواقى والاتصال الوثيق بين أجزائه . ولكن المؤلف كان مضطراً بطبيعة الحال إلى أن يشير إشارات خفيفة إلى النظريات الخاصة أو أن يفعل بعض التفاصيل الجزئية التى وإن لم تكن من صميم المذهب إلا أنها قد لا تخلو من فائدة وقد تكون لها دلالتها فى تطور الفلسفة الرواقية .

وأهم ما نشر بعد ذلك عن الرواقية ما كتبه الباحث الألمانى « ادوارد تسيلر » مؤرخ الفلسفة اليونانية المشهور ، وذلك فى كتابه المعروف عن

(١) Félix Ravaisson, "Essai sur le Stoïcisme", dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, t. XXI, (Paris 1857).

« فلسفة اليونان »^(١). « وإدوارد تسيلر » - خلافاً لرافيسون - لم يهمل شيئاً من الجزئيات والتفاصيل الخاصة في الفلسفة الرواقية . ولكنه خلافاً للفيلسوف الفرنسي ، قلما عني بأن يُنخرج تلك الجزئيات والتفاصيل من حال التفرق والانتثار التي وجدت عليها في كتب المؤلفين القدماء . فإذا أراد قارئ كتاب « تسيلر » أن يلتبس لتلك الجزئيات تفسيراً فلن يجده في متن الكلام ، بل في الهوامش التي تصحب المتن . ولما كان كل هامش منها شبيهاً بقطعة صغيرة من الإنشاء مستقلة عن الأخرى ، فإن جملة ما تحوى الهوامش من معلومات - مهما تكن قيّمة وافية - لا تخلو من أن تكون متناثرة ليس بينها اتصال . ولهذا التشتت عيوبه التي لا يستهان بها ، ولا سيما حين يبسط الباحث مذهبها كذهب الرواقيين ، وقد كانوا شديدي العناية بالترتيب والتتابع في كل موضع من مواضع فلسفتهم ، وكانوا يمتدنون - فيما يروى ستوبايوس - أنه لا يمكن أن يستقيم شيء حسن من أجزاء مبمثرة متفرقة^(٢) . والخلاصة أن كلام « تسيلر » عن الرواقيين تنقصه الوحدة الداخلية الضرورية . فإذا أضفنا إلى هذا أن ذلك المؤلف العلامة لم يكن من المنصفين في عرض الفلسفة الرواقية ولا في تقديرها حق قدرها ، إذ حكم عليها منذ البداية بأنها دون فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، وأنها تابعة لهما في المنزلة والأهمية ، استطعنا أن نتبين لم كان كتابه قليل المناسبة للمنهج الموضوعي الذي اخترناه .

Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2e éd. 1880, t. III, (١)
(1ère partie) : Ed. Zeller. *Stoics, Epicureans and Sceptics*, tr. angl. par
O. J. Reichel, 1892.

Stobée, *Eclagea*, II, 188 ; Sénèque, *Lettres*, 102, 7 : (٢)

"nullum bonum putamus esse quod ex distantibus constat".

وفي سنة ١٨٨٥ نُشرَ الباحث الفرنسي « أوجيرو » عن « فلسفة الرواقين » كتاباً مستقلاً^(١)، كانت عنايته فيه أن يتوخى الوحدة والانصال لللازمين لمرض الرواقية عرضاً واضحاً مضبوطاً . ويبدو لنا أن ذلك الكاتب قد بذل جهوداً محمودة لبيان ما في المذهب الرواق من ارتباط واتساق . ولا شك أن في محاولته تلك سداً للنقص والموار للموس فيما كتب « تسيلر » .

وأهم ما نُشرَ بعد ذلك كتاب لأستاذنا الفرنسي « إميل برهيهيه » عن « كروسيوس » الرواق^(٢) . ويمتاز هذا البحث الذي نال جائزة من « أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية » ، بوفرة حظه من العمق والجد والدقة : بسط فيه مؤلفه القولَ في مصنفات كروسيوس ونظرياته ، وفي نظريات الرواقين القدماء في المنطق والطبيعة والأخلاق . وخلاصة رأى الأستاذ « برهيهيه » في الرواقية أنها مذهب يوفق بين شتى الآراء ومختلف النظريات ، وأن الرواقين أخذوا على عاتقهم مهمة كبرى وهي أن يؤلفوا بين المعاني المتعارضة ؛ ولذلك حاولوا التوفيق بين الفكر التقليدي والفكر الواعي ، بين الماضي والحاضر ، بين الفلسفة والدين ، بين القانون الطبيعي والقانون المدني ، وبين الفكرة الوطنية والفكرة الجامعية ، فبدلوا الجهود لمحو هذه الفروق ، ولعل محاولتهم تلك هي منشأ ما أخذ عليهم من الجمع في مذهبهم بين المتناقضات .

وكتب الأستاذ الإنجليزي « فرنون أرنولد » عن الرواقية الرومانية

Ogereau, *Essai sur lesystème philosophique des Stoïciens*, 1885. (١)

Emile Bréhier, *Chrysippe*, Paris 1910. (٢)

كتاباً هو في الحقيقة جامع شامل^(١) : جمع فيه من المواد ما ينتفع به طلاب البحث . والمؤلف يعدُّ الرواقية أشبه بقنطرة بين الفكر الفلسفي القديم والحديث ؛ وقال بهذا الرأي نفسه « داقيدسون » في كتابه « المعتقد الرواق »^(٢) .

ومن الكتب الإنجليزية الجذابة حقاً كتاب صغير للأستاذ « إشان » عن « الرواقين والشكاك »^(٣) . وفي ذلك الكتاب يعرض لنا المؤلف صوراً حية شائقة عن أشخاص الرواقين ونظراتهم الفلسفية .

ومن الكتب الألمانية الجيدة كتاب عن « إبيكتيتوس والرواقية » نشره « بونهوفر » سنة ١٨٩٠^(٤) وكتاب عن « بوزيدونيوس » ، نشره « هينمان » سنة ١٩٢١^(٥) .

يتبين من هذا أن المؤلفات الحديثة عن الرواقية والرواقين ليست كثيرة العدد في اللغات الأوروبية . زد على هذا أن أحداً من المؤلفين السابقين لم يبين لنا ، في بحث واحد متصل ، كيف تطورت الرواقية ، وما مدى آثارها في اتجاهات الفكر والعمل في مختلف العصور .

٤ — إن ما قدمنا من مختلف الاعترافات ، بالإضافة إلى ما عرفنا من مكانة الرواقية وآثارها ، وإلى ما يلاحظه الجميع من أن قارىء اللغة العربية لا يجد عن المذهب الرواق وأنصاره كتاباً واحداً يتناول الموضوع

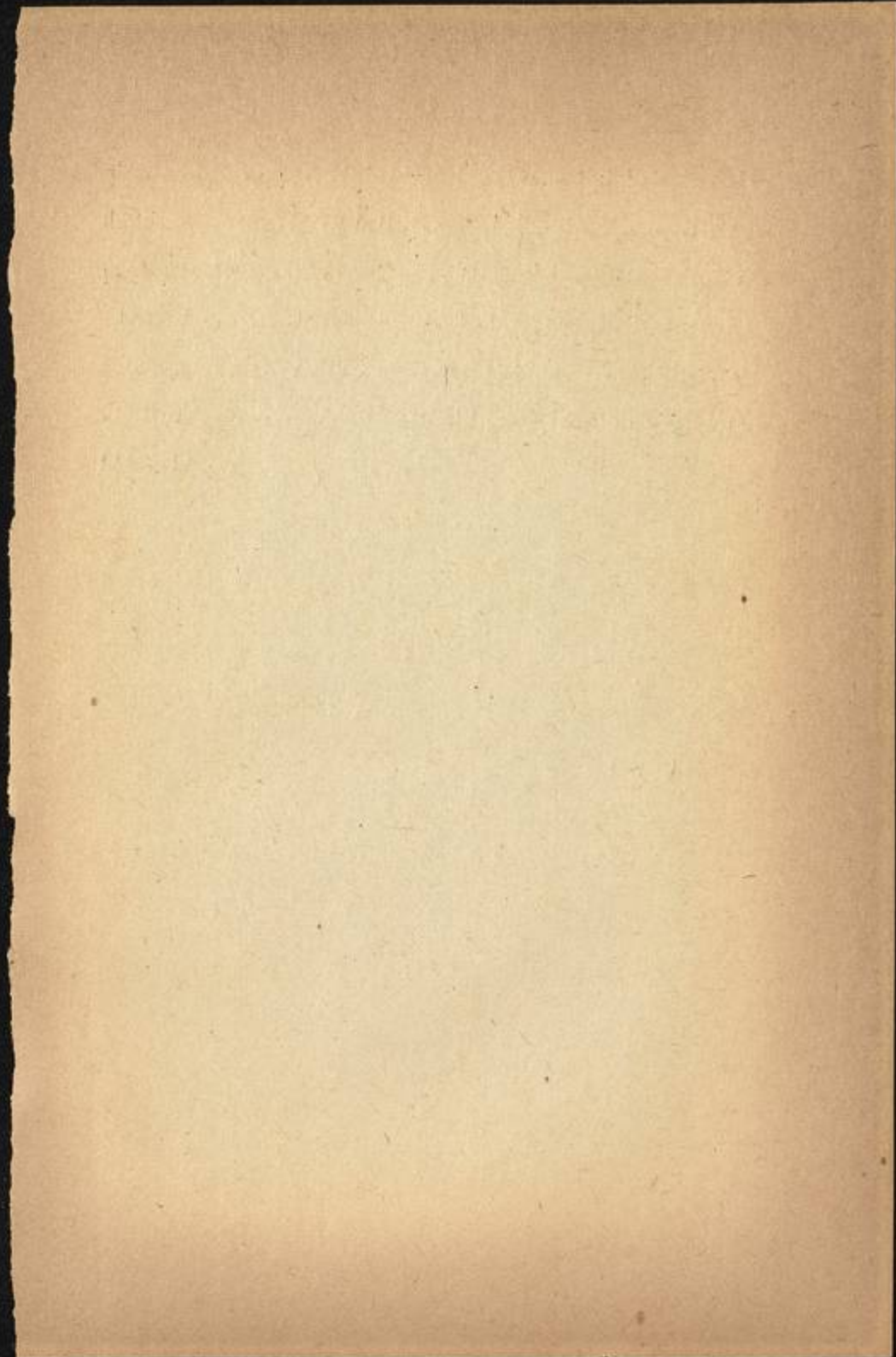
(١) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, 1911.

(٢) E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1812. (٣) Davidson, *Stoic Creed*.

(٤) Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890.

(٥) J. Heinemann, *Poseidonius metaphysischen Schriften*, I, 1921.

بما هو خليق به من بسط واستيعاب ، كل هذا قد حدا بنا إلى تأليف هذا الكتاب . ونحسب أن فيما أسلفنا من القول الكفاية لإيضاح ما نحن بسبيله : في مثل هذه الظروف الغريبة ، وإزاء فقر المراجع الرواقية الأصيلة ، زانا مضطرين ، عند كلامنا على الفلسفة الرواقية في جملتها ، أن نختار من مواد هذا البحث ووسائله ما يحقق - في نظرنا - وحدة الموضوع وتناسق الأجزاء ، دون أن يخل ذلك بما آلينا على أنفسنا من توخي سبيل الحيدة والإنصاف .



الباب الثاني

مذاهب الرواقية القديمة

تمهيد

الفلسفة وأقسامها عند الرواقين

١ - الفلسفة :

للفلسفة الرواقية كغيرها من المذاهب القديمة غاية عامة هي بلوغ السعادة . لكن أصحاب الرواق نظروا فوجدوا أن العلوم الخاصة التي يشتغل الناس بها عادة هي في أغلب الأحيان قاصرة عن بلوغ هذا المقصد . ذلك أن كل علم معين إنما يدرس حقيقة من الحقائق الجزئية : فمثلا علوم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى تفيدنا معرفة بعض الحقائق الخاصة بالعدد والأشكال والنجوم والألحان . . . لكن هذه العلوم لا تفيدنا أية معرفة عن الحياة ولا عن الحب ولا عن الحرب ولا عن أمر من أمثال هذه الأمور ذات الخطر بالنسبة للإنسان . وتلك العلوم إن دلقتنا مثلا على ما ينبغي علينا أن نصنع بشيء بعينه ، فهي لا تدلنا على السلوك الذي يجب أن نتخذ في الحياة على الإطلاق ، ولا على ماذا ينبغي أن نصنع بالأشياء على وجه العموم . فالحقائق الجزئية حقائق المهندس والكيميائي والفلكي والزارع والصانع والجندي وقبطان السفينة ، هي من غير شك حقائق نافعة ، ولكنها مع ذلك ليست بكافية ولا هي تسد حاجات الإنسان الطلعة الذي يطلب في حياته معرفة أوفى وحقيقة أكثر وأشمل سواء فيما يتصل بنفسه أو بالأشياء الخارجية .

والذى يكفل للإنسان الوقوف على تلك الحقيقة الشاملة إنما هو علم آخر فوق العلوم الجزئية ، هو العلم الأعلى ؛ وهذا العلم الكلى هو « الحكمة » ؛ لكن الحكمة لا تنال عفوا ، بل بتأمل ودرس شاق طويل يسمى « الفلسفة » (١).

والفلسفة في نظر الرواقين هي « علم الأمور الآلهية والأمور البشرية » (٢). ولما كان العقل في اعتقادهم هو العنصر المشترك بين العالم الإلهي والعالم البشري ، فقد صح أن يقال في تعريف الفلسفة إنها علم الموجودات العاقلة ، وبعبارة أخرى هي علم الأشياء كلها : لأن الأشياء الطبيعية مندوجة في الأشياء الآلهية (٣).

والفلسفة فوق ذلك هي الشعور بكمون العقل في الطبيعة ، وباستحالة وجود ما يقاوم العقل أو يبرز عن حكمه . ولذلك كانت مهمة الفيلسوف عند الرواقين مهمة عقلية عملية مما : هي أطراح كل ما يخالف العقل ، سواء أكان ذلك اللاعقل شيئا في طبيعة الكون أم في تصرف الإنسان . بل ربما كان مطمح الفلسفة الرواقية أن تدلنا على أن ما يبدو لنا أحيانا مخالف للعقل إنما هو في الواقع مفهوم معقول لدى النظر الكلى العميق .

٢ — أجزاء الفلسفة :

والفلسفة عند الحكم واحدة يتناولها نظره في جملتها ومن غير تجزئته .

(١) انظر : Arnim, II, 95 . قارن هنا كلام أبي الصلت الداني : « ومن العلوم عامة كصناعة الجدل والفلسفة العليا ، وخاصة كالطب والهندسة .. » (تقويم الذهن . طبع بلانسية . مدريد ١٩١٥ ص ٥٢) . (٢) Cicéron, *De Officiis*, II, 2, 5٠ .

(٣) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 289 .

لكنها لما كانت واسعة الآفاق ذات شعاب ومسالك كثيرة قد يضل فيها من ليس له بها خبرة صحيحة ، لم يكن لمامة الناس بدّ من أن يتناولوها علوما وأن يتدارسوها مسائل . من أجل هذا قسّم الرواقيون الفلسفة أقساما ثلاثة كبرى : أولها على المنطق الذي يدرس السبيل إلى معرفة الأشياء . والثاني علم الطبيعة الذي يُبيحُ فيه عن الله وعن الأشياء . والثالث علم الأخلاق وموضوعه درس السلوك الإنساني .

وتاريخ الفلسفة اليونانية ، حتى قبل عهد زينون ، يسوق بطبيعته إلى تقسيم الفلسفة إلى هذه الأجزاء الثلاثة^(١) : فقد عُنِيَ الفلاسفة الإيونيون بالبحث في طبيعة الكون وتاريخه ، أعني بمشكلات علم الطبيعة . وكان أهم ما أبحه السفسطائيون إليه هي المسائل التي تبحث في صحة المعرفة الإنسانية ، أعني علم المنطق . وشاركهم في تلك العناية سقراط ؛ لكنه جدّ في بحث النشاط الأخلاقي ، أي علم الأخلاق^(٢) .

وليس من اليسير أن نبين متى اهتدى الناس إلى ذلك التقسيم الثلاثي الصوري . ولكن « شيشرون » يعزوه إلى إفلاطون واتباعه المباشرين في الأكاديمية : إذ من الممكن توزيع المحاورات الأفلاطونية ودرجاتها تحت هذه الطوائف الثلاث . و « سِكستوس أمپريقوس » ينسب هذا التقسيم إلى « زينوقراط »^(٣) . واتخذ المشاءون ذلك التقسيم كما اتخذ « إبيقور » والرواقيون . لكن المعروف أن المشائين كانوا يرون منزلة المنطق دون منزلة غيره من العلوم الفلسفية ، لأنه في نظرهم بمثابة المدخل إلى الفلسفة ،

(١) Cicéron, *De finibus*, IV, 2, 4.

(٢) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, 1911, p. 128.

(٣) Sextus Empiricus, *Adver. Math.*, VII, 16 (Arnim, II, 38).

في حين أن الرواقين أصروا على اعتباره جزءا من الفلسفة نفسها^(١) ، وأصر بضمهم على أنه يتقدم على الجزء من الآخرين « كما أننا في كيل القمح تقدم الفحص عن المكابيل »^(٢) . فلا شك أن الرواقين هم أول من طبقوه وجعلوه أساساً لتعليمهم ولصنفتهم ، وكان لآبائهم هذا أثر كبير في الأجيال اللاحقة : إذ ترى هذا التقسيم يبق في القرون الوسطى في الشرق والغرب . صحيح أن الطبيعيات قد ضاقت دائرتها من ناحية واتسعت من ناحية أخرى ، فقد كان القدماء ينظرون إليها نظرة بقيت كما هي حتى آخر القرون الوسطى : كانوا يمدونها شاملة لجميع المباحث المتصلة بالطبيعة وبالكون بما في ذلك الإنسان ، بل شاملة لمباحث العلة ومبادئ الكون (وهي المباحث التي جعلوها تابعة للفيزيقا أي العلم الطبيعي واطلقوا عليها اسم ميتافيزيقا) ، وأخذ مجال الفلسفة يضيق شيئاً فشيئاً : فلم يبق من الفيزيقا القديمة إلا الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة والبيسيكولوجيا أو علم النفس الإنسانية . وهذا العلم الأخير يريد هو أيضاً أن يستقل . لكن الإطار الذي يحيط بتلك العلوم بقي على نحوها ما اتخذ الرواقيون أو صاغوه : منطق وطبيعة وأخلاق^(٣) .

لكن ما أهم هذه الأجزاء الثلاثة ؟

أهمها من غير شك هو علم الأخلاق في نظر الرواقين . لكن أهل الرواق مع ذلك ، ورغم أقوال أرسطون الرواق المنشق ، يرون أنه لاغنى عن الجزئين الآخرين من أجزاء الفلسفة . وقد قال بلوطرخوس : « إن زينون كان يفرغ للرد على المغالطات وكان ينصح لتلاميذه أن يدرسوا الجدل الذي يجعلنا قادرين على ذلك » . ويذكر فهرس كتب كلياً تنس عددا

(١) Arnim, II, 49, 49. (٢) Epictète, *Entretiens*, 17, 6.

(٣) G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque* p. 245.

لا بأس به من المصنفات في مسائل المنطق . وكروسيوس - كما هو مشهور - كان بارعا في الجدل وقوة الحجة ؛ وديوجانس اللايرسي يذكر له ١١٩ مؤلفا في المنطق . وكذلك كان الشأن في علم الطبيعة : اشتغل به زينون وكليانتيس ؛ وصرح كروسيوس أن علم الأخلاق مستحيل من غير علم الطبيعة ، وقال : « ليس من الممكن أن نجد للعدالة مبدأ آخر إلا أن تُشتق من زيوس ومن الطبيعة الكلية . وهذان هما المبدأان اللذان ينبغي أن يجملهما أصلا لسكل شيء من هذا القبيل إذا أردنا أن نتكلم كلاماً معقولا عن الخيرات وعن الشرور » (١) .

فاذا صح أن المنطق والطبيعة والأخلاق كلها علوم لاغنى عنها للفيلسوف فما قيمتها النسبية ؟

لا ينازع الرواق في أن معرفة الطبيعة وقوانينها تفوق المنطق في الأهمية : فهمة المنطق سلبية ، إذ يستخدم خصوصا في الدفاع عن الحقيقة . ولكنه أيضا آلة اختراع نجملنا مثلا نميز الحق من الباطل من المعلومات المستمدة من الحواس . ولكن هل يؤدي ذلك إلى القول بأن المنطق ليس إلا آلة للفلسفة أو « أرغانون » كما زعم أرسطو واتباعه ؟

أنكر الرواقيون ذلك ، وثار بينهم وبين المشائين من أجله مجادلات نجد أصداء لها عند شراح أرسطو : قالوا إن الفن أو العلم إنما يكون آلة لغيره حين يكون له بالنسبة إلى ذلك الغير نوع من الاستقلال ، فتستطيع أن تستخدمه علوم أو فنون متميزة عن ذلك الفن أو العلم ، فيقال مثلا إن فن الحداد آلة لفن العمارة : إذ المعمار ليس وحده بحاجة في البناء إلى عمل الحداد ، بل وأيضا صانع السلاح وصانع المجلات . . ولكن لا يقال إن

فن الجراحة آلة للطب : لأن الطب وحده بحاجة إلى فن الجراح . وذلك شأن المنطق : لما كان لا استخدام له فيما عدا الفلسفة لم يكن آلة لها . وفوق ذلك فالمنطق في الفلسفة له موضوعه الخاص ، ومادته جزء من الحقيقة الخارجة عن علم الطبيعة والأخلاق ، وهي الإستدلالات : والفكر المنطقي حقيقة موجودة وجود الأشياء الطبيعية والأخلاقية . فالمنطق إذن ليس آلة بل هو جزء ، وجزء أساسي للفلسفة . لكنه مع ذلك دون علم الطبيعة في الأهمية .
والآن ما العلاقة بين الطبيعيات والأخلاق ؟

يظهر بادي الأمر أن الرواقين لم يتفقوا فيما بينهم على رأى : فقد ذهب أغلبهم إلى أن مكان الصدارة هو للأخلاق كما رأينا . ولكن « ديوجانس اللايرسى » يحددنا أنه قد وجد من الرواقين من جعل مكان الطبيعة فوق مكان الأخلاق نفسها . ولكن لعل هذا الاختلاف عرضي لا ينفذ إلى صميم الأشياء ، ولعل الذين جعلوا الصدارة لعلم الطبيعة كانوا يقصدون بذلك أن معرفة الطبيعة إذا تعمقها الإنسان أصبحت الشرط الأول للأخلاقية ؛ ولعلمهم كانوا يسمون بأن هنالك فضيلة عامة منحطة يمكن تعليمها أو تعلمها دون حاجة إلى معرفة علم الطبيعة ؛ ولكن الأخلاقية الصحيحة تقوم على معرفة الطبيعة وتنتج عنها مباشرة ، وربما كان ديوجانس نفسه قد أخطأ في الرواية عن الرواقين . ومهما يكن الأمر في تحليل هذا الانشقاق عن مبادئ الرواق الأصلية - إذا صح أن هنالك انشقاقا - فإن جمهرة الرواقين قد اتبعوا في تقسيم الفلسفة التقسيم الذي ذكرناه أولا : وهو المنطق والطبيعة والأخلاق .

والتشبيهات التي عمدوا إليها واضحة الدلالة على هذا الاتجاه . شَبَّهوا الفلسفة ببستان : علم المنطق سوره ، وعلم الطبيعة أشجاره ، وعلم الأخلاق

فاكتمته . وقال بعضهم : الفلسفة كالمدينة المحصنة : المنطق حصونها ، والطبيعة سكانها ، والأخلاق دستورها . وقالوا أيضاً الفلسفة كالبيضة : قشرها علم المنطق ، وبياضها علم الطبيعة ، وصفارها علم الأخلاق^(١) .

٣ — تعليم الفلسفة :

ولنحاول الآن أن نتعرف الترتيب الذي كان أصحاب الرواق يتبعونه في تعلم الفلسفة . ذكر ديوجانس اللايرسي أن بعض الرواقين كانوا يبدأون بعلم المنطق ويعقبون بعلم الطبيعة ويختتمون بعلم الأخلاق . وعلى ذلك جرى زينون وكروسيوس وأرقيديموس وغيرهم . إلا أن ديوجانس البطوليمائي كان يبدأ بعلم الأخلاق ، في حين أن «أبولودور» كان يجعله في المكان الثاني . أما بانيطيوس وپوزيدونيوس فيبدأن بالطبيعة على ما ذكر «فانياس» تلميذ پوزيدونيوس^(٢) . وإذا صححت رواية پلوطرخوس يكون من عادة كروسيوس أن يستبق إلى آخر التعليم جزء الطبيعة ، أو على الأقل جزء الطبيعة الذي يبحث في الطبيعة الآلهية : إذ كان يرى أن ذلك من أعمق الأسرار التي من شأن الفلسفة أن توقفنا عليها^(٣) . ولكننا لا ندرى على التحقيق كيف كان يتيسر له أن يبسط علم الأخلاق دون الرجوع إلى مبادئ علم الطبيعة ، مع أننا نعلم من قبل أن كروسيوس نفسه كان يصرح بأن ذلك أمر مستحيل . ولقد ذهب البعض إلى أن أجزاء الفلسفة الثلاثة شديدة التجاور والاختلاط فيبغى بسطها معا . وهنا أيضا اختلف الرواقيون : روى سيكستوس أمپريقوس «أن أهل الرواق يجملون المنطق

(١) Diogène Laerce, VII, 40—41. (٢) Diogène Laerce, VII, 40.

(٣) Plutarque, *Contrad.*, IX Arnim, II, no. 42.

في رأس برنامج التعليم . ولكنهم مع ذلك مختلفون في مسألة ما ينبغي أن يكون البدء به .

والذي ينبغي ملاحظته هو أن مذهب الرواق انما قام لسد حاجة عملية لا أجابةً للمجرد الرغبة في الاستطلاع . أحسن زينون ، كعاصره إبيقور ، أن من المحال أن يكون للإنسان مذهب في الاخلاق دون أن يستند على أساس من الطبيعة والميتافيزيقا : إذ لا يستطيع أحد أن يكون له قواعد للسلوك دون فكرة عامة عن الكون الذي يحيا فيه . فكان زينون إذن مضطراً أن يقدم جواباً عن تلك المشا كل الطبيعية والميتافيزيقية التي كانت تشغل الفكر اليوناني . وكان لا بد له من أن يدخل في مجال نظراته كل ما كان يهم العقل اليوناني من منطق وخطابة وأخلاق وسياسة وطبيعة ولاهوت .

وإذن فمن الميسور أن نفهم أن الرواقيين يرون أن أجزاء الفلسفة الثلاثة — على ما بين موضوعاتها من تفاوت ظاهر — لا يصح أن تبحث منفصلة إذ أن بعضها لا يستقل عن بعضها الآخر ، بل جميعها عندهم متساندة كأنما يشد بعضها بعضاً كما ذكر « شيشرون »^(١) والواقع أنها عندهم مشتبكة إشتبا كما يجعل بحثنا في المنطق يقتضى أن يكون لدينا معرفة عامة بأرائهم في الطبيعة وفي الاخلاق^(٢) : ذلك أن العقل في جميع العلوم واحد لا يتبدل وإن تعددت مظاهره . ولهذا كان محالاً عند أهل الرواق أن يكون رجل الخير غير العارف بالطبيعة ، غير العارف بالمنطق^(٣) .

وجملة القول أن الترتيب الذي أتبعه الرواقيون ، أغلب الاحيان ، سواء في التعليم أو في التصنيف ، ربما كان هو الترتيب الذي رسمه

(١) Cicéron, *De finibus*, V, 28. (٢) Diogène Laerce, VII, 40.

(٣) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 299.

زيفون واتخذة كروسپوس على الأرجح ، وهو الترتيب الذي يصعد
من الأسفل إلى الأرفع - إذا صح هذا التعبير - فيبدأ بالمنطق ، معقبا
بالطبيعة ، منتهيا بالأخلاق . وعلى هذا النحو سار أغلب مؤرخي الفلسفة
الذين كتبوا عن الرواقية . وقد اتبعنا نحن هذا الترتيب في هذا
الكتاب : بدأنا بالمنطق ، ولكننا قدمنا نظرية المعرفة ، لأنها عند الرواقين
شرط للمنطق الرواقى .

الفصل الأول

نظرية المعرفة عند الرواقيين

١ - وضع المسألة :

لعل السفسطائيين اليونان هم أول من وضعوا مشكلة المعرفة في الفلسفة وضماً جديداً : كانت بحوث الفلسفة عند الأوائل مركزها الطبيعة ، فأصبح مركزها عند السفسطائيين هو الإنسان نفسه . ونادى السفسطائيون بنظرية في المعرفة « إنسانية » شعبية ، قالوا : لا شيء هو موجود في ذاته ولذاته . وقال بروتاغوراس : « الإنسان مقياس لجميع الأشياء » ، والحقيقة تدرك مباشرة في الإحساس نفسه وفيما يظهر للإنسان ؛ فمعرفة الحق ميسورة للناس جميعاً . وجاء أفلاطون فعارض السفسطائية في قوة حيث قال : إن الحق ليس هو ما تدركه الحواس : لأن الإحساس شيء فردي وقتي ، وليس هو الرأى ، لأن الرأى وسط بين الحق والخطأ ، وإنما الحق لا يدرك إلا بالتأمل والفكر ؛ ومعرفة الإنسان للحق شرطها اللازم هو تملك العلم وحيازة الحكمة التي لا يبلغها إلا الصفوة القليلون^(١) . ولكن آراء أفلاطون بهذا الصدد لم يكن من شأنها أن تجد عند العامة

(١) R. Robin, *Platon*, Paris 1935, p. 68.

قبولا ، بل كانت نظراته أشبه بدمستقراطية فكرية تتجه إلى الخاصة دون الكافة .

وجاء أصحاب الرواق فلم يكن لهم بُدٌّ من أن يلاقوا في طريقهم الصعوبة التي اعترضت جميع المذاهب الفلسفية : وهي انتشار حركة التشكك في مدارس اليونان عقب الحركة السفسطائية ، ففي ذلك الحين أخذ الناس يميلون إلى أن يضعوا موضع الشك كل نظرية خاصة عن طبيعة الكون ، وبدا لهم أن يرتابوا في أن يكون ثمة ما يسمح للإنسان بأن يقبل أية نظرية مهما كانت . وأظهر النقد العقلي ما في مدركات الحواس من خداع ، فبين أوهام البصر وأوهام السمع ، حتى انتهى الأمر بالرجل العادى إلى الحيرة واليأس من كل معرفة^(١) .

فلما نهض زينون للتعليم في أثينا كان عليه أن يقدم عن المسائل التي تشغل بال اليونانيين جوابا شافيا وتقريرا واضحا يكون في متناول الناس أجمعين ، وكان لا بد له أن يدخل في فلسفته نظرية في المعرفة تبين عمليات الذهن في تحصيل المعلومات ، وتثبت أن الحق ليس ميزة تفردها الحكيم دون غيره ، وليس من الضروري أن يكون الحق ثمرة للعلم ، بل يمكن أن يدرك الحق مباشرة وعفواً دون تكلف : لأنه إذا كان العلم (بمعنى القدرة على عدم الخطأ) إنما يخص الحكيم وحده ، فإن إدراك الحق أمر شائع يشترك فيه الناس كافة^(٢) .

٢ — الرواقيون حسيون عقليون :

تبدو نظرية الرواقيين في المعرفة لأول وهلة مصبوغة صبغة حسية .

(١) Bevan, *Stoïciens et Sceptiques*, p. 26—27.

(٢) Cicéron, *Derniers Académiques*, I, 41.

والمعروف أن أهل الرواق حسيون ، صرحوا بالمبدأ الحسي المشهور القائل بأن « لا شيء في الذهن ما لم يكن قبل في الحس »^(١) : فهم لا يسلون بمعرفة المعاني معرفة مباشرة حدسية ، بل كل معنى عندهم فأصله في التصور الحسي ، فهم في هذا على وفاق مع معاصريهم « إبيقور » ، ولكن إبيقور يقف هنا ، في حين أن زينون يتابع السير كما ستري . والراقيون يفتخرون نحو أرسطو إذ يشبهون الذهن قبل ورود الإحساسات عليه بالصحائف البيضاء لم ينقش عليها شيء ، والعقل على شرف منزلته من النفس يرويه منبع الإحساسات ، بل هو نفسه إحساس ، فيما يقول « شيشرون » رواية عنهم^(٢)

فالإحساس إذن في نظر أهل الرواق هو أول مراتب المعرفة وعمادها . لكن هذا الإحساس المنفعل — في نظرهم — ليس إلا مادة تتناولها النفس فتكثفها كما تشاء . ذلك أن للنفس جهداً وقوة فاعلة^(٣) ، فإذا وردت عليها أثناء التجربة أشياء من الخارج ، تركت فيها آثاراً غامضة جزئية متغيرة . وتستولى النفس على تلك الآثار فتستخرج منها أحكاماً واضحة وحقائق عامة ومبادئ ثابتة وما إلى ذلك مما هو شأن إنسان يفكر فيسمى جهده لفهم العالم الذي يعيش فيه وتفسيره في شتى مظاهره .

وإذا كان فكر الإنسان قادراً على التجريد والإضافة والتأليف والنقل والمضاهاة ، فهو لا يستطيع الخروج عن مقدمات الإحساس^(٤) . فكانت الحواس هي وسيلة المعرفة ، ووظيفة العقل هي ربط الأفكار والمعاني ربطاً

(١) " Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. "

(٢) Cicéron, Acad., II, 10.

(٣) Cicéron, Acad., II, 10: " Mens naturalem vim habet, quam, in-

Epictète, Dissertations, I, 6, 10. (٤) tendit ad ea quibus movetur"

يتألف منه نظام يسمى بالعلم . لكن الحواس ليست إلا خادمة ، والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته ، فيرتب رسائلها ويوجهها إلى غايتها . فالعقل عند الرواقيين هو — على حد تعبير شيشرون — تلك القوة « التي يرى الإنسان بها النتائج والأسباب ويفهم سيرها ، ويقارن بين التشابهات ويربط المستقبل بالحاضر ^(١) » . وإذن فهمة العقل هي إدراك حدوث الأشياء في العالم والإحاطة بما فيها من روابط ، وبعبارة أخرى هي فهم تلك الوحدة المعقدة التي يعبر عنها بالنظام (لوغسوس) ^(٢) .

٣ — « المعاني الشائعة » أو « الأولية » :

ولكن إذا لم يكن العقل — كما زعم الإبيقوريون — مجرد تذكرة لإحساسات منفصلة ، وإذا ثبت على العكس أنه هو الذي يستولى على المواد التي تأتي بها التجربة فيؤلف منها المعارف والعلوم ^(٣) ، أليس معنى هذا أن العقل يستند في هذا العمل على قواعد ومبادئ تسبق التجربة نفسها ؟ الحق أن أصحاب الرواق وإن كانوا لم يقبلوا المثل الأفلاطونية ، وأنكروا أن للصور المفارقة وجوداً مستقلاً في الخارج ، وقالوا إنها لا وجود لها إلا في أذهاننا ، فقد قالوا مع ذلك بأن من هذه الصور الذهنية أو المعاني ما هو سابق على تجاربنا وما يمكن أن يؤلف بواسطته جميع المعاني الأخرى ، وهذه المعاني تتميز بأنها سابقة لجميع ماعداها ، وأنها تكون لنا منذ الصغر ، وإنها تكون بالقطرة والطبع لا بالاكتساب والتجربة ^(٤) . ويسمى الرواقيون مجموع

Cicéron, *De finibus*, II, 14 (٢) Cicéron, *De officiis*, I, 4. (١)

Bréhier, *Chrysippe*, p. 67. (٤) Sénèque, *Lettres*, 120 (٣)

هذه المعاني الفظرية التي تشترك فيها جميع الموجودات العاقلة باسم « المعاني الشائعة » (κοινὰ ἐννοίαι) ويسمونها أيضاً « الأوليات » (προλήψεις) يعنون بذلك ما ذكرنا من أنها سابقة على كل معرفة عقلية تمتلكها نفوسنا اكتساباً. ولذلك عرفوا « المعنى الأولي » بأنه الأمر الكلي الذي تتصوره تصوراً طبيعياً^(١). ويقول « شيشرون » إن مثل هذه المعاني هي الأسس التي يقام عليها بناء العلم^(٢). ويذهب « سنكا » إلى أنها « بذور » (semina) تحوى صور الأشياء الفردية كلها ؛ يريد بذلك أنها معرفة سابقة لهذه الصور قبل تطورها^(٣).

وربما اشتبه أمر هذه النظرية الرواقية عن « المعنى الأولي » بالنظرية الأفلاطونية المشهورة عن « التذكر » ، تلك النظرية التي تذهب إلى أن العلم الذي يكون لنا في حياتنا هذه إنما هو تذكر لما شهدناه ووقفنا عليه في حياة سابقة حين كانت نفوسنا تنعم بمجاورة عالم العقول^(٤). لكن الفرق بين النظريتين عظيم : فإن المثل — في نظرية أفلاطون — لا تفسر معرفة الأشياء الحسية ، بل معرفة الأشياء المستقلة عن الحس ؛ وأفلاطون يرى هذه المعرفة وحدها جذيرة باسم العلم . أما « المعاني الأولية » عند الرواقين فليست إلا بدايات وأساساً لكل نوع من أنواع المعرفة إطلاقاً : ذلك أن أصحاب الرواق — كما رأينا — لا يرون مجال العقل مبايناً لمجال الحس ، بل يقولون أن العقل مصدره الحس بل هو حاسة من الحواس .

فلعل المعاني الأولية والتي هي أصل العلم هي نتائج تجربة سابقة من طراز أعلى من طراز التجربة الأرضية : تلك هي التجربة التي استفادها

(١) Cicéron, *De legibus*, I, 10. (٢) Diogène Laerce, VII, 51, 53

(٣) Sénèque, *Lettres*, 95. (٤) Platon, *Ménon*, 81 d — 85 b.

الذهن قبل اتصاله بهذا الجسد الأرضي ، أعني حين كان ناراً خالصة لا شائبة فيها ، فكان يحيا حياة الأرواح السماوية النقية^(١) . والمعاني الأوامية الشائعة عند الرواقين منزلة كبيرة^(٢) : كانوا يفاخرون من أجلها بأنهم على وفاق مع الفطرة^(٣) ، ولعلمهم استطاعوا بهذه النظرية أن يحلوا مشكلة البحث العلمي التي وضعها أفلاطون في محاوره « مينون »^(٤) . وإذا كان هناك شيء من التناقض في القول بعلم وبفطرة أخلاقية في وقت واحد ، فإن نظرية الأفكار الشائعة جاءت بمثابة الموضوع الذي تلتقي فيه الفطرة بالعلم : فهذه الأفكار الشائعة ليست ذاتها علماً بل هي بذرة العلم . والرواقيون ، بنظرهم المتفائلة ، رأوا أن هنالك انسجاماً ضرورياً بين الفطرة والحق^(٥) .

٤ — مراتب المعرفة :

نبدأ المعرفة في المذهب الرواقي بما يسمونه « التصور » (φαντασία) وهو الصورة الذهنية لموجود حقيقي ، أو الأثر الذي يحدثه في النفس شيء خارجي^(٦) . ويقول زينون إن هذا الأثر ينطبع في لوحة الذهن كما ينطبع الختم على الشمع . ويذهب « كروسيوس » إلى أن الأشياء الخارجية تحدث في النفس ما يحدثه الصوت أو اللون في الهواء . والتصوير بمثابة أول حكم على الأشياء يعرض للنفس فتمنحه من عندها القبول

(١) Sénèque, *Lettres*, 117, 6 (٢) Sénèque, *Consol. ad Helvid.*, 6 - (١)

Arnim, II, 32, 34. (٤) Plutarque, *Comm. not.*, 31, 1. (٣)

Cicéron, *Acad.* I, 11. (٦) Bréhier, *Chrysippe*, p. 68. (٥)

أو « التصديق » أو التسليم (συγκατάθεσις) . وهذا « التصديق » قد يكون على حق وقد يكون على غير حق : فإن كان على غير حق أخطأت النفس ولم يصدق ظنها ؛ وإذا منحتة التصديق على حق ، كان لها الفهم و«الإحاطة» (κατάληψις) أعني إدراك الأمور على وجه بطابق تصورها . ولكيلا يكون التصديق تصديقا خاطئا ، ولكي يفضى إلى الإدراك الصحيح ، ينبغي أن يكون التصور صحيحا . والتصور الصحيح هو ما يسميه الرواقيون «التصور المحيط» القاهر (φαντασία κατάληπτική)^(١) وهو — فيما يقول « سكتستوس إمبريقوس » — تصور يكون له من البداهة والقوة ما يحملنا على التصديق به والإذعان له^(٢) . وهذا «التصور» يسمح للعقل بأن يدرك الحقيقة في يقين . فالتصور المحيط هو معيار ومحك للحق^(٣) . ويرى الأستاذ «برهيهيه» — خلافا لبعض مؤرخي الفلسفة — أن لفظ «التصور المحيط» لا يعنى أن «التصور» قادر بنفسه على «الإحاطة» : إذ «التصور» ليس فعلا ولا شيئا فعلا تدرك النفس الشيء بواسطته ، وإنما هو منفعل ؛ وكونه محيطا معناه أنه قادر على إحداث الإدراك والتصديق الصحيح^(٤) .

وإذا بلغنا مرتبة «التصور المحيط» الذي يشترك فيه الحكيم والجاهل على حد سواء ، فقد بلغنا أول مرتبة من مراتب اليقين . وما العلم الذي اختص به الحكيم إلا زيادة في قوة هذا اليقين الذي لم يتغير مجاله ،

(١) Diogène Laerce, VII, 46.

(٢) Sextus Empiricus, (dans Anim, II, 25, 15)

(٣) Diogène Laerce, VII, 54-

(٤) E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, tome I, p. 301.

بل كل ما في الأمر أنه أصبح من الوثوق بمكان عظيم .

تلك مراتب المعرفة عند أهل الرواق : مرتبة « التصور » فوقها مرتبة « التصديق » ، ومرتبة « التصديق » فوقها مرتبة « التصور المحيط » ، وفوق هذه المراتب كلها مرتبة « العلم » . وليست هذه المراتب المختلفة إلا جهوداً متتالية تبذلها النفس مرتقيةً من الجزئي إلى الكلّي ومن الخاص إلى العام . والنفس بما أوتيت في جوهرها من قوة فاعلة كفيلة أن تحقق هذا الارتقاء من مستوى الإحساس إلى مرتبة اليقين .

أراد شيخ الرواقية — فيما يروى « شيشرون » — أن يقرب إلى الأذهان هذه النظرية وأن يُلخصها في صورة فائنة : « فأشار إلى يده باسطقاً كفه وقال : هذا هو التصور ؛ ثم ثنى أصابعه قليلاً وقال : هذا هو التصديق ؛ ثم أطبق كفه وقال : وهذا هو الإدراك ؛ وأخيراً قبض بيده اليسرى على يجمع كفه اليميني وقال : وهذا هو العلم الذي اختص به الحكيم » (١) .

والمثال المتقدم يفيدنا أن « التصور » وحده لا يحيط بشيء ما ، وأن « التصديق » يهتبيء حصول الإدراك ، والإدراك وحده يحيط بالأشياء أي بالعلم . وظاهر أن كل الفرق بين هذه الصور الأربع من المعرفة عبارة عن تفاوت قوة الاقتناع قلّة وكثرة . وإذا كانت المعرفة مراتب متفاوتة فذلك لتفاوت ما يبذل الإنسان من « جهد » وكذا ؛ وفي اليقين درجات متفاوتة كجهد النفس (٢) .

(١) Cicéron, *Premiers Académiques*, II, 144.

(٢) Stobée, *Eclogae*, II, 128.

فالجهد النفسى إذن يفسر التعقل كما يفسر الإرادة ، وإلى المجهود
الإرادى يمكن أن تُردَّ نظرية المعرفة عند الرواقيين ، ومن باب أولى
مذهبهم فى الأخلاق .

٥ - معيار الحق :

نعود إلى بحث المشكلة الصعبة التى أشرنا إليها فيما سبق : وهى البحث
عن مقياس أو محك للحقيقة ، أى الاهتداء إلى قاعدة (xavíov) أو معيار
(xotíçiov) نستطيع بهما أن نفرق بين الحق والباطل .

اختلف أصحاب الرواق فى هذه المسألة ؛ وكان فى اختلافهم إخراج
لهم وإضعاف لموقفهم فى نزاعهم مع الأكاديميين الذين أنكروا أن يكون
للحق معيار .

ذهب جمهور الرواقيين إلى أن معيار الحق هو « التصور المحيط » ،
و يُنسب هذا رأى صراحة إلى « كروسيوس » و « إنطيطار »
و « أبولودور »^(١) ؛ ومعنى هذا أن التصور الصحيح يمكن أن يميّز من
التصور الزائف على حسب درجته من الوضوح . وهذه النظرية العامة يمكن
أن ترد فى أصلها إلى « زينون »^(٢) ، وبعبارة أخرى يُقال إن معيار الصورة
الذهنية الصحيحة هو وضوحها (evagyeia, perspicuitas)^(٣) . والوضوح
صفة تتعلق برؤية حقيقية تكون على نحو لا يستطيع العقل أن لا يُدّعى
له^(٤) ؛ فلا بد للتصور المحيط من أن يأتى من شىء حقيق . فيخرج من

Diogène Laerce, VII, 54. (١)

Pearson, Zeno, fr. 11 ; Diogène Laerce, VII, 50. (٢)

Cicéren, Acad., II, 12, 38. (٤) Cicéren, Acad., I, 11, 41. (٣)

ذلك الرؤى الباطلة والأوهام والهواجس والأحلام .

وذهب بعض الرواقيين القدماء — فيما يروى بوزيدونيوس في رسالته عن « المييار » — إلى أن معيار الحقيقة هو « العقل الصريح » أو « العقل المستقيم » (ὁρθὸς λόγος) . والعقل الصريح عندهم هو حسن استعمال العقل الذي يشترك الناس فيه كافة دون تفریق^(١) . ولما كان استعمال ذلك العقل إستعمالاً حسناً ليس من نصيب الكافة ، فعنى ذلك أن كنه الحقيقة لا يقف عليه إلا الآلهة والحكماء .

ويروى ديوجانس اللايرسي أن « كروسيوس » يرى للحقيقة نوعين من المعايير : الإحساس و « المعنى الأوّلى » ، في حين يرى « بوطوس » الصيدوني أن هنالك أربعة معايير : الإحساس والذهن والنزوع والعلم^(٢) .
وبجئيل إلينا بإزاء هذه الأقوال المتضاربة أن أى جزء من أجزاء المعرفة الرواقية يمكن أن يقال عنه أنه معيار للحق عندهم دون ابتعاد عن روح مذهبهم . ويبدو أن هذه المعايير جميعاً تستوى في النهاية ولا تتناقى — كما بين الأستاذ برهيميه —^(٣) إذ المطلوب على كل حال هو إما « التصور » الذى يُفضى ضرورةً إلى الإدراك ، وإما الإدراك وعلاقته بإدراكات أخرى ؛ وسواء أكان هذا أم ذلك ، فالقوة العقلية الفاعلة إنما قوامها الفعل النفسى الذى يحيط بالشىء المحسوس إحاطة شاملة . والإحاطة والتصديق هما الفعلان الأساسيان من أفعال العقل الصحيح باعتباره معرفة . أما الإحساس والمعنى الأوّلى اللذان قال بهما كروسيوس فليسا

Hicks, *Stoic and Epicurean*, p. 70. (٢) Diogène Laerce, VII, 54. (١)

Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 303. (٣)

إلا نوعين من « الإحاطة » ؛ وكما أن الإحساس فعل من أفعال الإحاطة بالمحسوس ، فكذلك « المعنى الأولي » هو الإدراك العقلي أو الفكر الذي نفذ فيه العقل ، فهو محيط^(١) .

٦ - الإجماع :

وإذ رأى الرواقيون أن ليس من اليسور في كل وقت أن يبلغ الإنسان تمام اليقين فقد وجب على المرء أن يقنع بما دون الحقيقة الجازمة . ولذلك أخذ الرواقيون بما سموه « عموم الاتفاق بين البشر » أو بما يسمي في إصلاح المسلمين « بالإجماع » . وهذا « الإجماع » يؤدي مهمة لا يستهان بها وخصوصاً في مسألة الاعتقاد بوجود الآلهة في المذهب الرواقي^(٢) . ولعل ذلك المعيار لم يكن من رأى الرواقيين من دعاة الثورة والتجديد ، وأغلب الظن أن أصحابه هم من المحافظين وأنصار الدين المقرر . فلا عجب أن ترى من القائلين بالإجماع « بوزيدونيوس » أولاً و « سِنِكا » من بعد^(٣) .

ولسكن الإجماع ليس في ذاته دليلاً على الحق ، بل أقصى ما يستطيع إجماع الناس على شيء هو أن يكون دليلاً على حضور معنى من « المعاني الشائعة » التي توجد في نفوس الناس قاطبة . فإذا رأينا أن المعنى الشائع يزداد كل يوم قوة وجلاء ، وإذا زاد استمسك الناس به كلما اقتربوا من مرتبة الحكمة ، فإن الإجماع يصبح عند ذلك سنداً وحجة قوية^(٤) .

(١) Bréhier, *Chrysippe*, p. 103 sqq.

(٢) cf. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 143.

(٣) Cicéron, *Natura deorum*, II, 2, 5. (٤) -Sénèque, *Lettres*, 117, 6.

٧ - الاحتمال :

ولقد جعل أنصار الرواق لأول عهدهم مذهب الاحتمال أو الأخذ بأرجح الآراء مذهباً هادياً لهم في الحياة . وأعانهم على ذلك اشتباه لفظ « التعقل » (τὸ εἰλόγον) الذي طالما أجمعوه في كتاباتهم ومناقشاتهم . وهذا التعقل يفيد من حيث الشكل مسaire العقل والفكر . ولكن إذا نظرنا إليه من ناحية العمل وجدناه تبريراً لانتهاج أى طريق يمكن الدفاع عنه دفاعاً معقولاً مقبولاً . ويروى « ديوجانس اللايرسى » أن الملك بطليموس فيلوباطر دعا « سفيروس » الرواق لتناول الطعام على مأدته ، فوضع الملك أمام ضيفه بعضاً من الفاكهة مصنوعة من الشمع . ولما هم « سفيروس » أن يأكل منها قال له الملك مماًزحاً : « ألم تعط الآن تصديقك لتصور زائف ؟ » فأجاب سفيروس : أنى لم أصدق تصور « هذه فاكهة » ، وإنما صدقت الاحتمال بأن تكون الفاكهة التى يقدمها الملك بطليموس فاكهةً صحيحة لا زائفة^(١) .

وفي العهد الرومانى الإمبراطورى أخذت نفسور روح تشاؤم وارتياب ربما كانت أثراً من آثار المسيحية الناشئة ، فسأقت الناس إلى نوع من عدم الثقة بالمعرفة الإنسانية : فترى « سنكا » يتكلم عن قلة صدق الحواس ، وعن الضعف المألوف فى إحساس البصر^(٢) ، وترى « مرقس أوريلوس » يشعر بأن أعضاء الاحساس مهمة ومن السهل التأثير عليها^(٣) .

Sénèque, *questions naturelles*, (٢) Diogène Laërce, VII, 177. (١)

Marc-Aurèle, *Pensées*, V, 33, (٣)

1, 2, 3.

ولئن كان قدماء الرواقيين قد سلموا بخطأ الحواس إلا أنهم كانوا يؤمنون بإمكان التنبؤ على تلك الصعوبة وإصلاح عيوب الحواس . وقد تلاميذهم المتأخرون تلك الثقة ، كما قلنا ، فنشأ بينهم مذهب « التوقف عن الحكم » وذاع المذهب بعد أن كان من الأمور النادرة^(١) .

٨ — نقد النظرية :

عارض أصحاب الأكاديمية الجديدة نظرية المعرفة الرواقية : ذكر « شيشرون » أن « أرقيزيلاس » كان من دأبه أن يهاجم زينون^(٢) . أما « قارنيادس » فكان يقول مقلداً العبارة المعروفة عن « كروسيوس » : « لو لم يوجد كروسيوس لما وجد قارنيادس »^(٣) . حاول « أرقيزيلاس » و « قارنيادس » أن ينقضا فكرة اليقين الرواقى ، فهاجما نظرية « التصور المحيط » وأنكرا أولاً أن يقع التصديق على تصور أو فكرة مع أن التصديق إنما يقع على قضية أو حكم ، ثم قالوا : لا نستطيع أن نبين فرقاً بين التصور المسمى محيطاً — وهو الذى حقيقته يقينية — وبين مجرد التصور البسيط ، فيمكن أن يوجد إلى جانب تصور مزعوم الصدق تصور آخر لا يختلف عنه بوجه من الوجوه مع أنه باطل . وأخذوا فى تفنيد فكرة الوضوح باعتبارها عند الرواقيين معياراً للحق ، فقالوا إن وضوح الإدراك لا يكفي ضمناً للحق ؛ وقد يحدث للإنسان تصورات واضحة قوية وهى مع ذلك غير موجودة ولا تنطبق على حقيقة ، وإنما هى أوهام من قبيل أخطاء الحواس ، ورؤى المنام وخيالات السكر والجنون : فليس لدينا وسيلة

(١) V. Arnold, *Roman Stoicism*, p. 144.

(٢) Diogène Laerce, IV. 62. (٣) Cicéron, *Acad. post.*, I, 12, 44.

للتمييز بين « التصور المحيط » وغير المحيط أو الفكرة الحقيقية وغير الحقيقية ، وليس هنالك علامة ولا معيار للحقيقة^(١) .

وقد يؤخذ على نظرية الرواق في المعرفة أنها نظرية ساذجة عامة وأن زينون — فيها يظهر — لم يميز إلا تمييزاً سطحياً بين « التصور المحيط » القاهر وبين التصور المزعزع القليل الإحاطة ، وأنه خلط بين الشعور باليقين — وهو أمر بسيكولوجي — وبين التبرير للاعتقاد وهو أمر منطقي : فقله بأن هناك تصورات لا يمكننا إلا أن نؤمن بها ليس جواباً مقنعاً عن ذلك السؤال النقدي الذي وجهه الشكك في قولهم : ماذا ينبغي أن نعتقد^(٢) ؟

لكن الحقيقة أن زينون وأتباعه لم يكن يعنيه النظر بقدر ما يعنيههم العمل . فكأنهم ، بأزاء حجج الشكك وغيرها ، قد قنعوا في نقضها بما أوتوا من قوة الاعتقاد والإيمان ، وطمعوا في أن يبينوا أن هناك مدركات يقينية لا يمكن أن يتسرب الشك إليها ؛ فعرفة الأشياء ممكنة : والدليل على ذلك أننا نبلغها في الحياة العملية . ولقد سخر « أرسطون » من جاره الأكاديمي المتشكك إذ زعم أنه لا يرى حتى الشخص الجالس بجانبه^(٣) .
ومهمة هذه النظرية الرواقية هي أن تجعل اليقين والعلم يدخلان عالم الحس بعد أن استبعدهما أفلاطون عنه استبعاداً . فالحقيقة واليقين — في نظر الرواقين — أمران موجودان في المدركات التي يشترك الناس فيها ، وهما لا يقتضيان من الصفات إلا ما كان بمقدور كل فرد ، يستوى في ذلك العالم والجاهل . نعم لا يجوز العلم إلا حكيم ، لكن العلم مع ذلك لا يخرج

(١) Cicéron, *Acad. pr.*, II, 13. (٢) Bevan, *Stoiciens et Sceptiques*, p. 32.

(٣) Diogène Laerce, VII, 163.

عن ميدان المحسوس ويظل موثوق الصلة بالمدركات التي يشترك الناس فيها كافة^(١).

وحسبنا هذا عن نظرية المعرفة عند أصحاب الرواق لنتبين مبلغ ما كان لفعل النفس عندهم من مكان خاص في تكوين الخواطر والمعاني ، ولنتبين أيضاً إلى أي حد يمكن أن يسمى الرواقيون حسيين . نعم ليس هناك معرفة غير معرفة الحقائق الحسية : لكن هذه المعرفة يخترقها العقل منذ بدايتها وهي دأمة الاستعداد لقبول فعله وتنظيمه . فالأفكار والمعاني المركوزة في نفوسنا منذ صبانا — كفكرة الخير والعدل والله —^(٢) ليست تأتينا من مصدر يختلف عن الحواس ، بل هي مشتقة من استدلالات فطرية منشؤها إدراك الأشياء : ففكرة الخير مثلا آتية من الموازنة العقلية بين الأشياء الخيرة ندرکہا من حيث هي كذلك إدراكا مباشراً^(٣) ، وفكرة الله تأتينا استنباطاً من مشاهدة جمال الطبيعة ونظام العالم . وكل ما في الأمر أن هذه الاستنباطات شائعة يشترك فيها الناس كاية .

ونظرية الرواقين في المعرفة — على الرغم مما وجه إليها من طعنات — نظرية لا تخلو من بعض الحقائق الصحيحة : فلا بد أولاً أن يكون في العالم أشياء نعرفها ، ولولا ذلك لما أمكن أن تثار مشكلة المعرفة مطلقاً . ثم أننا ينبغي أن نسلم بأن معرفتنا بالواقعات المادية مصدرها تجاربنا الحسية ؛ وإذا كان جزء من تجاربنا الحسية يبدو لنا خداعاً ، فذلك لأن هنالك أجزاء أخرى نستطيع أن نشق بها ولو ثقة نسبية . فإذا اعتبرنا صورة من الصور —

(١) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 300

(٢) Cicéron, *De finibus*, III, 10. (٣) Diogène Laerce, VII, 53.

كصورة العصى المستقيمة التي ترى في الماء مكسورة — فوصفاها بأنها
مظهر خداع ، أفليس معنى ذلك أننا نعارضها بمظاهرها أخرى للعصى ،
مظاهرها تختص بالبصر واللمس هي أثبت وأكثر اتساقاً ؟ يضاف إلى ذلك
أن طابع الوضوح الذي يتكلم الرواقيون عنه هو بلا نزاع صفة من
الصفات التي تميز بها في الحياة الواقعية الإدراكات الصحيحة من الإدراكات
الزائفة . ونستطيع أيضاً أن نسلم لزينون أن الحكيم لا يخطئ قط لأنه
لا يمتنع تصديقه أبداً إلا إلى « تصور محيط » قاهر . ولكن التصور
لكي يكون قاهراً ينبغي أن يكون واضحاً تاماً حتى لا يحتمل تأويله
إلا وجهاً واحداً .

ونظرية الحكم الرواقية تبدو لنا جديرة بالاعتبار : يرى زينون أن
الإنسان حين يقع في الخطأ ، فيصدق شيئاً باطلاً ، فإنم ذلك عليه هو ،
لا على الأشياء التي وردت عليه وتأت إليه دون أن تفرض عليه اعتقاده ،
بل تركت له من الحرية والاختيار ما لم يحسن الاستفادة منه . ولقد سلم
أنصار المدرسة الرواقية بأن عدداً عظيماً من الإدراكات الحسية لا تجربنا ، بل
ترك لنا وجوه الاختيار في الاعتقاد ، وأن الحكمة عبارة عن معرفة هذه
الوجوه والتوقف عن الحكم (ἐποχή) والإمساك عن التصديق والاعتقاد .

وقد رأينا كذلك أن الحكيم في الحياة العملية إنما يتابع أرجح
الوجوه مع معرفته بذلك . وإذن فذلك موضع لا يخالف المذهب الرواق فيه
نظرية التشكك الأكاديمي : كلا المذهبين ينصح بالتوقف عن الحكم .
لكن إذا كانت الأكاديمية تذهب إلى أن جميع التصورات ترك لنا الخيار ،
فإن الرواقية تقول بأن بمقدور الإنسان أن يجد من الإحساسات
والتصورات ما يستحق أن يصدق به الحكيم تصديقاً كاملاً ، وأن يبني

عليه مذهباً في المعرفة اليقينية . وكان زينون بنظريته في المعرفة قد قصد إلى تشجيع الناس على أن يتناولوا ، بغاية الثقة ، الحقيقة التي جاء يعلمها إليهم عن الطبيعة وعن الله وعن الإنسان^(١) .

في النظرية الرواقية استمضاء لا بأس به عن وظيفة الحواس وحدودها وسيطرة العقل عليها . وفيها أيضاً ثغرات كثيرة ومواقع مضطربة لا اتساق فيها ، فضلاً عن أنها مجزت عن أن تجيب على اعتراضات الشكك إجابات مقنعة من وجهة المنطق الصرف . لكن الرواقية مع ذلك قد استطاعت أن تثبت على جميع الطعنات ، فدلّت بهذا على أن موقفها في المعرفة موقف مشروع ، أو هو على الأقل موقف قد ارتضاه من يطلبون إلى الفلسفة هداية في الحياة العملية .

الفصل الثانی

المنطق الرواقی

١ - قلة الإنصاف في الحكم على المنطق الرواقی :

كان القدماء يجلون « زينون » و « كروسيوس » ويشيدون بعلو منزلتهما بين الفلاسفة . ولكن الكثيرين من قدماء الكتاب الذين تعرضوا للفلسفة الرواقية لم يحسنوا فهمها ، فخلعوا عليها أشياء بعيدة عنها . واشتهر الأمر حتى وجدنا صدى لهذا التحامل فيما كتب الكتاب والشعراء أمثال « لوكريس » و « هوراس »^(١) . وأقوال « شيشرون » ومصنفاته حافلة بالسخرية من الرواقيين وإنكار تجديدهم الفلسفي^(٢) . و « شيشرون » نفسه هو صاحب العبارة المشهورة : « الرواقيون إنما يخالفون المشائين في الألفاظ لا في جوهر الأشياء . . . »^(٣)

(١) Horace, *Satires*, Livre I, 3, 121-124, 127.

(٢) Cf. Cicéron, *De finibus*, III ; *De fato*, etc.

ويروي « بلوطرخوس » أن « كاتون » الرواقی طعن يوما في « مورينا » وأخلاقه ؛ وكان « شيشرون » في ذلك الحين قنصلا ، فنهض للدفاع عن « مورينا » ساخرا من الرواقيين ومن مفارقاتهم وأعاجيب مبادئهم سخرية أثارته في الجلسة عاصفة من الضحك لم ينج منها القضاة أنفسهم ، حتى قال « كاتون » نفسه لمن كانوا معه في الجلسة : « حقا أن قنصلنا رجل ظريف ذو نكتة » .

(Plutarque, *Vie des hommes illustres*, tr. par Ricard, 1880, p. 641)

«Stoicos a Peripateticos non rebus discedere sed verbis»- (٣)

وكان المنطق الرواق نصيب وافر من تلك المطاعن . فأصر « شيشرون » على ترديد رأى أستاذه « أنطيوخوس » في أن الجدل عند الرواق لم يكن شيئاً مبتكراً وإنما هو تحرير لنظريات الأكاديمية القديمة^(١) . ونحسب أن في مثل هذه الأحكام على الرواقية قسوة وبعدا عن الأنصاف . ونستطيع مع ذلك تلميح حكم « شيشرون » وأستاذه بأمرين : الأول أن الرواقين في عهد الخطيب الروماني استعاروا الكثير من تفاصيل المذهب الأكاديمي . والثاني أن « أنطيوخوس » كان يجهل الفرق الكبير بين المدرستين الأفلاطونية والرواقية ، فتورط في حكم جاوز حد الصواب . وربما كان مما ساعد على ذبوع هذه الأقوال التي فيها فض من شأن المنطق الرواق أن « كروسبوس » يبدو في دراساته المنطقية — خصوصاً في ترتيب المواد — وكأنما استخدم مجموعة المنطق الأرسطاطاليسية السماة « أرغانون » ، فهو يجاريها تارة ويخالفها تارة أخرى^(٢) . أضف إلى ذلك أن « كروسبوس » نفسه قد نسب جدله — فيما يظهر — إلى جدل أفلاطون وأرسطو^(٣) . ولكن تلك المشابهات أدنى إلى أن تكون عرضية سطحية ، لا تصل إلى الصميم ، ومن العسير علينا أن نقرها . وسنرى في هذا الفصل بجلاء أن بين الرواقية وبين المذهبين الأفلاطوني والأرسطاطاليسي خلافاً جوهرياً عميقاً لا خلافاً لفظياً — كما زعم « شيشرون » .

ولم يسلم المنطق الرواق من نقد المؤرخين المحدثين . وحسبنا أن نشير هنا إلى رأى ثلاثة من مؤرخي الفلسفة في أواخر القرن التاسع عشر ، وهم

Emile Bréhier, *Chrysippe*, p. 23 (٢) Cicéron, *Acad.*, I, 12, 43 (١)

Blutarque, *Stoic. repug.*, 34 ; Arnim, III, 38, 21 (٣)

« فرانسك »^(١) و« برنتل »^(٢) و« تسيلر »^(٣) . وهم يكادون يتفقون على أن المنطق الرواقى خالٍ من مواضع الطرافة ، وعلى أن الرواقيين — بالغة ما بلغت جهودهم فى نحت الألفاظ ووضع الاصطلاحات الجديدة — لم يزيدوا على منطق أرسطو شيئا ، بل إن منطق الرواقى — فيما يزعمون — ليس إلا المنطق الأرسطاطاليسى مبسطة مشوه الصورة متنافر الأجزاء .

ولا شك أن فى هذا الحكم أيضا مغالاة وتعسفا . ولهذا رأينا أنه ما وافى القرن العشرون حتى فترت تلك الحملات المبهوذة ، وتلاشت القسوة فى الحكم على الرواقية والرواقيين ، فإذا بالأستاذ الفرنسى « بروشار » ينهض مدافعا عن المنطق الرواقى ، ذاهبا إلى أن الرواقيين بذلوا من غير شك جهودا محمودة حين حارلوا أن يرسموا تخطيطا أوليا لمنطق استقرائى ، وأن يقيموا نظرية « الناموس الطبيعى » التى تعد اليوم أساس العلوم الحديثة^(٤) . أما المسيو « برهيه » الأستاذ الحالى لتاريخ الفلسفة بالسربون ، فلعله لم يكن يقبل إلا بشيء من التحفظ رأى « بروشار »^(٥) . غير أنه قد عاد أخير إلى السلام على الرواقيين مقتصرًا على إظهار جهودهم فى المنطق ، دون إطراء لهم أو تجن عليهم^(٦) .

أما نحن فجل قصدنا أن نعهد للقارىء عن منطق الرواقى بفكرة نرجو

Ad. Franck, *Esquisse d'une histoire de la logique*, Paris 1838 (١)

Prantl, *Geschichte der Logik*, I, p. 401-496. (٢)

Zeller, *Die Philos. der Griechen*, 3e éd. Vol. III, 1ere Partie (٣)
(1881), p. 105, 106.

Brochard, *Etudes de philos. ancienne et moderne*, 1926, p. 221-251. (٤)

Bréhier, *Chryssippe*, p. 72-74. (٥)

Bréhier, *Histoire de la philosophie*, p. 300 et suiv. (٦)

أن تكون صحيحة . ونحسب أن منطق الرواق ليس ، كما زعم النقاد ، صورة شاحبة بالقياس إلى منطق أرسطو ، بل أكبر ظننا أنه على عكس ذلك منطق مستقل دبت فيه روح جديدة غير الروح التي كانت تسود منطق المشائين .

٢ — المنطق الرواق والمنطق الأرسطاطاليسي :

كان المشاءون يرَوْن دراسة المنطق من قبيل الدراسات التمهيدية التي لاغنى عنها قبل الشروع في أى علم كان^(١) ، فكان المنطق في نظرهم بمثابة « المدخل » إلى العلوم ، أو مجرد آلة (ὄργανον) لها ، أما الرواقيون فقد اعتبروا المنطق — كما رأينا — جزءاً حقيقياً من أجزاء الفلسفة . وهم بذلك يمارضون التقسيم الأرسطاطاليسي للعلوم .

والرواقيون يخالفون أرسطو في نظرية الجدل وصلته بالمنطق : فرق أرسطو بين المنطق البرهاني الذي يدرسه في كتاب « أنالوطيقا » ، وله وحده قيمة علمية ، وبين « الجدل » الذي هو فن المناقشة ، توجه فيه إلى مخاطب سلسلة من الأسئلة مرتبة ترتيباً يسوق المخاطب إلى الرأي الذي يراد تأييده ، وهذا الفن يدرسه أرسطو في كتاب « طويقا » . والمنطق عند أرسطو وظيفته أن يبرهن على خواص موجود معين بادئاً من ماهية ذلك الموجود . ولهذا البرهنة قيمة مطلقة . أما الجدل فله عنده وظيفة أخرى : وظيفته أن يبرهن على رأى من الرأيين بطريقة السؤال والرجوع إلى رأى المخاطب ؛ فالجدل يقوم إذن على الآراء ، وهو ينزع خصوصاً إلى

(١) Hamelin, *Le Système d'Aristote*, p. 87 — 88.

نصرة رأى مهما يكن غير مألوف ، باستعمال الآراء المسلمة لدى
المخاطب^(١) .

أما الرواقيون فقد حوّلوا المنطق كله جدلاً ، وجعلوا فن الجدل ، الذي
لم يكن له إلا قيمة عملية ، علماً نظرياً ، وأرادوا أن يكون الجدل — لا كما
كان عند أرسطو — علم الشبيه بالحق ، بل أن يكون هو المنطق نفسه ،
علم الحق والباطل^(٢) . ولم يريدوا أن يكون فناً يُلتَمَس به إيقاع غلبة ظن
في رأى من الآراء ، بل أن يكون فناً لتأييد ذلك الرأى . وفهم ذلك ميسور
علينا : فإن الرواقين كانوا أهل تربية قبل أن يكونوا علماء ، فكان مقصدهم
أن يُوقموا في نفس المخاطب أو التلميذ اعتقاداً قوياً لا يتزعزع^(٣) .

٣ — اشتغال الرواقين بالمنطق :

أقبل الرواقيون الأوائل على دراسة المنطق وحثوا تلاميذهم على تعلمه .
فن المعلوم أن « كروسبوس » هو مخترع الجدل الرواقى الذى اشتهر عند
القدماء بلباقته ونفاذه^(٤) ، وفيما أورده « ديوجانس اللايرسى » من مصنفات
« زينون » و « كروسبوس » فى المنطق ما يدل على مبلغ عناية شيوخ
الرواق بهذا القسم من الفلسفة ، وعلى ما كانوا يرون له من الأهمية فى شئون
التربية^(٥) . وجمهرة الرواقين السابقين كانوا من غير شك بعيدين عن رأى

(١) Aristotè, *Topiques*, VIII, 1.

(٢) عرف « بوزيدونيوس » الجدل بأنه العلم الذى يُبحث فيه عن الحق
والباطل ، وما ليس حقاً ولا باطلاً (Diegène Laerce, VII, 62)

(٣) Bréhier, *Chrysippe*, p. 65.

(٤) Cicéron, *Orator*, 32, 115 ; Arnim, II, 13

(٥) Bréhier, *Chrysippe*, p. 20 et suiv.

« أرسطون »^(١) — أحد النشقين عن المذهب الرواقى — فقد كان لا يدخر وسعاً في التحقير من شأن المنطق^(٢)، زاعماً أنه لا حاجة بالحكيم إلى ذلك العلم ليدحض به مغالطات القول وسفسطة الاستدلال ، إذ يكفيه لذلك سلامة النفس وصحة النظر الفطرى^(٣).

لكن رواقىي العصر الرومانى كانوا — عدا «إبيكتيتوس» — ضعافاً في فن الجدل ، فكانوا يحدرون مستمعهم من أخطار ذلك العلم : ولذا نجد «سوكا» يقرر بأن المباحث المنطقية لا تمت إلى الحياة الحقيقية بصلة وثيقة ، وأن الفلاسفة الأوائل أضاعوا فيها وقتاً كثيراً ثمينا^(٤) ، أما «مرقس اوريلوس» فيحمد الله على أنه لم يضيع وقته أبداً في شيء من هذا القبيل^(٥).

٤ — فضائل الجدل :

رى الرواقيون إذن أنه لا غناء عن علم الجدل ؛ وهو في ذاته فضيلة عامة تنطوى على فضائل أخرى خاصة . ومن فضائل الجدل التى أحصاها «ديوجانس اللايرسى» : التحرر من العجالة (*απροπρωσία*) ، وهو أن

(١) راجع عن أرسطون : Diogène Laerce, VII, 160 — 164

(٢) كان أرسطون يشبه المنطق بوحل الطريق ، يشقل الخطى ويعوق المسافر عن السير . (Stebée, Flor., 82, 11) وكان يشبه المناطقة بآكلى «الجنبرى» يجهدون أنفسهم ، ويضيعون وقتاً غير قليل ليظفروا آخر الأمر بفتات اللحم يزدردونه مع كثير من القشور !

(٣) كان الرواقيون يرون خلافاً لأرسطون أن الحكيم إذا لم يدرس الجدل لم يستطع أن يبق نفسه من الوقوع في الزلل ، لأن الجدل يعينه على تمييز الصحيح من الزيف ، والمعقول من غير المعقول (Diogère Laerce, VII, 47 — 48)

(٤) Marc-Aurèle, *Pensées*, I, 17. (٥) Sénèque, *Lettres*, 45, 5

يعرف الجدلي متى يعطى تصديق الذهن الآثار الخارجية ومتى يمسكه . ثم الحيلة (ἀνελεγχία) ، ويعنون بها التوق والحذر مما قد يبدو لساعته محتملا راجحا . ثم الرصانة ، وهي أن تكون الحججة من المثانة بحيث لا ينساق صاحبها إلى الرأي المخالف . ثم الجد (أو البعد عن التفاهة) وهي عادة ارجاع التصورات إلى العقل الصريح . ومن صفات الجدلي الماهر عندهم حسن الحديث ، وقوة الحججة ، ووجاهة السؤال ، وإقناع الجواب^(١) .

٥ — اسمية المنطق الرواقى :

أراد الرواقيون أولا أن يخلصوا علم المنطق من التعميد الذى ناله على يدى أرسطو وأتباعه ، وحاولوا أن يقيموا منطقا جديدا لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية . ولذلك مضى زينون وأنصاره من بعده فبحثوا عن « الحقيقة » فى الأمور الوجودية الواقعية التى يشهدها الناس فى تجارب حياتهم .

وأول هذه الأمور وأبسطها هو أنه لا يوجد خارج الذهن إلا أفراد معينة مشخصة ، وإلا أشياء مشهودة محسوسة . أما « الأجناس » و« الأنواع » و« الصور » و« المثل » وغير ذلك من المعانى العامة (ἐννοήματα) فهى فى الواقع أسماء ، وليس لها وجود خارج الذهن^(٢) إنما الموجود فى الخارج ، أعنى الموجود وجودا حقيقيا ، فهى « جزئيات شخصية ، وهى محسوسة غير معقولة » وكل ما هنالك أن العقل « ينتزع منها قضية عقلية مجردة عن المادة » كما يقول الغزالي فى كتابه « تهافت الفلاسفة » .

(١) Simplicius, in *Categor.*, 26 E. (٢) Diogène Laerce, VII, 46—48.

ويمكن أن يقال ، أيضاً حال رأى الرواقين في ذلك ، إن الموجود عندهم لا بد له من تخصيص لا يشاركه فيه غيره : فما لا تخصص له لا يوجد في الخارج ؛ والسلكي لا تخصص له ، وإذن فالسلكي لا وجود له في الخارج . ولو صح أن يقع السلكي في الوجود الخارجي لكانت الصورة الذهنية التي يدل عليها « إنسان » مثلاً صورة لفرد لا هو باليوناني ولا بالمصري ، ولا بالطويل ولا بالقصير ولا بالأبيض ولا بالأسود ولا غيرها من الصفات ، وهذا أمر محال ؛ فالإنسان ، كعنى مشترك بين أفراد كثيرة ، شيء لا وجود له في الخارج ، كما لا وجود في الخارج لعنى الثلث على العموم ^(١) .

فالرواقيون بهذه النظرة إلى الوجود من القائلين بالإسمية ^(٢) التي سادت بعدهم في القرون الوسطى مسيحية وإسلامية . والمعرفة عندهم ليست عبارة عن قوانين عامة مجردة ، بل عن قضايا شخصية تنصب على أفراد ، ويرتبط بعضهما ببعض ^(٣) . ولعل « اسمية » الرواقين هذه مما يفرق بين منطقهم ومنطق أرسطو والمثاليين ؛ وما قد ينسب إلى أرسطو من نزعة « اسمية » إن صح قبوله في تعريفه للجوهر ، فنطقه قائم على الكليات والماهيات التي يرفضها الرواقيون . على أن « اسمية » الرواقين ليست قضية وضعوها في منطقهم وضعاً ، بل أكبر الظن أنها كانت ثمرة نظراتهم في الطبيعيات : فإنهم إذا كانوا يرون أن الوجود الحقيقي هو وجود الأفراد والأشخاص ،

(٢) يلاحظ أن الرواقين يتفقون في هذه النظرة مع كثير من الفلاسفة المحدثين مثل « لوك » و « سبينوزا » و « بركلي » و « جون ستوارت ميل » .
(٣) تراجع معاني « الاسمية » في مادة (Nominalisme) في « المعجم الفلسفي »

للأستاذ لاند (A. Lalande, *Vocabulaire philosophique*)

(٣) Sextus Empiricus, *Adver. Math*, VIII, 96 ; Arnim, II, 96, 38.

دون المعاني والكماليات ، فذلك لأنهم يرون أن الأفراد والأشخاص علة الوجود ومدار الحياة دون المجردات^(١) .

٦ - الكلى والجزئى :

والرواقيون لا يأخذون فى منطقهم لا « بالماهية » ولا « بالصورة » بمعناها المعروف فى المدرسة المشائية ، بل يرون أن « ماهية » كل موجود أو طبيعته الخاصة ليست تتألف من العنصر المشترك بين أفراد كثيرين ، بل هى على النقيض صفة فردية (*idios poiou*) وطابع شخصى ، أو هى شىء جسمانى مادى ، وهى نوع من التعيين فى المادة ، وبعبارة أخرى يمكن أن يوجد فردان متشابهان لكن لا يمكن بحال أن يتحد الفردان فيكونان فرداً واحداً^(٢) .

وقد لاحظ الباحثون فى فلسفة أرسطو مشكله عويصة أعى حلها الشراح زمانا ، وهى مشكلة التوفيق بين القضيتين المشهورتين فى الميتافيزيقا الأرسطاطاليسية ، الأولى تقول : إنما المعرفة هى معرفة الكلى ، والثانية تقول : إنما الفرد هو الموجود وجوداً حقيقياً .

نستطيع أن نقول إن أصحاب الرواق قد حلوا تلك المسألة حلاً هو غاية فى البساطة : ذلك أنهم حذفوا القضية الأولى واستبقوا الثانية وحدها ذاهبين ، كما رأينا ، إلى أنه لا وجود إلا للأفراد والمشخصات . والواقع أن الرواقيين فى هذا الباب على وفاق مع جانب كبير من فلسفة أرسطو ،

Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme*, 1908, (١)

Plutarque, *Comm. not.*, 44, 4. (٢)

p. 14 suiv.

لكنته على كل حال ليس هو الجانب الذى يوجد فيه المنطق^(١).

٧ — نظرية أل « لكتون » والكلام :

كانت الصلة بين الفكر واللغة مشارخلاف بين القدماء ، وما زالت موضع نزاع بين علماء النفس والمناطق^(٢) . فالظاهر أن العقل لا يستطيع أن يفكر فى المعانى التى ينطوى عليها دون أن يضع أمامه « اللغة » أو « الكلام » كمرآة ينعكس عليها . ومن هذا كان اشتباه لفظ العقل واللغة أو « المنطق » « والقول »^(٣) فى اليونانية . وإذا أردنا أن نعرف موقف الرواقين من تلك المسألة ، فلا شك أنهم يرون الفكر واللغة متطابقين ، وذلك هو السبب فى عنايتهم بدراسة اللغة من أجل المنطق ، والسبب فى أن الجدل عندهم ينقسم قسمين : فهو يبحث فيما يُدعى به (τὸ σημαῖνον) أى اللفظ ، وفيما يُدعى عنه (τὸ σημαίνομενον) أى المعنى^(٤) .

والرواقيون يرون أن اللغة ليست هى بحسب الأصوات المتعاقبة التى تحدثها القوة الصوتية (φωνητικὴ δύναμις) بواسطة الحلقوم ، والتى يستطيع فم الإنسان أن ينطق بها كما تستطيع الكتابة أن تمثلها : فإن مثل هذه الأصوات قد لا يكون لها معنى ما ، ومن ماهية اللغة أن تعبر عن

(١) Brochard, *Etudes*, p. 223.

(٢) انظر : Delacroix, *Le Langage et la Pensée* .

(٣) قارن الفارابى : « إحصاء العلوم » . طبع عثمان أمين . القاهرة ١٩٣١

ص ١٧ .

(٤) Diogène Laerce, VII, 41 ; Sènéque, *Lettres*, 89, 17 :

“Διαλεκτικὴ ἰν δυας partes dividitur in verba et significationes, id est, in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur”.

معنى^(١) ، بل اللغة قد توجد ولو لم يكن هنالك كلام ملفوظ : فهناك « كلام داخلي » نفساني (λόγος ἐνδιάθετος) يكفي لاستعمال الفكر ، وليس « الكلام الخارجي » الملفوظ (λόγος προφορικός) إلا مظهراً من مظاهره^(٢) .

والرواقيون يضمنون بين الكلمات التي ينطبق بها الغم وبين المعاني التي يصرّفها الفكر صوراً مجردة لا مادية يسمونها « لِسْتَا » (τὰ λέκτα) وهو اسم يصعب علينا أن نجد له مرادفاً ، وقد يصح أن نسميه بالمعبر عنه^(٣) . وأل (λεκτον) هو ما يقصد باللفظ ، أعني ما نفهمه وما يخطر ببالنا عند سماعه ولا يدركه الغريب عن لغتنا^(٤) وهو ليس بشيء حقيقي موجود في الخارج ، بل هو من « اللاجسميات » وهي أشياء لا وجود لها إلا في الذهن . من أجل ذلك فرق الرواقيون في مباحثهم اللغوية بين أمور ثلاثة^(٥) : (١) « الكلام » (λόγος) وهو مجموع الحروف الملفوظة أو المكتوبة في مثل كلمة « الرواق » ، و (ب) مدلول الكلام أو مضمون الفكر وهو الذي يسمونه « لِسْتَيْن » ، وهو بمثابة الوسيط بين الفكر وبين الكلام الخارجي ، أو بمثابة النقطة التي يلتقيان فيها^(٦) . و (ج) موضوع الكلام وهو الشيء الحقيقي المشخص الموجود في الخارج (τυγχانون) ؛ فموضوع

Diogène Laerce, VII, 57. (١)

Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 276. (٢)

Diogène Laerce, VII, 57. (٣)

Sextus Empiricus, *Adver. Math.*, VIII, 12. (٤)

Rodier, *Etudes*, p. 265. (٥)

Ogereau, *Essai sur le système philos. des Stoïciens*, p. 137. (٦)

لفظ « الرواق » مثلا هو تلك الردهة المنقوشة التي كان يلقى زينون فيها دروسه .

ولما كانت الأشياء كلها في نظر الرواقين جسمانية ، فما كانت طبيعته جسمانية فهو عندهم شيء حقيقي ؛ وإذن فالسكلام وموضوع السكلام هما أمران حقيقيان : لأن الكلمة هي حركة الهواء ، وفعل التفكير هو تأثير في المادة التي هي عبارة عن النفس . فموضوع السكلام حقيقي لأن له وجودا خارجيا . أما المسمّى عنه أو ال « لِكْتون » فهو متميز من الأشياء التي يعبرّ الفكر عنها ، متميز من الألفاظ التي تُترجم عن الفكر ، ومتميز عن فعل النفس التي تُحدث الفكر ، ولذلك اختلف الرواقيون في أمر هذا « اللكتون » : فمنهم من قال بأنه شيء (*πραγμα*) ، وله بهذا الاعتبار وجود ذهني . ومنهم من قال بأنه لا وجود له ، لأنه ليس بجسم ^(١) . ولكن يظهر أن جبهة الرواقين أنكروا أن يكون للكتون وجود ، سواء أكان ذلك الوجود ذهنيا أم خارجيا . وبهذا المعنى فرّق أصحاب الرواق بين ما يسمونه (*ἀληθεια*) أي « الحقيقة » وبين ما يسمونه (*αληθες*) أي الحق . فالحق هو شيء لا جسماني ، لأنه حكم وقول ؛ أما الحقيقة فهي على العكس جسم من الأجسام ، لأنها المعرفة بجميع الأشياء الحقّة ^(٢) . والعلم هو حال من أحوال المبدأ المدبّر أو الرئيس ؛ ولما كان هذا المبدأ الرئيس نفسا ، فهو جسم ، في حين أن « الحق » إنما هو حال من أحوال « المعبر عنه » ، والمعبر عنه شيء لا جسماني كما عرفنا ^(٣) . و « الحق » يخالف « الحقيقة » أيضا من وجه آخر : وهو أن مرجع

Sextus Empiricus, *Adver. Math.*, VIII, 11. (١)

Janet et SÉAILLES, *Histoire de la Philosophie*, p. 489. (٢)

Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VII, 38. (٣)

« الحقيقة » إلى العلم ، والحكيم وحده يستطيع امتلاك ذلك العلم ، في حين أن الأحمق نفسه قد يتاح له أحيانا أن يلتقي في طريقه بمعبر عنه هو حق في ذاته . وجملة القول إن أهل الرواق يرون أن الحقيقة فضيلة ، وأن من شأن علم الأخلاق أن يضع لها تعريفا ، ويرون أن الحق « معبر عنه » . والمقصد الأول لعلم الجدل هو تعريف المعبر عنه الذي هو حق وتحليله^(١) .

٨ - المقولات الرواقية :

عاب الرواقيون على أرسطو أنه زاد عدد « الأجناس الأولى »^(٢) حين جعل « المقولات » عشرا . تساءل أرسطو عن المعاني العامة ، أي الانحاء المختلفة لإثبات الوجود ، فوجد أن هنالك عشر مقولات ، إحداها مقولة الجوهر والتسع الأخرى أعراض . والرواقيون تساءلوا هم أيضا ، بادئين من هذه الأنواع الأخيرة ، عما إذا كان هنالك جنس واحد أعم منها جميعا^(٣) ، فكان جوابهم حاضرا : جميع تلك الأنواع ، مهما تكن ، هي موجودات ؛ ولما كان كل موجود عندهم جسما ، فهي أجسام . فالوجود أو الجسم هو إذن الجنس الوحيد الأعلى الذي يشمل جميع الأنواع^(٤) . والراجع أن الرواقيين الأوائل قد قنعوا بهذا الحل ، لكن خلفاءهم لم يكتفوا به : وجدوا أن جنس « الوجود » أضيق من أن يكون أعم الأجناس^(٥) ، ورأوا أنه فضلا عن الأنواع الموجودة التي هي موجودات وأجسام ، يوجد أشياء يتصورها

(١) Ogereau, *Essai*, p. 144. (٢) Simplicius, *in Categ.*, 16 S.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 58, 8. (٤) Diogène Laerce, VII, 61.

(٥) Sénèque, *Lettres*, 58, 13.

الفكر ، كالمبر عنه والخلاء ، وهذه الأشياء ليست موجودات ولا أجساما ، ولكنها مع ذلك موجودة في الدهن ، فينبغي أن يشملها الجنس الذي يستحق اسم « أعلى الأجناس » . والجنس الذي يراه الرواقيون الجنس الأول والأعم هو ذلك المعنى الخالي من التعيين : هو الشيء $\tau\acute{\iota}$, $\pi\rho\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\theta\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ ^(١) لأنه معنى فيه من الاتساع ما يشمل الوجود والعدم . وبين الفرد المعين تمام التعيين ، وبين المعنى اللامتعيين اطلاقاً (الشيء) يوجد عندهم مكان لجميع التعينات الممكنة .

ولكن ما عدد الأجناس التي يمكن أن تُردَّ إليها جميع التعينات ، أعنى التعينات التي إذا أضيفت إل المعنى المبهم ، معنى « شيء » حولته فرداً من الأفراد ، والتي إذا زعت بالتجريد عن فرد جعلته شيئاً ؟ تلك هي المشكلة الجديدة التي يلتبس الرواقيون الآن لها حلاً ^(٢) .

يرى الرواقيون أن التصورات أو الأجناس الأولى للأشياء تنقسم إلى أربع مقولات بحسب ما تعبر عنه . وهي : ١ — « الحامل » أو « السند » أو « المقوم » $(\theta\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu)$ ، ٢ — « الصفة » $(\rho\omicron\iota\omicron\nu)$ ، و ٣ — « الحال » $(\pi\omega\varsigma\ \epsilon\chi\omicron\nu)$ ، و ٤ — « النسبة » $(\pi\rho\omicron\varsigma\ \tau\acute{\iota})$ ^(٣) .

والمقولة الأولى عند الرواقيين هي المادة المنفصلة الحاملة للصفات المختلفة ، وليست تدل على ما يسمى بالموضوع في المنطق . أما مقولة الجوهر $(\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha})$ عند أرسطو فيكاد يختلط فيها « الموضوع » المنطقي للقضية مع

Alexandre d'Aphrodise, in *Categ.*, f. 153; Sénèque, *Lettres*, 58, (١)
Ogereau, *Essai*, p. 149—152. (٢) 11; Cf. Ogereau, *Essai*, p. 151.
Diogène Laerce, VII, 51; Sénèque, *Lettres*, 58, 8; Simplicius, (٣)
in *Categ.*, 16, S.

« الجوهر » الميتافيزيقي .

وقد يخيل للنظرة السطحية أن المقولات الأربع الرواقية تنقسم — كمقولات أرسطو العشر — إلى طائفتين : الأولى تشمل الجوهر ، والثانية خواص الجوهر أو أعراضه^(١) . والحقيقة هي أن « الحامل » الذي هو المادة بلا صفات ، و « الصفة » التي تعين فروقا في المادة ، هما كلاهما عند الرواقين جسمان أى جوهران^(٢) . أضف إلى ذلك أن المقولتين الأوليين — الحامل والصفة — هما المبدأن ، الفاعل والمنفعل ، اللذان يتألف الجسم من إحداهما ؛ وإذن فهاتان المقولتان إذا أخذتا معا كانتا مرادفتين بالتقريب لمقولة الجوهر عند أرسطو .

ولعل الأولى أن تقسم المقولات الرواقية طائفتين : الطائفة الأولى تشمل الأشياء الحقيقية ، أعني الجسمانية ؛ والطائفة الثانية تشمل الأشياء اللاحقيقية أو « اللاجسمية » . فالمادة تبدو عند الرواقين كافية ، حتى قال أفلوطين ملخصا حكمه على النظرية الرواقية : « ليس يوجد في ذلك المذهب إلا المادة »^(٣) . ولكننا يجب أن نلاحظ أن المادة عندهم لها جميع قوى العقل .

فالجنس الكلي والأول إطلاقا هو معنى لا تحديد فيه أبداً ، هو شيء (ti)^(٤) ، وبين الفرد المعين ومعنى « الشيء » اللامعين يوجد مكان لجميع التعيينات الممكنة .

على أن طائفة الأشياء اللاحسمية عند الرواقين لا تطابق الأعراض

Cf. Simplicius, *In Categ.*; Arnim, II, 369. (١)

Plotin, *Ennéades*, VI, I, 29. (٢) Plutarque, *Comm. Not.*, 150. (٣)

Sénèque, *Lettres*, 58, 11; Ogereau, *Essai*, p. 151. (٤)

(συμβεβηκότα) عند أرسطو : فإن الأعراض عند أرسطو هي مبدأ التفرد والتشخيص . أما الرواقيون فيرون على العكس أن الفرد هو الحقيقة الصحيحة ، في حين أن أحواله ليست إلا مظاهر خارجية جداً^(١) .

ولقد أوضح « برانتل » طابع الاسمية في نظرية المقولات عند الرواقيين^(٢) . على أن فيما بيننا ما يربنا مبلغ اختلافهم هنا أيضاً عن أرسطو والمشائين .

٩ — التعريف والتقسيم :

فإذا خطونا بعد هذا إلى أبواب المنطق الأرسطاطاليسى ، ونظرنا في ذلك الفصل المشهور الذي فيه يقسم أرسطو الموجودات إلى « أجناس » و « أنواع » ، لم نجد لذلك التقسيم في فلسفة الرواق إلا أثرًا ضئيلاً ، ولم نجد له في منطقهم أثرًا على الإطلاق .

صحيح أنهم يتكلمون أحياناً عن الجنس (γένος) والنوع (εἶδος) ، كما يستفاد مما أورده « ديوجانس اللايرسى »^(٣) و « سكستوس أمبريقوس »^(٤) . ثم أنهم في جدول مقولاتهم قد يسمون بما سماه أرسطو « أعم الأجناس » (γεννιώτατον γένος) ؛ ولكن أمثال هذه الأقوال ليس لها علاقة بالمنطق بمعناه الدقيق ، فالمنطق عندهم لا يبحث في تصورات ولا كلييات كما عرفنا .

(١) Bréhier, *Chrysippe*, p. 133 — 135.

(٢) Prantl, *Geschichte der Logik*, p. 629.

(٣) Diogène Laerce, VII, 60.

(٤) Sextus Empiricus, *Esquisses Pyhrroniennes*, I, 138.

أما نظرية التعريف التي وضعها « كروسبوس » و « أنتيباطر » فإنها لا تبحث في « جنس » ولا « نوع » ولا « ماهية » ، كما هو الشأن في المنطق الأرسطاطاليسي : ذلك لأن الإتيان بالحد — كما التزم المشاءون من تأليفه من الجنس والفصل القريبين — غير ممكن للإنسان ، « لجواز الإخلال بذاتي لم يُعرف ، وصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة »^(١) . ولهذا أعرض الرواقيون عن « الحد » (περος) أو التعريف التام ، لصعوبته ، وعمدوا إلى التعريف الناقص أو « الرسم » (υπογραφή) المؤلف من خواص الشيء . ومن ثم أصبح تعريف الأشياء عندهم يذكر الأمور التي تخصها ، وإحصاء الفروق التي تميزها من غيرها^(٢) : يرى « كروسبوس » أن التعريف هو ذكر ما هو خاص بالموجود المعرف ؛ ويرى آخرون أن التعريف هو قضية يمكن فيها استبدال الموضوع والخواص بعضها ببعض ، أي هو قضية منعكسة ؛ وذهب « أنتيباطر » إلى أن التعريف : « تعبير يبسط فيه القول عن الشيء دون إخلال به أو اعتماد عن مميزاته وخواصه »^(٣) . ونلاحظ على كل حال أن التعريف عند الرواقيين أصبح لغوياً بعد أن كان قبلهم ميتافيزيقياً .

وذلك شأن « التقسيم » (διαίρεσις) — المبني على ترتيب الموجودات وجعلها طوائف ، أعني الذي يؤدي دائماً من الأوسع إلى الأقل اتساعاً ، أي من الجنس إلى النوع — فليس له في نظر الرواقيين إلا قيمة صورية محضة ، وليس له قيمة « انطولوجية » كما كان الحال عند أفلاطون وأرسطو .

(١) قارن : السهروردي : حكمة الإشراف . طبع حجر . طهران ١٣١٦ هـ

ص ٦١ .

(٢) Diogène Laerce, VII, 60. (٣) Diogène Laerce, VII, 60.

ومع ذلك فقد أقبل الرواقيون على ذلك البحث ، فقبلوا أنواعاً كثيرة من التقسيمات^(١) : فمنها التقسيم الذي هو تمييز الجنس في الأنواع التي تخصه . مثال ذلك : من الحيوانات عاقلة ومحرومة من العقل . ومنها التقسيم العكسي (ἀντιδιαίρεσις) ، مثل : الأشياء منها حسنة ولا حسنة . وتقسيم التقسيم (ὑπδιαίρεσις) ومثاله : الأشياء منها حسنة ومنها ما ليس كذلك ، ومن الأشياء التي ليست حسنة ما هي أشياء « سواسية » ومنها ما هي قبيحة . والتوزيع (ὁ μερισμός) وهو ترتيب الأجناس بحسب أمانتها ، مثل : الحيرات منها ما يتصل بالنفس ومنها ما يتصل بالبدن^(٢) .

١٠ - القضايا :

لنخطُ الآن إلى نظرية القضايا . أول ما يلاحظ أن القضايا التي بصطنعها أهل الرواق لا تُشبه في شيء قضايا المنطق الأرسطاطاليسي ، فهي لا تعبر عن نسبٍ بين تصورات ، بل إن موضوع القضية عندهم جزئي دائماً ، سواء كان معيناً مشاراً إليه كقولنا : « هذا » أو غير معين كقولنا : « بعضهم » ، أو شبه معين مثل : « سقراط »^(٣) . والمحمول هو دائماً فعل أى حدث ، وشيء يحصل للموضوع ، كما في قولنا : « يمشي » أو « يتكلم » . فالرواقيون يُفعلون التمييز بين القضايا الكلية والجزئية ، ولا يقبلون غير القضايا الشخصية التي يكون موضوعها دائماً شخصياً ، يختلف حظه من التعيين قوة وضعفاً^(٤) . وبهذا ظن الرواقيون أنهم

(١) Diogène Laerce, VII, 61. (٢) Diogène Laerce, VII, 61.

(٣) Arnim, II, 66, 38.

(٤) E. Bréhier, *La Théorie des Incorporiels*, p. 20.

بتفادون جميع الصعوبات التي أثارها السفسطائيون والسقراطيون عن إمكان إسناد شيء إلى شيء آخر ، إذ مادة المنطق عندهم هي واقعات أو أحداث تقع لموضوعات جزئية^(١) .

وتتميز القضايا المنطقية عند أصحاب الرواق بأنها تكاد تكون دائماً قضايا مركبة شرطية : متصلة أو منفصلة . والقضية الشرطية المنفصلة (*διεξυμμένον*) تتألف من قضيتين متناقضتين ، ولا تكون صحيحة إلا باضطراد التعارض بينهما . ولما كانت الشرطية المنفصلة تعبيراً مباشراً عن مبدأ التناقض فلها بدهة كاملة مثل ذلك البدأ ، ولها أيضاً أهمية كبرى في نظرية الاستدلال^(٢) . أما القضية الشرطية المتصلة (*συνημμένον*) فهي التي يمكن أن تؤخذ في نظر الرواقين مثلاً لسائر قضايا المنطق : ذلك لأن القضايا التي من هذا القبيل لا تدل على علاقة الملازمة أو عدم الملازمة بين فكرتين أو بين فرد وفكرة ، بل على أنه إذا كان موجوداً ما حائزاً صفة ما من الصفات ، كان بالضرورة حائزاً صفة أو صفات أخرى . مثال ذلك قولنا : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود . فليس يكفي أن يكون بين حدثين أو واقعتين علاقةً بيده ناجمة من تسلسل طويل من تسلسلات العلل الثانية ، لكي يتألف منهما قضية شرطية متصلة ، بل يفني أن يكون نقيض الحكم « التالي » منافياً للحكم « المقدم »^(٣) . والقضية الشرطية المتصلة تخالف تمام المخالفة القضية الشرطية المنفصلة من حيث أنها تحتوي على علاقة ضرورية ، في حين أن الشرطية المنفصلة إنما تعبر عن تعارض مطرد . ومع هذا فالشرطية المتصلة لا نجد دليل صحتها إلا في الشرطية

(١) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 304.

(٢) Diogène Laerce, VII, 73. (٣) Ogereau, *Essai*, p. 160.

المنفصلة ، وبالتالي في مبدأ التناقض .

وجملة القول إن القضايا الشرطية عند الرواقين هي أبسط صور البرهان ، وبها يبدأ نظر المنطق . أما القضايا البسيطة فننفعها في الحياة جزيلة ، غير أنها إذ كانت إنما تُقرَّرُ حقائق أدركت مباشرة من غير واسطة فلا دخل لها في المنطق بمعناه الدقيق الخاص ، أعنى باعتباره علماً برهانياً يذهب من المعلوم ليتأدى منه إلى المجهول ، وينتقل من المشهود ليكشف عن المستور^(١) . وقد ترتب على هذا نتيجة من الأهمية بمكان : لا محل في منطق الرواق لاعتبار القضايا من حيث الحكم ، ومن أجل هذا قام القيام الشرطي فيه مقام القياس الجازم في المنطق الأرسطاطاليسي^(٢) .

١١ - المفهوم والمصدق :

ومشكلة أخرى من مشاكل المنطق الأرسطاطاليسي تعرض لها أهل الرواق ، فأرادوا التخلص منها : وهي مشكلة تفسير القياس بحسب « المفهوم » أو بحسب « المصدق » . قد يسأل سائل عن قضية من القضايا إذا كان الأولي أن يقال فيها إن « المحمول » يشمل « الموضوع » أو أن « الموضوع » يشمله طائفة الموجودات المتمثلة في المحمول ؟ فيكون جواب « زينون » و « كروسيوس » : لا هذا ولا ذاك ، لأننا لسنا بصدد « أجناس » تشمل « أنواعاً » ولا « كليات » تحدها « فصول » . وإنما ينصب الاستدلال على أفراد وصفات تربطها قوانين : فثلاً إذا حاز « سقراط » الصفة أو الصفات التي يدل عليها لفظ « إنسان » وجب أن

(١) Diogène Laerce, VII, 45. (٢) cf. Brochard, *Etudes*, p. 224.

يحوز أيضاً الصفة التي يدلّ عليها لفظ « يموت »^(١).

١٢ — الأقيسة :

اشتغل الرواقيون بالأقيسة المنطقية ، وكانوا يرون لها أهمية عظيمة في تثقيف الذهن وفي التدليل على الحق^(٢) . ولكنهم ، لما ذكرنا من أسباب ، لم يَرَوْا محلاً للاشتغال « بأشكال » الأقيسة ولا « بضروبها » وما إلى ذلك مما عُنِيَ به أرسطو وشُغِلَ به المناطقة من بعده ، لاسيما في القرون الوسطى . ويذكر « الاسكندر الأفروديسي »^(٣) أن أهل الرواق لم يُقِرُّوا من أنواع الأقيسة إلاّ الأقيسة الشرطية سواء أكانت متصلة أم منفصلة . ونظرية القياس ترجع إلى نماذج أولية في صور قضايا مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر يُعبَّر عن كل حدث بقضية حملية ، مثل : (الشمس طالعة) و (الضياء موجود) ؛ ويمبر عن هذه النسبة بقضية مركبة ، مثل : (إذا كانت الشمس طالعة فالضياء موجود) .

ولذلك قسم الرواقيون الأقيسة إلى خمسة أنواع مهمة^(٤) :

- (١) قياس مقدمته الكبرى شرطية متصلة ، مثل إذا غابت الشمس فقد جاء الليل . وقد غابت الشمس . إذن فقد جاء الليل .
- (٢) قياس مقدمته الكبرى شرطية منفصلة ، مثل : إما أن يكون الوقت نهراً وإما أن يكون ليلاً . ولكن الوقت نهار ، وإذن فالوقت ليس ليلاً .

(١) Diogène Laerce, VII, 45. (٢) Brochard, *Etudes*, p. 225.

(٣) Alexandre d'Aphrodise, *Ad Anal. pr.*, f. 107 b.

(٤) Sextus Empiricus, *Pyrrh. Hyp.*, II, 158 ; Bréhier, *Chryssippe*, (٤) p. 71 — 72.

(٣) قياس مقدمته الكبرى فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض . مثل :
ليس بصحيح أن يكون أفلاطون قدمات وأن يكون حيا . ولكن أفلاطون
قدمات . إذن ليس أفلاطون حيا .

(٤) قياس قضيته الكبرى سببية . مثل : من حيث أن الشمس
طالعة فالضياء موجود . ولكنها ليست طالعة . إذن فالضياء غير موجود .

(٥) قياس قضيته الكبرى فيها مفاضلة . مثل : كلما كان النور
أكثر كانت الظلمة أقل . ولكن الظلمة هنا أكثر . إذن فالنور أقل .

وهذه الصور الخمس من الأقيسة لا تحتاج لتبريرها إلى دليل ، إذ هي مما
لا يُدَلُّ عليه *ἀναπόδεικτοι* ، بمعنى أنها لا تُرَدُّ إلى أقيسة أخرى أبسط
منها ، بل ينبغي أن يُرَدَّ إليها هي جميع ما عداها^(١) . ونظرية القياس
بأسرها تُرَدُّ إلى صيغ استدلالية بسيطة ، هي أبسط على كل حال من
« الضروب » المُنتَجة في أقيسة المنطق الأرسطاطاليسي .

١٣ - فكرة الماهية وفكرة القانون :

فإذا أفضى بنا البحث في المنطق الرواق إلى التساؤل عما عسى أن يكون
أساسُ الاستدلال في القياس ، وجدنا أنه لا محل عند الرواقين لذلك المبدأ
المنطقي الذي ينص على أن « ما يصدق على الجنس يصدق على جميع الأفراد
المندرجة تحته » . ولا محل كذلك لنظرية « تضمن » الحدود ، ولا « لمطابقة »
بعضها لبعض . والأصل الذي قام عليه منطق الرواق هو أنه إذا حاز شيء
صفة ما أو طائفة من الصفات دوما ، تحتم أن يجوز الصفة أو الصفات التي

تقارن الصفات الأولى دائماً . من أجل هذا وجدنا الرواقيين يرفضون
الفكرة التي قال بها جميع السقراطيين ، تلك التي تذهب إلى الوجود
الجوهري المتضمن معنى حقائق ثابتة وماهيات أبدية ، ويستعبدون عنها
بالفكرة التي تذهب إلى إثبات علاقة التعاقب المطرد أو علاقة المعية .
وبعبارة أخرى حلت فكرة « القانون » أو « سنة الطبيعة » محل فكرة
« الماهية » أو « الذات » . بل أننا حين نتأمل المنطق الرواقى نجد
استقرائياً ، ونوشك — فيما يرى بروشار — أن نجد عند الرواقيين نظيراً
للصيغة العلمية الحديثة التي يُنصّ فيها على أطراد مجرى الطبيعة^(١) . وقد
قال الرواقيون بأن حوادث العالم بأسرها إنما يحدث طبق نظام مرسوم
لا يتبدل : فالعقل الذي يدبر العالم باق على اتساق مع نفسه ، وفي مأمن
من أن يلحقه الخلل والاضطراب . فهو بهذا الاعتبار كالقضاء والضرورة ،
وبهذا الاعتبار محل فكرة الجبر محل فكرة الكون ، ويستعاض عن
الصيغة السقراطية المشهورة : « لا علم إلا علم العام » بهذه الصيغة : « لا علم
إلا علم الضروري » . وإذا كانت نواميس الطبيعة ضرورية لا تتبدل فذلك
لأن الرواقيين يرون فيها أثراً من آثار الحكمة العالية ، ومظهراً من مظاهر
العقل الكامل . ومعرفة هذه النواميس على نحو ما تكشف عنها التجارب
هي بمثابة معرفتها على ما هي عليه ، أى من حيث هي ضرورية . والعقل
الإنسانى إذ يدرك هذه النواميس ، إنما يدرك ذاته ضمن العقل
الكلى الشامل .

١٤ - الضرورة والإمكان :

وتتضح نظرية الرواقين في الضرورة مما كتبه « شيشرون » في كتابه « القَدَر » واصفا النزاع الذي قام بين « كروسيوس » وبين « ديودور الميفارى » حول هذا الموضوع ^(١) . يرى « ديودور » إنه ليس هناك « ممكن » سوى ما يحدث في الحال أو ما سيحدث في المستقبل ؛ فالإمكان عنده لا يخالف الواقع ؛ وكل شيء لم يحدث بالفعل فلم يكن قط ممكنا ، بل هو مستحيل ^(٢) ؛ وبعبارة أخرى يقال إن العلم كله خاضع لضرورة مطلقة . وبناء على هذا تكون الضرورة التي تربط المقدم بالتالي في القضية الشرطية ضرورةً وجوديةً عينيةً فوق كونها ذهنية : إذ تتضمن نظاماً عاماً للطبيعة يُسَيِّرُها وناموساً يحكمها . وقد أفضت نظرية « ديودور » هذه إلى القول « بالجبر » ونفى الكسب والاختيار قطعياً . ولهذا نهض « كروسيوس » لتنفيذها ، صوناً لنظرية الحرية التي استمسك بها هو وأصحابه وناضلوا عنها كثيراً ^(٣) .

أما « كروسيوس » فيرى أن هناك « ممكنات » يجوز أن تتحقق وتخرج إلى حيز الوجود ، ولكنها لن تتحقق قط ؛ ومالم يحدث فهو ممكن الحدوث . ولذلك يجب أن يكون هناك عقل وارده تختار بين الممكنات . وهذا الاختيار لا يمكن أن يكون مبنياً إلا على مراعاة الخير . فلا بد أن

Cicéron, *De Fato*, VI, 6. (١)(٢) استدلال « ديودور » يرى إلى أن يستخلص من الضرورة المنطقية الضرورة الواقعية . (٣) cf. Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique*, (٣) art. "Chrysispe", lettre S, p. 929.

نفرض أن هناك «سبباً كافياً» في حصول شيء بدلاً من شيء آخر أو ترجيح أمر على أمر. وهذا هو فرق ما بين الحبر و «التحديد» *déterminisme* في نظر «كروسيوس»^(١).

ويمكن مقارنة مذهب الرواقين في الضرورة برأي الفيلسوف الألماني «لَيْبْنِيز» : فهذا الفيلسوف لا يرى بأساً من تصور «الضرورة الأخلاقية» إلى جانب «الضرورة الميتافيزيقية». فالضرورة الأخلاقية متعلقة بمبدأ الحكمة الخيرية ، أما الضرورة الميتافيزيقية فتكون حين يتضمن النقيض تناقضاً. فإذا سلمنا مبدأ «لَيْبْنِيز» في التفاؤل ، فقلنا بأن العلاقة بين المقدم ، والتالي إنما سبق تقديرها ابتغاء الخير الأكبر والأشمل ، لم تكن للضرورة الأخلاقية في نظره أقل ثبوتاً ولا أقل معقولية من الضرورة الميتافيزيقية . على أن مذهب «لَيْبْنِيز» في التحديد الذي لا ينافي الحرية ، إنما كان كمنظرة الرواق نتيجة نظريته المتفائلة . و «لَيْبْنِيز» نفسه قد اعترف في كتابه «العدالة الإلهية» (نيوديسيه)^(٢) بوجود هذا الشبه بين نظريته ونظرية أصحاب الرواق .

١٥ - نظرية الدلالات :

وللرواقين نظرية مهمة في القضايا الشرطية الخاصة التي يسمونها «دلالات» أو «آيات» أو «علامات» ، وهي من صميم المذهب الرواق مع أن الكثيرين من مؤرخي الفلسفة قد أغفلوا ذكرها^(٣).

(١) Brochard, *Etudes*, p. 247. (٢) Leibniz, *Théodicée*, IIIe partie.

(٣) لعل للأستاذ بروشار فضل سبق في التنبيه إلى ما لتلك النظرية من خطر في المذهب الرواق .

والدلالة أو الآية (σημείον) في قياس شرطي صحيح ، هي القضية الأولى التي تكشف لنا عن الثانية ، كقولنا : « إذا كانت هذه المرأة ذات ابن فهي قد ولدت » . ويرى الرواقيون أن بين الدلالة وبين الشيء الذي من وظيفتها أن تدل عليه علاقة التزام . فالدلالة بطبيعتها تكشف عن المدلول عليه . وتكون العلاقة بينهما من الوثوق بحيث لو ضاع الثاني ذهب الأول توا . ولكن السبيل إلى معرفة هذا الالتزام مما لا تستطيع الحواس وحدها أن تمدّ بابه . فالرواقيون ، وإن كانوا من الحسيين ، يرون أن الحواس وحدها ليست كافية للوصول إلى المعرفة : ولذلك قالوا لا بد أن تكون الدلالة ذهنية^(١) . والرواقيون يخالفون بهذا رأى الأبيقوريين ؛ ومع ذلك فلا بد أن يكون للتجربة نصيب كبير في معرفة الدلالات ؛ والأمثلة التي يذكرها الرواقيون عادة مستعارة من المشاهدة : فاللبن في ثديي المرأة دلالة على الوضع ، والدخان دليل على النار^(٢) .

والمنطق الرواقى هو قبل كل شيء علم دلالات وإشارات (سمبولوجيا) . ولقد كان يوجد في عصر الرواقيين علوم أو فنون جرت العادة فيها باستعمال طريقة خاصة هي عبارة عن تعيين واقعة خفية مهمة بواسطة علاقتها علاقة ترتب بواقعة معلومة : فعلم الطب وفن التنجيم بصطنعان كلاهما واقعات حاضرة — كحال السماء أو حال المصارين وزجر الطير وأعراض المرض — لتعيين واقعات غير مشهودة كسن الوفاة الخ . فهذه علوم قبلها الرواقيون وأردوا تعيين أصولها . ولكن تلك العلوم لم تكن تعنى بالمنطق عنابة

Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 179, 210, 244 ; Arnim, (١)
II, 72, 30.

Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, VIII, 252 ; *Hyp. Pyrrh.*, II, 99. (٢)

الرواقيين به ، بل سلكت طريق التجربة صراحةً : فهي علوم شبيهة
بعلومنا الاستقرائية ، وإن كان منهجها أقل دقة من المنهج العلمي الحديث .
والرواقيون قد سلموا بصحة القضايا الشرطية المستمدة من تلك العلوم على
الرغم من ضآلة قيمتها المنطقية ، وحاولوا تبريرها لا بالجدل ولا بالتجربة ،
بل بالعلم الطبيعي^(١) .

فرّق أصحاب الرواق بين ما سموه « دلالة التذكير » (δπομνηστικόν) و«
دلالة الكشف والبيان » (σημειόν) وبين « دلالة الكاشفة » (ένδεικτικόν σημειόν)^(٢) .
وتكون الدلالة دلالة تذكير حين يكون الشيء الذي تكشف عنه غامضاً
بسبب الظروف وإن يكن بطبيعته واضحاً . فالذاكرة في الواقع هي التي تُخطِر
بذهني الارتباط الذي سبق أن لاحظته بين النار والدخان مثلاً ، فتسوقني
من الدخان الذي أراه إلى القول بوجود النار التي قد لا أراها في هذه اللحظة .
وتكون الدلالة دلالة كاشفة أو بيانية حينما تكشف عن شيء لا تدركه
الحواس وهو بطبيعته غامض . وذلك حال العرق الذي يكشف لنا عن
المسام الخفية في الجلد . والرواقيون يعرفون الدلالة « الكاشفة » بقولهم :
« هي ما لو فرض في مقدم حكم شرطي مطرد ، كَشَفَ عن التالي »^(٣) .
فالدلالة الكاشفة تمتاز إذن بتقرير ضرورة العلاقة بين المقدم والتالي . ولا
ندرى على التحقيق أكانت هذه التفرقة قد عرفها الرواقيون الأوائل أم أنها
أُدخِلت بعدُ بسبب الصعوبات التي أثارها خصوم الرواق .
وليس في المنطق الأرسطاطاليسي ما يماثل نظرية الدلالات هذه ، اللهم

Emile Bréhier, *Chrysippe*, p. 75 — 76. (١)

Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, II, 99. (٢)

Sextus Empiricus, *Hyp. Pyrrh.*, II, 104 ; Ogereau, *Essai*, p. 162 — 163. (٣)

إلا إذا اعتبرنا نظرية الدلالات مقابلةً لنظرية الحقائق المباشرة المدركة بالحدس العقلي عند أرسطو^(١).

١٦ - منطق الرواق ومنطق « جون ستيوارت ميل » :

أشار الأستاذ « بروشار » ، في فصله القيم عن منطق الرواقين^(٢) ، إلى مواضع المشابهة بين المنطق الرواق وبين منطق « جون ستيوارت ميل » . ونحن نُجمِلُ وجوهَ هذه المشابهات فيما يلي :

(أ) يشترك المنطقان في المبدأ الذاهب إلى أن الإنسان لا يفكر بواسطة معقولات أو صور ذهنية ، وأن المعاني العامة ليست إلا أسماء لا أكثر .

(ب) منطق « جون ستيوارت ميل » ينحو نحو المنطق الرواق في القول بأن أحكامنا العقلية تنطلق لا على معقولات كلية ولا على صور ذهنية ، بل على أشياء فردية وحقائق شخصية وجزئيات غير مجردة .

(ج) عرّف « جون ستيوارت ميل » علم المنطق بأنه « علم البرهان أو الدليل »^(٣) ؛ ويرى بروشار أن الفيلسوف الإنجليزي يعبر بهذا التعريف عن فكرة الرواقين ، حين فرقوا بين الحقائق البديهية التي تدرك مباشرة ، وبين الحقائق التي تعرف بواسطة « الدلالات » أو « القرائن » ، وحين جعلوا القضايا الشرطية مبدأً نظر المنطق . وهذه القضايا في نظر « ميل » هي استنتاجات حقيقية^(٤) .

(١) Brochard, *Etudes*, p. 231. (٢) B ochard, *ibid*, p. 236 sqq.

(٣) قال « ميل » : " Logic is the science of proof or evidence "

(٤) J. S. Mill, *System of Logic*, I, 4, 3.

(د) استعراض « ميل » عن « المفهوم » و « المصدق » في المنطق القديم بما سماه هو "connotation" و "denotation". والفيلسوف الانجليزي لم يطرح مذهب أرسطو في تقسيم الموجودات إلى « أجناس » و « طوائف » ، ولكنه أبى أن يرى بين تلك الأجناس والطوائف علاقة « تضمن » أو علاقة « مطابقة » ، كما كان الحال في المنطق القديم .

(هـ) يوافق « ميل » أصحاب الرواق في اعتبار « الحد » شيئاً اسماً صرفاً ، مهمته التعبير عن الخصائص الثابتة التي تميز الموجودات بعضها من بعض^(١) . على أن « ميل » يذهب إلى وجوب التوقف عن محاولة تحديد « ماهيات » الأشياء ، والبحث عن كنهها ، والكف عن تلمس الفصول المفارقة : ويقنع في منطقهِ بإحصاء الخاصات^(٢) ، ويرى أن « الإنسان هو كل شيء يحوز كذا من الصفات ؛ هو كل شيء يحوز الجسمية والعنوية والحياة والعقل وبعض الصور الخارجية » . وهو يكتب أيضاً : « يختار الفيلسوف ، بقدر ما في الإمكان ، « الفصول » التي تسوق إلى أكبر عدد من « الخاصات » الهامة : لأن الخاصات هي التي تعطى مجموعة من الأشياء ذلك المظهر العام والطابع الشامل اللذين يدلان على الطوائف التي تقع الأشياء فيها بالطبع^(٣) .

١٧ - نقد وتقدير :

لم يسلم منطق الرواق من اعتراض المعترضين قديماً وحديثاً . ولعل لأولئك ولهؤلاء بعض العذر في تحاملهم على الرواقين : فإن في النظريات

J. S. Mill, *System of Logic*, I, 8, 5. (١)

J. S. Mill, *ibid.*, I, 8, 7. (٣) J. S. Mill, *ibid.*, I, 8, 1. (٢)

الرواقية من السذاجة والضيق والصلابة ماقد يجبه المفكر ذا النفس المرهفة
والذهن النافذ والذوق المنطقي الدقيق . أضف إلى ذلك أن الرواقيين
- فيما يظهر - قد أرادوا أن تكون نظريتهم في المنطق شعبية ، فجاء
فيها من الغموض أكثر مما في النظريات التي أرادوا الاستعاضة عنها .

لا ندري على التحقيق ما تلك « اللاجسميات » التي طالما تحدث عنها
أصحاب الرواق دون أن يزيدوها وضوحاً . وما ذلك إلا « لكتون »
أوالشيء المعبر عنه ، الذي ليس له حقيقة خاصة به ، ومع ذلك فإننا لانستطيع
بدونه أن نطلق حكماً من الأحكام ؟

وإذا صح أنه لا حقيقة إلا للأفراد والجزئيات والأحوال الفردية ، كما
يقول الرواقيون ، فلا ندري لم يكون بين هذه الأفراد والأحوال على
اختلافها علاقات واحدة بعينها ؟ نعم إن الله أو القدر يبقى في نظر الرواقيين
كفيلاً لمعقولية الحقائق ؛ ولكن لا بد إذن من أمرين : فإما إن الله يدبر
العالم ويصوره وفقاً للمثل الأفلاطونية ، أو للصور الأرسطاطاليسية ؛ وفي هذه
الحالة ينبغي أن تهجر « الاسمية » هجراً ؛ وإما أن عنايته تم على مقتضى
المقاصد الخاصة لكل موجود ، وإذن فلن نكون على يقين من أن ما يصح
بالنسبة لفرد يصح بالنسبة لآخر .

لم يكن المنطق عند الرواقيين يرمي إلى اكتشاف عالم الحقائق التي
تملو على الحس ، كما أراد أفلاطون ، ولا ترتيب عالم الصور بعضها بالنسبة
لبعض ، كما أراد أرسطو ، بل كانت غايته تسجيل علاقات لحوادث فردية .
وهذه الحوادث لما كان بعضها مدركاً بالفعل ، فهو يعيننا على أن
نتنبأ بما ليس كذلك . وتلك هي النظرية الطريفة ، نظرية « الدلالات »
عند أهل الرواق .

لم يقل الرواقيون بأن القضايا الكبرى في الأقيسة ليست إلا تسجيلاً
للتجارب الماضية وتقييداً ، على سبيل التذكيرة ، لجملة كبيرة من الوقائع
المشاهدة . ولكنهم كانوا مسوقين بطبيعة الأمور إلى أن يجمعوا في مذهبهم
منزلة خاصة لنظرية الدلالات التي إن لم تكن نظرية في الاستقراء ، فهي على
الأقل أشبه بحل للمشكلة الاستقرائية ، ورأوا أن هذا الحل يجب أن يسبق
نظرية البرهان إذ هو شرط لها . والحق أن المنطق الرواق كان ينزع إلى
أن يكون منطقاً استقرائياً ، لكنه توقف في الطريق ومضى الأبيقوريون
فيه إلى النتيجة الطبيعية التي يؤدي إليها الاتجاهان الحسني والاسمي .

ويلوح أن الرواقين لم يوضحوا القول في مسألة دخول الضرورة في
الأحكام الشرطية أو في الدلالات . ولكن لعلهم لم يفكروا في ذلك الأمر
كما نفكر نحن الآن فيه : فهم كانوا يعتقدون بمقتضى ميتافيزيقاهم أن
قوانين الطبيعة ثابتة ضرورية ، لأنها من صنع العقل العالی ومظهر من
مظاهره . فمعرفة هذه القوانين ، كما تكشف لنا التجربة عنها ، هي معرفتها
على ما هي عليه ، أعني معرفتها من حيث هي ضرورية .

ونستطيع أن نبين هنا الفرق بين النظرة الرواقية والنظرة الحديثة إلى
القانون الطبيعي : يرى العلم الحديث أن العلاقات الدائمة التي تميز طائفة من
الظواهر ليست مجردات عقلية ولا نظرات ذهنية إلى الأشياء ، بل هي عنده
لحمة الحقيقة وسداها . فالظروف الفردية والموجودات من حيث هي أفراد
ليست تعيننا إلا بمقدار ما تكون خاضعة لتلك العلاقات : فمثلاً قانون سقوط
الأجسام لا يحسب أي حساب لوجوه الاختلاف الفردية التي تميز الأجسام
كاللون والشكل وما إليهما . فكان ما كان جوهرياً عند الرواقين قد أصبح
عرضياً في نظر العلم الحديث .

لكن المنطق الرواقى ، على الرغم من قصوره البين ، منطلق خليق بالعناية والاعتبار : فقد حاول بنظريته فى التصديق أن يحصن تحصيماً عميقاً مشكلة اليقين البسيكولوجى ، وتنبه إلى أن الحكم لا التصور هو أول ما يعرض لنا فى دراسة قوانين الفكر . ثم أوضح مهمة الأحكام الشرطية فى اكتساب العلم . وأخيراً سعى ، دون أن يوفق ، إلى أن يستعيض عن تضمّن الأجناس عند أرسطو ، برابطة العلية ، والضرورة العلمية .

وينبغى أن لا ننسىنا الاعتراضات التى وجهت إلى الرواقيين أنهم كانوا قبل كل شىء ، أهل عمل . وكان مقصدهم معرفة الحق واكتساب اليقين . فهم إذا كانوا قد أنكروا وجود المعانى العامة والمجردات الذهنية ، إلا أنهم أرادوا استبقاء البرهان الموصّل إلى اليقين . فنظرتهم فى الحقيقة محاولة من محاولات التأليف بين نظرية العلم ، كما بسطها السقراطيون ، وبين «الاسمية» التى ذهب إليها «انطستانس» والكليبيون معارضين بها أفلاطون . فاستبقاء اليقين والبرهان والحقيقة الثابتة التى لا تنزعزع ، والقول فى الوقت نفسه بأن تصوراتنا ليست إلا أسماء ، لأنه لا وجود إلا للجزئيات وللجسميات : تلك هى المهمة التى اضطلع بها أصحاب الرواق . ولقد ثبت المنطق الرواقى على مبدأ الإسمية دون أن يحيد عنه . فهو يخالف من هذه الناحية منطق أرسطو ويبيانه مبانة جلية لا شك فيها . والحق أنه أشبه بأن يكون انقلاباً على المنطق الأرسطاطاليسى من أن يكون مجرد محاكاة له ، كما زعم بعض المعترضين .

الفصل الثالث

الطبيعيات الرواقية

١ - مجال الطبيعيات :

عرف الرواقيون الفلسفة بأنها علم الأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية^(١). ولعل الرواقيين أرادوا بهذا التعريف أن يتجاوزوا نظرة سقراط حين جعل الفلسفة قاصرة على الأمور الإنسانية ، فأضافوا إليها النظر في الأمور الإلهية . والأشياء الإلهية عند الرواقيين وعند القدماء عموما عبارة عن الأشياء التي هي من صنع الآلهة ، أعنى الأشياء التي توجد مستقلة عن فعل الإنسان ، وبعبارة أخرى هي جميع الموجودات ومن بينها الإنسان باعتبار أنه جزء من الكون وأنه غير موجود بنفسه . ويقال بالإجمال إن الأشياء الإلهية عندهم هي الطبيعة كلها . وعلم الأشياء الإلهية يمكن أن يطلق عليه اسم آخر ، هو علم الطبيعة أو العلم الفيزيقي . ويحدثنا شيشرون أن الرواقيين لم يهتموا بأن يعرفوا الفلسفة على نحو ما ذكرنا ، بل أضافوا إلى ذلك أنها معرفة العلل التي للأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية^(٢). فجال علم الطبيعة إذن واسع يشمل من المباحث ما يتصل بالكون بما فيه

Plutarque, *Placit. phil.*, I, proem. (١)

Cicéron, *De Officiis*, II, 2. (٢)

الله والإنسان ، فيدخل في هذا العلم النظر في علل العالم ومبادئه الأولى (وهي مجموعة الباحث التي أطلق عليها بعدُ اسم ميتافيزيقا) ، كما يدخل فيه علم اللاهوت (تيولوجيا) وعلم النفس (بسيكولوجيا) . أما علم الأشياء الإنسانية فسرى بعدُ مجاله وحدوده .

٢ - مقصد الطبيعيات الرواقية :

رأينا في بحث مشكلتي المعرفة والمنطق أن الرواقين كانوا مشغولين بالعمل قبل النظر . وتلك الظاهرة نشاهدها الآن في نظرية الطبيعة . فزينون لم يتجه إلى تأمل الكون ، مدفوعاً بمجرد الرغبة في الاستطلاع والوقوف على حقائق الأشياء ، أو طلباً للذة المعرفة وحدها ، بل أكبر الظن أنه كان يريد من النظر في الكون أن يتهيأ له عنه تصورات وممان يستطيع الإنسان أن يبرر بها عند نفسه موقفاً عاطفياً أو مسلكاً إرادياً . فطبيعيات الرواقين ونظراتهم في تكوين العالم ونشونه وحركته لها في الحقيقة مقصد واضح : هو أن تدعو الناس إلى الاعتقاد والاطمئنان إلى عالم جميع ما فيه من قوى مؤثرة فعالة هي قوى عاقلة أو خاضعة للعقل^(١) . وليس في تفاصيل الطبيعيات الرواقية شيء عظيم الطرافة يستحق الصيانة والبقاء : فالواقع أن زينون وخلفاءه رجعوا في مسائل هذا البحث إلى أقوال الفلاسفة الأيونيين قبل سقراط . لكن الذي هو حقيق بالانتباه ، هو أن زينون رأى لزوم الإدلاء بنظرية شاملة عن الطبيعة . ونستطيع أن ندرك مقصده من ذلك إذا قدرنا ما كان يشعر به من ضرورة ملحة تفرض عليه أن يقدم عن « لغز الكون » جواباً شافياً ينتظم عقيدة مقررة متجانسة : فإنَّ ممتقداً يترك

(١) Bevan, Stoïciens et Sceptiques, p. 33 - 34.

أدنى مجال للشك لا يستطيع أن يكفل للتنفوس الاطمئنان والأمان في عالم ضائع مشتت غير مفهوم^(١).

٣ - المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل :

قَبيل الرواقيون في الطبيعيات مبدأين : المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل . فالمبدأ المنفعل هو المادة إذا أخذت على أنها ماهية خالية من كل صفة . والمبدأ الفاعل والإفنى هو العقل الذي يوجد في المادة ويحدث الأشياء جميعاً بإعطائها صورها^(٢) . ولا يكون الشيء - في نظر الرواقيين - حقيقياً إلا إذا كان له « قوة فاعلة » أو « قوة منفعله »^(٣) ، وقدرة على التحريك أو قابلية للتحرك^(٤) .

وتلك الثنائية ، ثنائية الفاعل والمنفعل ، هي يقيناً مستمارة من فلسفة أرسطو^(٥) ، ولكنها مفسّرة عند الرواقيين على وجه مخالف لما نجدها عليه عند أرسطو : فالفاعل والمنفعل عند أرسطو هما موجودان متمازان بالفردية . والفعل الذي ينتقل من موجود إلى آخر ، مثلاً من الطبيب إلى الدواء ومن الدواء إلى البدن ، هو فعل من أفعال النقلة^(٦) . ولكننا نرى عكس ذلك في الرواقية : فالفاعل والمنفعل مبدآن لا ينفصلان في تكوين كل موجود .

(١) Diogène Laerce, VII, 134, 139. (٢) Cicéron, *De Finibus*, III, 74. (٣)

(٤) قارن : ابن رشد : « ما بعد الطبيعة » . طبع مصر ص ٣٩ .

(٥) Plutarque, *Stoic. Repug.*, 30, 2. (٦)

Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, I, 6, 322b, 22 (٥) suiv ; II, 2, 329 b, 7 ; cf. Bréhier, *Chrysippe*, p. 116.

Aristote, *De la génération et de la corruption*, I, 7, 324 a, 32 suiv. (٦)

وبهذا كانت تلك الثنائية عند الرواقين مطابقة للثنائية الأرسطاطاليسية بين الصورة والهيوولي ، ولكن مع هذا الفارق : وهو أن الصورة عند أرسطو ليست تُشكّل المادة بل لا بد لذلك من مبدأ محرك خاص . فكان أرسطو يقول في الحقيقة بثلاثة مبادئ لا بثنائية ^(١) .

وأما الرواقيون فمعتدّم أن الفاعل ، الذي هو صورة ، هو في الوقت نفسه مبدأ مصوّر وقوة فاعلة مؤثرة تُمسك الأجزاء . وظاهر أن الرواقين يريدون بنظر تبهم تلك أن يستعوضوا بالفاعلية المموسة ، فاعلية الوجود الواقعي ، عن تلك الفاعلية المثالية ، فاعلية الصورة الأرسطاطاليسية ^(٢) .

٤ — لا يوجد إلا الأجسام :

ولئن كان الرواقيون قد أخذوا بنظرية « الفعل » و « الانفعال » . فلم يقنعوا بالقدر الذي يبيّننا ، بل زادوا عليه قضية أخرى هي قولهم بأنه لا قدرة على الفعل ولا قابلية للإنفعال إلا للأجسام . والرواقيون — كما ذكرنا — أنكروا المثل الأفلاطونية المجردة والمبادئ المفارقة للمادة ، فقالوا : إن الشيء لا يكون حقيقياً ما لم يكن جسمانياً . فكل علة هي عندهم جسم من الأجسام ، وكل حقيقة هي جسمانية ، ولا وجود إلا للجسم ، وما لا جسم له فلا وجود له . هذا هو الأصل الذي قامت عليه فلسفة الطبيعة عند الرواقين . بل لقد ذهب بعضهم في تلك النظرية المادية إلى أبعد من هذا ، فصرحوا بأن النفس الإنسانية جسم ، وإن الله هو أيضاً جسم ،

(١) Aristote, *De la génér. et de la corrupt.*, II, 9, 355 a, 29 suiv.

(٢) Emile Bréhier, *Chryssippe*, p. 117.

ولو كان الله « لاجسيميا » فكيف يؤثر في جميع الأجسام التي يتألف منها العالم^(١)؟ والرواقيون يخالفون أفلاطون وأرسطو فيصرحون بأن المبدأ العاقل لا يخلو من أن يكون جسمانيا : هو جسم لطيف يُدَاخِلُ المادة وينساب فيها كما تنساب النطفة في أجسام الكائنات الحية . ومن أجل هذا أطلقوا عليه اسم « لوغوس سيرماتيقوس »^(٢) . ويرى الرواقيون كذلك أن خواص الأجسام وصفاتها ، كاللون والرائحة والطعم والشكل والصوت ، كلها أشياء جسمانية . بل إن الصفات الأخلاقية نفسها — كالخيرات والفضائل وما إليها — هي أيضاً أجسام . وبهذا المعنى قال سينيكا ، تفسيراً لنظرية الرواق : « الخير جسم ، لأن له فعلاً ، ولأن له في النفس آثاراً . وكل ما له فعل وأثر فهو جسم . لكن الحكمة خير ، فالحكمة إذن جسم »^(٣) . وكتب سنكا أيضاً في موضع آخر : « الغضب والحب والحزن وغيرها من أهواء النفس أجسام . وما أظن أحداً يرتاب في ذلك . وإذا كان عندك أدنى ريب فيه فانظر كيف تتغير وجوهنا بتأثير انفعالاتنا وأهوائنا . أفنتظن أن مثل هذه الآثار ترسم على الوجوه لسبب غير مادتي ؟ »^(٤) .

وهكذا مضى أصحاب الرواق في تلك النظرية المادية المعجبية إلى أبعد حدود منطقتهم : فلم يترددوا في القول بعد هذا بأن النهار والليل والشهر والعام وأيام الأسبوع والفصول جميعها أجسام^(٥) : يعنون بذلك أن كل

Plutarque, *Comm. Not.*, 48 ; cité par Ogereau, *Essai*, p. 56. (١)

Diogène Laerce, VII, 136 ; cf Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*, II.

Sénéque, *Lettres*, 106. (٤) Sénéque, *Lettres*, 117. (٣)

Ogereau, *Essai*, p. 62 ; Rodier, *Etudes*, p. 226 ; Plutarque, (٥) *Comm. Not.*, 45.

حالة من هذه الحالات الأخيرة هي تيارات من الحرارة والضوء تنبعث من الشمس ، وهي تيارات مادية ذات أثر حقيقى واقعى .

٥ - اللاجسميات :

إذا كان كل موجود جسماً ، فلا وجدد للأشياء التى ليست بأجسام . واللاجسميات عند الرواقيين هى : « المعبر عنه » (λεξιόν) ، والمعانى العامة والخلاء ، والمكان ، والزمان^(١) . أما « المعبر عنه » والمعانى العامة فقد عرضنا لها فيما سبق ولا سيما فى فصل المنطق . وأما المكان فقد كان أرسطو عرفه ذلك التعريف المشهور بقوله : « هو السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى »^(٢) . وبناء على هذا التعريف يصبح المكان بالنسبة لسائل من السوائل عبارة عن الجدران الداخلية للوعاء الذى يحوى ذلك السائل . ولكن الرواقيين أنكروا تعريف أرسطو هذا لأنه يجعل المكان عبارة عن السطح فيكون بهذا الاعتبار شيئاً موجوداً بذاته مستقلاً عن الأجسام التى تشغله ؛ ولذلك قال الرواقيون ان المكان إنما هو فراغ متوهم تشغله الأجسام وتنفذ فيه إبعادها . وإذن فالمكان عندهم ليس له وجود فى ذاته ، بل وجوده باعتبار الجسم . والمكان لا حقيقة له ، وإنما الشيء الحقيقى هو الجسم ذو الجرم الذى يشغل الحيز^(٣) . ولما كانت الأجسام عند الرواقيين تتداخل بعضها فى بعض على ما سنرى ، فإن حيزاً واحداً يمكن أن تشغله أجسام عديدة . وإذن فليس فى العالم خلاء ،

Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, X, 218 ; Arnim, II, 117, 20 ; (١)
voir Bréhier, *La théorie des Incorporels*, etc.

Arnim, II, 503. (٣) Aristote, *Physique*, IV, 212 a. (٢)

(*κενον*) وإنما يوجد خارج العالم خلاء لانهاية له^(١). وسبب إنكار الرواقيين للخلاء ظاهر غير خفي: فما دام الخلاء هو غياب الجسم، وما دام لا وجود عندهم إلا للجسم، فالخلاء غير موجود. على أن الرواقيين لم يكونوا بحاجة إلى القول بوجود الخلاء في داخل العالم، لأن تداخل المادة يكفي لجعل الحركة ممكنة. ولكنهم تورطوا بعد ذلك في فرض يناقض نظريتهم في الأجسام: ظنوا أن الخلاء الذي ليس بشيء هو على الرغم من ذلك موجود، وقالوا بأن هنالك خلاء لامتناهياً خارج العالم، فالقول من ناحية بأن الخلاء إنما هو معنى وتصور، ثم القول من ناحية أخرى بأنه موجود ينطوى على مخالفة لمذهبهم في المادة^(٢).

والزمان في رأى الرواقيين هو أحد «اللاجسميات». وإذن فالزمان ليس له وجود بذاته وإنما وجوده في حركة الجسم^(٣)؛ فوجوده اعتبارى. وكان على الرواقيين أن يواجهوا هنا من الصعوبات مثل ماواجهوا في مشكلة المسكان والخلاء. كانوا مضطرين من ناحية إلى القول بأن الزمان من الأمور التي ليس بذات مادة، ولكنهم من الناحية الأخرى لو سلبوا عنه كل حقيقة لما استطاعوا أن يفسروا الحركة وتطور العالم، ولاضطروا إلى أن يتخلوا عن مذهبهم الأصلي في الحياة وفي وظيفة الأشياء. ويتجلى شعورهم بتلك العضلة في تعريفهم الزمان بقولهم: هو الامتداد أو المسافة التي تفصل بداية مدة من مدد العالم عن نهايتها. ولما كان الرواقيون يقولون بقدوم العالم فإنهم يقولون ضرورة بأن الزمان لامتناه، سواء من

Rodier, *Etudes*, p. 263 — 264. (٢) Arnim, II, 505. (١)

Simplicius, in *Arist. Categor.*, 88; (Arnim, II, 510). (٣)

جهة الماضي أو من جهة المستقبل^(١).

٦ — المداخلة (zrāsis di ὄλων) :

ذهب الرواقيون إلى أن كل جسم مكون من مواد دقيقة تشبه الهواء أو البخار يسمونها « أنفاساً » (πνεύμα). وهذه المواد تطوف دواماً من مراكز الجسم إلى أطرافه وتتحرك حركة غير منقطعة انتشاراً وانقباضاً وإلى حركة الانقباض خاصة ترجع وحدة الأشياء وبقاؤها. وكل مادة تتحرك على هذا النحو. غير أن تيار الانفاس التي يتألف الجسم منها تتداخل وتتغلغل أجزاؤها بعضها في بعض، بحيث يحتوي كل جزء منها على جميع الأجزاء الأخرى^(٢). وهكذا يستطيع أصغر الأجسام أن يداخل أكبرها جرماً وأن ينتشر خلاله: ورب قطرة من الخمر تملأ البحر كله، بل العالم أجمع^(٣). ويرى الرواقيون أن الناس يخطئون إذ يظنون أن الأجسام تماس سطوحها، والحقيقة أن الأجسام لاسطوح لها، فلا تماس، بل تمازج وتتداخل بعضها في بعض تداخلاً تاماً. على أن الأجسام وأن تسكن قابلة للتداخل على الوجه الذي وصفنا إلا أنها تحتفظ بخواصها كلها. وإذن فالمداخلة عند الرواقيين تخالف ما يسمى الآن بالخلط أو بالزج، وإنما هي نوع من «الإمتصاص المزدوج» (osmose) الذي لا يكون فيه الجسم المائل في الآخر قابلاً لأن يفصل ولا أن يستحيل جسماً آخر^(٤). وعلى هذا

(١) Rodier, *Etudes*, p. 264.

(٢) Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*, (éd. Bruns, Berlin 1892, p. 216 — 218); Arnim, II, 463 à 881; voir ce texte traduit en français par Duhem, *Le système du Monde*, I (1913), p. 305 — 308.

(٣) Rodier, *Etudes*, p. 258. (٤) Plutarque, *Comm. Notit.*, 37.

النحو يفتشر الجسم الفاعل خلال الجسم المنفعل ، وينتشر العقل خلال المادة والنفس خلال البدن . فالأشياء لا يؤثر بعضها على بعض تأثيراً من بُعد . بل إن شئت فقل إن كل جسم هو بوجه ما كامن في جميع الأجسام الأخرى ، مائل في العالم بأسره ، والعالم كله حاضر في كل واحد^(١) .

وإن شئنا الموازنة قلنا إن بين الجواهر المادية عند الرواقين مثل ما بين « الجواهر الفردة » عند لينتز : هي نفوس مستقلة كأنما قد أغلقت أبوابها ونوافذها ، فلا تستطيع الواحدة منها أن تنفذ إلى الأخرى . حتى أن لينتز لم يستطع أن يفسر اتساقها وانسجامها بعضها مع بعض إلا بنوع من الافتراضات الميتافيزيقية ، في حين أن الجواهر الرواقية متواصلة متداخلة بعضها في بعض كما رأينا^(٢) .

ويبدو أن الرواقين قد عنوا جد العناية بنظرية « الداخلة » هذه ؛ ولعل النظرية من ابتكارهم ، وهي على كل حال قد طبعت تفسيراتهم للموجودات بطابع خاص ممتاز . ولعلمهم ظنوا بذلك أنهم يفارقون أرسطو ويفوقونه باستعاضتهم عن الصورة التي لا تدرك وعن فعلها الذي لا يفهم بأشياء حقيقية فعالة ، هي على الرغم من لطفها أشياء ملموسة ، ولها آثار تصدر عنها .

والرواقيون بهذه النظرية يتميزون عن ديموقريطس وأبيقور . فهذان يريان أن كل موجود ينحل إلى عدد غير معين من الجزئيات الصلبة اللامنقسمة ، وكل فعل وكل تغير يرجع إلى اقتراب الذرات أو التصاقها .

Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*, p. 216 sqq.; Arnim, II, 473. (١)

Rodier, *Etudes*, p. 260. (٢)

وتلك الذرات ليست عندهما متداخلة ، في حين أن الرواقيين يرونها متداخلة
وليس لتداخلها حد .

ومادية الرواقيين تخالف مادية « إبيقور » : يرى إبيقور أن كل
شيء جامد ، وأن السيلان إنما هو شيء ظاهري ، في حين أن الرواقيين
يرون أن كل شيء في سيلان وأن الجمود الظاهر ليس إلا سيلانا أقل^(١) .
وإبيقور يقول بالخلاء ، لأن الحركة عنده مستحيلة بدون الخلاء ؛ أما الرواقيون
فلا يترددون في إنكار الخلاء في داخل العالم ، ولا يجدون أية صعوبة في
تصور الحركات في ذلك الوسط الملاء : وسبيلهم إلى ذلك نظرية المداخلة .
وليس من سبب يدعوهم إلى أن يجعلوا لهذه المداخلة بين المواد حدودا : فإن
قطرة من الخمر إذا سقطت على سطح الماء انتشرت في البحر كله .

تسلك « كانت » عن الفلاسفة الذين يعملون المادة من اللطف والدقة
بحيث ينتهي بهم الأمر إلى مادة روحية وأن تسكن ممتدة . ويظهر أن
الرواقيين فلاسفة من هذا القبيل : أحسوا بضرورة مبدأ غير المادة ، وكأنهم
أدركوا أن أفلاطون وأرسطو لم يكونا مخطئين خطأ بليفا حين أدخل أولهما
« المثل » والثاني « الصور » و « الفعل » لتفسير الوجود والوحدة . لذلك
تراهم يفرقون بين « المادة » وبين « الصفة » ، ويعملون لهذا المبدأ الأخير
شأنًا هامًا . ولكن يظهر أنهم من جهة أخرى لم يدركوا أن ما ليس له
امتداد ولا شكل يمكن أن يوجد على نحو ما ، وأن ما لا يمكن أن يكون
موضوعاً لحس حسى ، وما لا يتمثل في الوهم يمكن أن يكون له مع ذلك
أثر فعال .

٧ — حياة مبثوثة في المادة (هيلوزوزم) :

وليست الأشياء عند الرواقين أجساماً فحسب ، بل الطبيعة كلها شيء واحد ، وهي كائن حي (ζῷον) ، نفسه الله وجسمه العالم . والرواقيون هذه النظرية يرجعون إلى تقاليد الفلاسفة الأيونيين ، فيخلعون صفة الحياة على جميع ما في الكون ، لا فرق في ذلك بين جماد ونبات وحيوان^(١) . وقد كتب سنكا إلى تلميذه «لوقليوس» : سأخبرك كيف انتهى الأمر بالقدماء إلى أن صبغوا الأشياء جميعاً بصبغة حيوية . وتلك طريقتهم في الاستدلال عليها : لا نزاع في أن النفس كائن حي . . . ولكن الفضيلة ليست شيئاً آخر غير حالة من حالات النفس . وإذن فهي كائن حي . وفوق ذلك ترى أن للفضيلة فعلاً وأثراً ، ولا شيء يؤثر من غير ميل وزرع ، إذن فالفضيلة كائن حي . . . والسبب الأخير لا ينصب على الفضيلة فحسب ، بل على كل حقيقة ، مادام الرواقيون يرون أن الشيء هو ما يستطيع أن يؤثر . وإذن فجميع الأجسام وجميع المواد موجودات حية متنفسة . ولقد أوضح «بلوطرخوس» هذا الرأي فقال : «لم يقتصر الرواقيون على أن جعلوا الفضائل والذائل أجساماً ، بل زعموا أنها حيوانات (ζῷα) ، وكذلك الأهواء والانفعالات من غضب وحقد وحزن وسوء نية ، بل كذلك الصناعات كصناعة الأسكاف أو الحداد» . وذهب الرواقيون إلى أبعد من هذا فاعتبروا جميع الأفعال أجساماً وحيوانات ، حتى قالوا مثلاً «إن المشي جسم وإن الرقص جسم . . .»^(٢) . وإذن فجميع الأشياء في هذا العالم كائنات حية ، ولا موات في الكون ولا جمود .

(١) Cité par Rodier, *Etudes*, p. 261. (٢) Diogène Laerce, VII, 142.

٨ - العالم :

إن نظرية الكون في الرواقية القديمة لم تخرج عن طبيعات «هرقليطس» ، وإن كان الرواقيون قد أدخلوا عليها تعديلات كثيرة : فالعالم عند الرواقيين هو مجموع الأشياء المؤلفة من السماء والأرض وما فيهما من أجناس وطبائع . والعالم يحيط به خلاء . وليس في العالم نفسه خلاء كما قلنا ، أعني ليس فيه فضاء خالٍ من الأجسام عارٍ من وجود الأشياء . وللعالم نفس : لأن العالم كائن حي مفكر عاقل ، ونفس العالم منبثقة في كل مكان^(١) . أما الكون فهو المجموع المؤلف من العالم ومن الخلاء اللامتناهي الذي يحيط به . والعالم على شكل الفلك ، ومكان الأرض مركز ذلك الفلك .

وللعالم عند الرواقيين بداية ونهاية ، خلافاً لأرسطو والمشائين الذين قالوا بقدوم العالم^(٢) : نشأ العالم من النار الأولى ، فحول الله النار ماء . ولم تكن أجزاء الماء متجانسة الصفات فرسب ماثقل منها ، ومن ذلك تكونت الأرض ، وتبخر ما خف فكان هواء . وخف الهواء ودق حتى استحال أثيراً وناراً سماوية . وبعد ذلك امتزجت العناصر الأربعة : النار والهواء والأرض والماء ، فتولدت منها الأشياء جميعاً^(٣) . وقد يبدو أن الرواقيين قبلوا نظرية العناصر الأربعة التي شاعت عند الفلاسفة القدماء . ولكن الحقيقة أن أهل الرواق لم يقبلوا إلا مبدأ واحداً وجوهراً واحداً أصلياً منه تنشأ الأشياء وإليه تعود : وهو النار^(٤) . فالنار وحدها لا تنفي

(١) Alexandre d'Aphrodise, *De Mixtione*, 142.

(٢) ذكر «ثيوفراست» براهين على أن العالم كان له بداية وسيكون له نهاية :

(٣) Bréhier. *Chrysippe*, p. 144 sq. (cf. Bréhier, *Chrysippe*, p. 144).

(٤) Stobée, *Eclogae*, I, 312.

ولا تنحل إلى عنصر غيرها . وليست النار التي يتحدث عنها أصحاب الرواق هي تلك النار التي نعرفها بحواسنا وتجاربنا اليومية ؛ بل هي مبدأ ذو صورة هوائية نارية معا ، هي نفس (πνεύμα) ذات قانون وذات فن خاص تعطى به للأشياء جوهرها وصورتها . والنار إذن « روح فنانة »^(١) ، كما كان يقول « هرقليطس » ، بل إن شئت فقل النار هي « عقل جراثيمي » أو « لوغوس سيرماتيقوس » (λογος σπερματικός) يحتوي على بذور الأشياء ، أعني هو أصل لمادة الأشياء وتصورها ، أصل لنشوتها وتطورها . وإذا اعتبرنا هذا الجوهر الأول من وجوه مختلفة ، صح أن نطلق عليه تارة اسم الطبيعة (φύσις) وتارة اسم التماسك (ἔκτισ) وتارة اسم حركات الأجسام ثم هو مصدر الفكر الذي يدبر هذه الحركات^(٢) .

٩ - الاحتراق العام (ἐκπύρωσις) :

وكما كان للعالم بداية فسيكون له كذلك نهاية . لكن العالم لا يكاد ينتهي حتى يعود . فإذا انقضى على الوجود ١٨٠٠٠ سنة ، مكررة ٣٦٥ مرة ، أعني حين لا يبقى على وجه الأرض ماء ، عندئذ يقوم الإله « زيوس » - وهو النار عند أصحاب الرواق - فينتشر اللهب في الفضاء ، وتلتهم النيران العالم كله^(٣) . لكن هذا الاحتراق العام يحصل في هوادة من غير عنف : فهو ملائم للطبيعة موافق لنظام الكون ، ولذلك سماه « زينون » و « كروسيوس » : « تطهير العالم » ، أي إعادته إلى كمال حاله .

(١) Diogène Laerce, VII, 156 ; cf. Cicéron, *Natura Deorum*, II, 22, 57.

(٢) Chaignet, *La Psychologie des Grecs*, II, p. 26 sqq.

(٣) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 46 ; Plutarque, *Stoic. Repugn.*, 41 (Arnim), (٣) II, 186, 8).

١٠ — الرجعة الأبدية :

وإذن فالعالم لا يفنى بعد الاحتراق ، إذ تكون الغلبة للأثير على العناصر الأخرى التي تخضع للناموس الإلهي ؛ فينشأ بعد ذلك عالم جديد ، لكنه شبيه لسابقه من جميع الوجوه ، فهو بمثابة البعث للعالم الأول (παλιγγενεσία) والعالم الجديد تمر به عين الأحداث ، ويعيش فيه عين الأشخاص في العالم السابق من غير تبديل^(١) : فيُرى فيه مثلاً رجل يشبه سقراط الحكيم ، ويكون لذلك الرجل زوجة تشبه « زانتيب » ، ويكون له خصوم يشبهون « أنوتوس » و « ميليتوس » ، فيوجهون إلى سقراط أمام المحكمة تهماً ومطاعن تؤدي بحياة الفيلسوف . . . الخ . وهكذا يعيد التاريخ نفسه إلى غير نهاية ، ولم تزل الأشياء بعينها تذهب ثم تعود . ولا جديد تحت الشمس : وليس الذي نشاهد اليوم بأكثر ولا أعرب مما شاهدنا أمس ، وليس الذي شاهد سلفنا بأقل مما سيشاهد خلفنا . وبالإجمال نستطيع أن نقول : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » .

١١ — الإنسان :

الأرض حافلة بأنواع من النبات والحيوان ؛ وتماسكها ، كتماسك الأجسام الجامدة ، راجع إلى كون « النفس » الداخلي فيها . لكن تختلف طبيعة هذا « النفس » باختلاف التدرج من الجماد إلى النبات إلى الحيوان : فالنفس عند الجماد يكفل حفظ « حالته » ، وعند النبات مبدأ غذائه ونموه ،

Arnim, II, 596 à 632 ; cf. Duhem, *Système du Monde*, I, p. (١) 277 et suiv.

وعند الحيوان مبدأ أحساسه وحركته . وبعبارة أخرى يقال : للمعادن « حالة » وللنبات « طبيعة » وللحيوان « نفس » .

وللإنسان نفس ، ونفس الإنسان ذات اتصال بيده . واتصالها بالبدن مما يثبت أنها جسم : إذ لا يمكن اتصال الجسم إلا بجسم . والنفس الإنسانية هي مبدأ الحياة عند الإنسان . وهي أيضاً مبدأ حركاته وأفكاره : هي « نفس » حار متحرك عاقل . والنفس كالجسم تحيا وتموت : فإذا مات الإنسان فارقت النفس البدن ولكنها تبقى بعد فناه حتى يحترق العالم^(١) .

والنفس الإنسانية تنتظم أجزاء ثمانية ، لكل جزء مكانه ووظيفته : خمسة أجزاء للحواس ، وجزء للتناسل ، وجزء للنطق والتفكير ، وجزء للرياسة والتدبير^(٢) . وهذا الجزء الرئيس أو المدبّر (ἡγεμονικόν) هو أهم أجزاء النفس ، قد انتشرت حوله الأجزاء السبعة الأخرى كما ينتشر حول العنكبوت نسيجه . والجزء الرئيس هذا مكانه الرأس عند بعض أصحاب الرواق ، والقلب عند الآخر^(٣) . هو متصل بأعضاء الحواس وأعضاء الصوت وأعضاء التناسل . فهو إذن مصدر أفكارنا وإحساساتنا : هو إنايتنا^(٤)

(١) Diogène Laerce, VII, 157. كان « كليسانس » يقول بأن جميع النفوس تبقى حتى الاحتراق العام الأخير ، ولكن « كروسوبوس » لم يقبل هذا إلا لنفوس الحكماء .

(٢) Arnim, II, 827, 833; cf. Bréhier, *Chrysippe*, p. 166.

(٣) خصص « كروسوبوس » كتاباً بأكمله من رسالته « في النفس » ليدل على أن القلب هو مكان العقل (cf. Bréhier, *Chrysippe*, 45 et suiv.)

(٤) « الأنية » هي مجموع الظواهر النفسية أو الشعور بالنفس في قولك « أنا » . انظر قول الفارابي : « إنه لما كان البارئ جل جلاله يابنته وذاته مبايناً لجميع ماسواه : =

التي هي مصدر شعورنا ووجداننا (συνείδησις) (١).

وكل مولود يولد فالجزء الرئيسي من نفسه يكون خلوًا من الآثار كصفحة بيضاء لم يكتب عليها شيء . ثم تمتلئ الصفحة على مدى الأيام سطورا ، وما تلك السطور إلا الإحساسات المختلفة التي ترد على نفس الطفل فتنتطبغ فيها ، ويكون منها ذكريات يتألف من مجموعها تجارب الإنسان . وبعد ذلك ترسم الأفكار : فبعضها واردٌ من التربية والتعليم الذي يحصل الطفل عليه في المجتمع ، وبعضها راجع إلى ما يبذله كل فرد من « مجهود » نفسه (πνευματικός τόνος) (٢) ، وبعضها الآخر مصدره الطبيعة والفطرة . والأفكار التي مصدرها الطبيعة تسبق كل تجربة ، وتسمى لذلك « بالأوليات » أو « الآراء الفطرية » . والعقل البشري مجموع هذه الأفكار (٣) .

١٢ — الله والعالم :

والعقل الذي أبدع الأشياء جميعا هو الله خالق العالم . وهذا الإله باريُّ العالم هو في الوقت نفسه جوهر العالم وحقيقته : لأن العقل (لوغوس) ليس

= وذلك لأنه بمعنى أشرف وأفضل ، بحيث لا يناسبه في إنيته ولا يشاكله ولا يشابهه حقيقة ولا مجازا » (الفارابي : « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو » ص ٢٣ من « المجموع » للفارابي . انظر كذلك الفارابي : « السياسات المدنية » . طبع الهند ص ٩) .

Diogène Laerce, VII, 85. (١)

Sénèque, *Questions naturelles*, II, 6. (٢)

(٣) انظر تفاصيل نظريات الرواقيين عن النفس الإنسانية في :

(Bréhier, *Chrysippe*, p, 158 — 172.)

هو المصدر الذي منه تجي الأشياء فحسب ، بل هو أيضا الجوهر المائل في كل مكان ، والذي صنعت منه الأشياء كافة . وإذن فالله ليس هو المبدأ الخالق للعالم فحسب ، بل هو العالم نفسه . ومن أجل ذلك قال أصحاب الرواق إن العالم هو جوهر الله^(١) . وهو ما نطلق عليه اسم « الطبيعة » ، أعني مجموع الأشياء المتناسق . والكون من حيث يدره مبدأ عاقل ، ليس شيئا آخر غير الله . فالله والطبيعة اسمان يدلان على حقيقة شاملة واحدة^(٢) .

١٣ — القضاء والقدر (εἰμασμένη) :^(٣)

ولما كان الله هو مبدع الوجود كله ، فالعقل السكلي هو قانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض رباطا لا فكاك منه ، وهذا القانون الذي لا يمكن أن يجترح أبداً يسمى بالقضاء والقدر . تلك هي الفكرة الأولى في الطبيعات الرواقية . وهذا « القضاء » عند الرواقين عبارة عن تسلسل العلل والأسباب تبسلا يستلزم أن يكون كل حادث نتيجة لعلة ، وكل علة مرتبطة بعلة أخرى ، وهكذا إلى غير نهاية^(٤) . فالليل علة النهار ، والشتاء علة الصيف ، وما هو واقع في الحال إنما هو نتيجة لما وقع في الماضي ، وعلة ما سيقع في المستقبل : فهذا التسلسل يحكم الأشياء المستقبلية كما يحكم الأشياء الحاضرة والماضية ؛ ومن أجل هذا أمكن التنجيم : فلو كان للإنسان العلم الإلهي ، ولو كان يعرف سلسلة العلل كلها لاستطاع أن يعرف المستقبل . والإنسان

Diogène Laerce, VII, 145; cf. Cicéron, *Natura Deorum*, I, 15,39, (١)

Sénèque, *De Beneficiis*, IV, 7; *Questions Naturelles*, II, 45, 2—3. (٢)

Sénèque, *De la Providence*, 5; *Lettres*, 77. (٣)

Cicéron, *De la Divination*, 125; Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VI. 2. (٤)

يستطيع على الأقل أن يدرك في الحاضر علامات أو دلالات تنذره بالأشياء القادمة : لأن الأشياء قد اتصلت كلها في الكون اتصالاً وثيقاً . والزمان لا يأتي بجديد ، ولا شيء يحدث إلا وكان متضمناً من قبل في أصل الأشياء^(١) . فالقدر هو العقل الكلي من حيث أنه علة عامة لجميع الموجودات ، ومن حيث أنه يحدث التسلسل في العلل الخاصة الجزئية^(٢) .

والحق لقد شغلت مسألة « القدر » بالرواقيين . وسمى كروسيوس جهده للتدليل على وجود القضاء الإلهي ، وعلى التوفيق بينه وبين حرية الإنسان . ونقل لنا « شيشرون » شيئاً من ذلك في كتابه المشهور في « القدر » (De Fato) .

دَلَّ « كروسيوس » على « القدر » مستنداً على المبدأ المنطقي الذي ينص على أن كل قضية إما أن تكون صحيحة أو كاذبة : فلو فرض أن حادثة حدثت من غير علة لم نستطع أن نثبت شيئاً عن موضوع تلك الحادثة : لا نستطيع أن نقول إنها ستحدث ، ولا إنها سوف لا تحدث . فلا واحدة من هاتين القضيتين بصحيحة ، ولا واحدة منهما بكاذبة . ولكن يلزم أن تكون القضية صادقة أو كاذبة . وإذن فكل حادثة لا بد أن يكون لها علة . ولو عرفنا سلسلة العلل كلها لاستطعنا أن نقول في يقين عن أية حادثة إنها تحدث أو إنها لا تحدث . والنتيجة أنه مادامت كل حادثة لها علة فكل شيء يحدث بالقدر^(٣) . ذلك هو استدلال كروسيوس على نحو ما رواه « شيشرون » .

Cicéron, *De la Divination*, I, 55, 127. (١)

Diogène Laerce, VII, 149 ; Cicéron, *De la Divination*, I, 55, (٢)
125 ; Aulu - Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 2, 1—3.

Cicéron. *De Fato*, 10, 20—22. (٣)

١٤ — القَدَر وحرية الأفعال :

ولكن ما معنى حدوث الأشياء بالقضاء والقدر؟ أليس معناه أن الإنسان مجبر غير مختار في أفعاله؟ أليست هذه النظرية الرواقية تقضى على كل فعل إنساني؟ فإذا كانت الأشياء كلها تحدث وفقا لقدر مرسوم، فالأشياء التي قُدِّرَ أن تقع لنا ستقع، سواء فعلنا أم لم نفعل: فمثلا لو كان مقدرًا لي الإبلال من مرض فإنني سأخرج منه معافي، سواء استدعيت الطبيب أو لم أستدعه.

ذلك هو الاعتراض المعروف باسم «السبب المتواكل». وكروسبوس قد أجاب عليه بقوله إن الأشياء كلها متصلة متآزرة، وإنه إذا كان مكتوبا لي الشفاء فمكتوب لي أيضا أن أستدعي الطبيب^(١). كان كروسبوس يعتقد أن من الميسور التوفيق بين القدر العام وبين حرية الإنسان. وكان يرى أن الحوادث المستقبلية ليست ضرورية. وقد تنازع في هذه المسألة مع «تيودور» الفيلسوف الميغاري^(٢) فقال: إذا كانت الأشياء خاضعة للقضاء فليس ذلك «القضاء» بلزم للفعل ولا يمنع له. وأفعال الناس وإن تكن واقعة تحت حكم «القدر» إلا أنها حاصلة عن الكسب والاختيار، والإنسان على كل حال قادر على ترك الفعل قبل وقوعه. ولذلك فرق «كروسبوس» بين ضريين من العلل: ١ — العلل «الأصلية» أو «الكاملة» التي تعبر عن طبيعة الشيء الذي نكون بصدده؛ و ٢ — العلل «المساعدة» أو «القريبة» التي تعبر عن الفعل الذي ينصب على الشيء من خارج. فنحن

(١) تلك نظرية الـ «Confatalia» (Cicéron, *De Fato*, 12, 2813, 30)

(٢) Alexandre d'Aphrodise, *De Fato*, 10, p. 176, 14 — 177, 14 (éd. (٢) Bruns).

حين نقول بأن كل شيء يحصل بواسطة علل سابقة ، فإنما نغني بذلك العلل المساعدة دون طبيعة العلل الأصلية . مثال ذلك أن الأسطوانة أو المخروط لا يستطيعان أن يتحركا إلا إذا جاءتهما الحركة من الخارج . ولكن طريقتهما الخاصة في الحركة ودورانهما حول نفسيهما إنما يجيئانهما من طبيعتهما الخاصة^(١) . أما المخروط والأسطوانة ، فلا يتحركان إلا إذا كان لحركتهما علة ما ؛ وهي علة مساعدة للحركة وسابقة عليها . ولكن لم يتحرك المخروط والأسطوانة على صورة واحدة ؟ سبب ذلك أن لكل منهما طبيعته الخاصة وشكله الخاص ، فكلاهما يدور على نحو خاص . و « القدر » هو الذي يجعل المخروط والأسطوانة يتحركان ، ولكن الذي يجعل كلا منهما يتحرك على صورة مخصوصة هو شكلهما الخاص ، لا « القدر » . إذن فالدافع الخارجي ، الذي هو علة مساعدة ، لا يكفي وحده لتفسير دوران الأسطوانة على هذا النحو الخصوص ، بل علة ذلك شكل الأسطوانة ؛ وشكلهما بالنسبة لدورانهما هو العلة الكاملة .

وكذلك الحال بالنسبة للإنسان : فإرادته الحرة هي العلة الأصلية الكبرى للفعل ، وما « التصور المحيط » القاهر الذي يستولى على النفس إلا علة « مساعدة » لا أكثر ، فهو لا يفسر الأفعال الإنسانية . نعم إن الإنسان كأسطوانة خاضع للظروف الخارجية ، أعني خاضع لحكم « القدر » ، لكن الأسطوانة ليس لها من حرية الاختيار ما للإنسان : فهي لا تستطيع أن تقف عن الدوران ، لأنها لا قدرة لها على الكف عن الحركة متى تحركت . أما الإنسان فقادر بنفسه على النزوع « والتصديق » أو الإعراض

Cicéron, *De Fato*, 17, 39 — 19, 45 ; cf. Aulu-Gelle, *Nuits* (1) *Attiques*, VII, 2, 4 — 15.

والرفض : وهو على كل حال يستطيع أن يقبل أو يرفض « التصور » أو الخاطر الذي يأتيه عن طريق الظروف الخارجية ، كما يستطيع أن يتجه إلى الأشياء أو أن يزور عنها إذا شاء . فالإنسان إذن حر وله كسب واختيار . و « القَدَر » ليس هو العلة الأصيلة في حصول ما يحصل ، بل إن سلطانه لا يعدو الظروف الخارجية والعلل « المساعدة » للأفعال ^(١) .

١٥ - خصائص الطبيعيات الرواقية :

مجل القول في طبيعيات الرواقين أن نظراتهم عن الكون بسيطة يسهل تصورها : فالعالم مؤلف من أجسام مادية قد أودع فيها حياة وقوة . فإذا حاز الجسم صفة من الصفات فذلك راجع إلى ما كمن فيه من مواد دقيقة كالغاز أو البخار . والأجسام تستطيع أن تتداخل بعضها في بعض . والعالم لا خلاء فيه ، وهو محوط بفضاء لا نهاية له . واللاجسميات لا فعل لها ولا أثر ، إنما الفعل للأجسام . فالطبيعيات الرواقية « ديناميكية » كطبيعيات أرسطو ، ولكن مع هذا الفارق : وهو أن أرسطو يرى أن العلة الصحيحة لنشوء الأشياء هي الغاية التي يحققها ذلك النشوء ، وهي الغاية اللامتحركة اللامادية ، هي شيء لم يوجد بعد ولكنه سيكون بعد الحركة . أما الرواقيون فلا يرون إلا العلة الفاعلة التي تحدث معلولا ، والعلة المادية

(١) يظهر أن « أولوجيوس » أطلع على كتب « كروسبوس » : فهو يذكر في كتاب « الليالي الأتيقية » أن « كروسبوس » ألف عدة رسائل يرد فيها على ما وجه إليه من اعتراضات في مسألة الجبر والاختيار . ومضمون كلامه ما يلي : صحيح أن الأسباب الأولى والعلل الكبرى الضرورية تربط جميع الحوادث ربطا عاما وتجعلها خاضعة لحكم القدر . لكن النفوس الإنسانية ليست خاضعة للقضاء الشامل إلا بقدر ما تسمح به طبيعتها وخصائصها الذاتية ... (Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 2)

فيها ما يلزم لإحداث المعلول . وإذا كان أرسطو قد قال بما للغاية اللامتحركة وللصور من أثر في نشوء الأشياء فذلك لأنه كان يعتقد أن المادة يمكن أن تنتقل في مختلف الجهات . لكن الرواقيين يرون أن المادة لا تحدث شيئا آخر غير نفسها ، وأنها لا تتحرك في جهات كثيرة ، بل كل جسم حاضر في كل مكان في الكون ، وكذلك جميع الأجسام حاضرة في كل جسم^(١) .

وترتب على ذلك أن العالم كله ليس إلا كائنا واحداً حياً متنفساً ، وما يحصل في جزء منه يؤثر في جميع أجزائه ، وما يحدث في الكل يؤثر في كل جزء . قال « مرقس أوريليوس » : « الكون كله ليس إلا كائنا واحداً حياً ليس له إلا جسم وإلا نفس » . وإذا كان الكون بأسره عبارة عن بدن واحد حتى فذلك لأنه قد سرى في جميع أجزائه نفس يمسك عليه وحدته . و« شيشرون » يتكلم عن ارتباط الأشياء ارتباطاً يجعل كل جزء يحس جميع الأجزاء الأخرى ويكون على اتساق معها . و« شيشرون » يقون بأن هذا يفيد أن نفساً واحداً واعياً إلهياً يسرى في جميع أجزاء العالم . فالعالم إذن كائن حي واحد ، وهو فضلاً عن ذلك حيوان مفكر ، حيوان قد وهب العقل ، وهو بالإجمال الله^(٢) .

ذلك مذهب « البانتيزم » (وحدة الوجود) الذي صبغت به الطبيعيات الرواقية . قامت الفلسفة الرواقية على أساس فلسفة « هرقلطس » ، واستعانت بنظريات من أفلاطون وأرسطو ، فأقامت مذهب « البانتيزم » الذي كان له أثر على أغلب المذاهب الواحدة التي ظهرت منذ ذلك الحين في العالمين الغربي والشرقي . صرح الرواقيون بأن الله والطبيعة شيء واحد . والعالم عندهم هو العقل الكلي « اللوغوس » . والكون هو تطور العقل

الذي هو البذرة الأصلية للأشياء (العقل الجرنومي) . وذهب الرواقيون مع «هرقليطس» إلى أن «اللوغوس» نار أو نفس ، وإذن فهو مادي عندهم ، ولكنه مادة عاقلة ذات مقاصد وغايات . والجوهر عند الرواقين روح ومادة متحدان اتحاداً كاملاً ، وإن شئت فقل هو مادة روحية أو روح مادية . ومن النار نشأت الأشياء وإليها يعود كل شيء . وكل شيء في العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر ، ولكنها ليست ضرورة عمياء ، بل هي ضرورة عاقلة ، لأنها قانون «اللوغوس» . والعناية الإلهية قد دبرت العالم أحسن تدير : وكل حركة في الكون إنما تنبئ عن حكمة عالية ، لا عمل معها لتخبط «المصادفة» أو الكيل الجزاف ، إذ «القضاء» المحتوم في الوقت نفسه «عناية» سامية تنشد الخير أبداً^(١) .

تبدو على الطبيعات الرواقية مسحة مادية ظاهرة . وقد اختلف مؤرخو الفلسفة في تفسير تلك «المادية» الرواقية : فذهب «تسلر» إلى أن الرواقين اضطروا إليها تفادياً للصعوبات الكثيرة التي نشأت عن النظرية الأرسطاطاليسية في الصورة والهيولى : فأرسطو مع أنه نهض مخالفاً أفلاطون في أن يكون للأشياء «صور» مفارقة ، وأعلن أن الصورة إنما توجد دائماً متحدة بالهيولى ، نجده في نهاية المطاف يقول بوجود «العقل الفعال» الذي هو صورة الصور^(٢) ، وهو عقل مفارق للمادة مياين للجسم^(٣) . ثم هذا الإله الأرسطاطاليسي اللامادي المنزه والمتعالى عن المخلوقات كيف يؤثر في العالم ، وكيف يكون له فعل في الطبيعة وهو يجعلها ؟ وكيف يمكن للصورة

cf. art. "Pantheism" (Greek and Roman) dans *Encycl. of Religion and Ethics* de Hastings, p. 615.

Aristote, *ibid*, III, 5. (٣) Aristote, *De l'Ame*, III, 8, 4, 432b 2. (٢)

أن تؤثر على المادة ؟ كان أرسطو قد قال بأن العلة الحقيقية لحدوث الأشياء وحركتها هي صورها التامة الكاملة ، وهي الغاية والقصد الذي ترى الأشياء إلى تحقيقه . ولكن على أى الوجوه يكون تأثير تلك الغاية وذلك القصد ؟ إن علة نمو الحبة هي الشجرة التي ستكون بعد نمو الحبة . ولكن كيف تتأثر البذرة بالشجرة وهي لم توجد بعد فيها ؟ أيجب لنا أن نقول بأن في البيضة شيئاً من قبيل فكرة الحيوان الذي سيخرج منها ، وأن هذه الفكرة توجه تطورها ؟ يجيب أرسطو على هذا بالنفي ، ويقول إن الطبيعة ليست واعية . وإذن أما من حل آخر ؟ لا شك أن الرواقين عمدوا إلى مذهبهم المادى ليخلصوا من هذه الصعوبات وأشباهاها . ولكن هذا التفسير لمادية الرواقين غير كافٍ في التعريف بمذهبهم .

ذهب « رُودنيه » إلى أن التفسير الصحيح لمادية الرواقين في مذهبهم الأخلاقي ومعارضته لمذهبي أفلاطون وأرسطو : فقد فرقت فلسفة أفلاطون بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وجعلت العالم العقلي هو العالم الأصيل ، عالم الحقائق الخالدة ، وما عالم الحس بالنسبة إليه إلا صورة شاحبة ممسوخة : وعالم الحس هو موطن الصيرورة والتغير ، ومباءة الأخطاء والآثام والشرور . وواجب الإنسان إذا أراد السعادة أن يعمل على الخلاص من ذلك العالم الدنيوى الحافل بالبؤس والآلام ، وأن يجاهد ليمسوخ بنفسه إلى العالم العقلي — وهو موطنها الأصيل — لمشاهدة الحقائق الباهرة والخير الكامل . وقد تستطيع النفس أن تنخلع لحظات عن هذه الدنيا ، على الرغم من القيود التي تقيدها بالمادة وأدرانها ؛ ولكنها لا تبلغ ذلك إلا نادراً وفي برهات قصيرة من الزمان ؛ ومن أجل ذلك وجب انتظار الموت لكي

تبعث ونحيا حياتها الصحيحة (١).

أما أرسطو فقد أفضى به نظره إلى القول بما قال أستاذه أفلاطون : مادام هنالك موجود لا مادي هو صورة خالصة وفكر محض ، وهو سعيد سعادة فائقة ، يفكر في نفسه ، فلم لا نبذل الجهد لمحاكاته ؟ وما دما نحن أيضا موجودات مفكرة ، وما دام الفكر أحسن ما فينا ، فبمقدورنا وواجب علينا أن نسعى إلى ذلك لكي نذوق تلك السعادة . ولكن لما كانت طبيعتنا الإنسانية لم يزل يشوبها من المادة ويمتريها من النقص شيء كثير ، فتلذذت الفضيلة وتلك السعادة ليستا من الأمور القريبة المنال ، إنما يسمو إلى تلك المرتبة بعض المصطفين وفي لحظات نادرة . ومع ذلك فسعادتهم خاضعة لظروف مادية تقسد أمرها أو تقلل من بهائها . . .

أما الرواقيون فقد أرادوا بعكس ذلك أن تكون الفضيلة والسعادة في متناول الناس أجمعين ، وأن تكونا ميسورتين في هذه الدنيا . فوجب لذلك أن يكون العالم الذي نعيش فيه أحسن العوالم الممكنة وأبهأها ، وأن لا يعارضه عالم آخر أعلى منه ، كما تتعارض المادة مع الصورة ، والشر مع الخير ، وأن لا يكون هنالك حقائق غير ما تقع عليه أبصارنا . . . وإذن فجميع الأشياء يجب أن تكون مادية : ولعل ذلك هو السبب في اتجاه الرواقيين اتجاهاً مادياً .

ومهما يكن من حقيقة السبب في نزوع الرواقيين إلى القول بالمادة فمن الإنصاف أن نلاحظ أن نظريتهم قد حلت من أهم خصائص « المادية » على نحو ما نفهمها اليوم في الفلسفة الحديثة ، تلك المادية التي تنفي وجود الغايات في القوانين التي تحكم العالم ، والتي تفسر الأشرف بالأسفل ، والمركب

بالبسيط ؛ بل الواقع أن «مادية» الرواقيين من طراز خاص خالف ما عداه :
فإنها آلفت بين العقل والطبيعة ، ووضعت في المادة قوى وصفات شتى غير
مادية . ثم إن المادة عندهم ليست متحركة فحسب ، بل إن فيها حياة ونفساً
وفكراً . صحيح أن الرواقيين لا يعرفون إلهاً مبيناً للعالم ، ولا يقولون
بنفس مفارقة للبدن . ولكن الله عند أصحاب الرواق هو قوة القوى ،
وبفعله يتحرك العالم بأسره . ولئن لم يكن بين الله والعالم فرق عند الرواقيين ،
إلا أن الله يتجاوز المادة المتحركة : هو العقل الناري ، عقل العالم . وهذا
العقل يضع كل ما هو معقول ، ويسن كل ما هو ملائم للغاية والتدبير .
فالتطبعيات الرواقية ، على الرغم من تلك المسحة المادية الظاهرة ، لم تخل
من نظرات عميقة تشيع ديناً وروحانية باطنة .

الفصل الرابع

اللاهوت الرواقى

الدين يسبق اللاهوت : ذلك أن الانفعال الدينى وإدراك الأمور الإلهية بالحدس الغامض يسبقان عمل الفكر الرواقى فيها . والرواقيون لم يعوزهم الشعور الدينى ، بل هم فيما كتبوا قد يسبقون على ذلك الشعور تعبيراً أخذاً وصورةً فياضة . وما علينا إلا أن نقرأ أنشودة « كليانتس » إلى زيوس ، فنتمين فيها ذلك الشعور جلياً .

١ - الله عند الرواقين :

لا شك أن اللاهوت الرواقى يخالف لاهوت أرسطو ، ليس فقط من حيث أن الرواقين يجعلون الله مادياً ، بل من حيث أنهم تصوروه مبعوثاً خلال العالم كله ، محرّكاً كل جزء من أجزائه . والعجيب أننا بينما ترى سقراط يتصور الله عقلاً خفياً مميّزاً عن عالم الشهادة ، نجد فلاسفة الرواقى يصرون على نظرية وحدة الوجود التى تجعل الله والعالم شيئاً واحداً . والرواقيون يخالفون أرسطو فى نظريتهم عن الله : فالله فى فلسفة أرسطو مبدأ مفارق للمادة ، خارج عن الطبيعة كلها ، خال من الحركة ، لا شأن له بالعالم إلا من جهة أن العالم يشترق إليه^(١) . أما الرواقيون فيرون

(١) Aristote, *Métaphysique*, XII, 7, 1072 a, 26-6, 4-30.

أن الله علة الأشياء : وهو إذن كسائر العلل له مادة قد اتصل بها اتصالاً وثيقاً ؛ وهذه المادة هي العالم . فالله إذن يجوس خلال العالم وفي كل مكان . والله روح العالم : ومعنى ذلك أنه نفس ناري لا صورة له ويتخذ صور الأشياء كما يشاء . والله كامن في الإنسان كونه في كل شيء (١) . وهو الموجود الأزلي ، الباقي ، العاقل ، السعيد ، الكامل ، المبرأ من كل نقص ، خالق العالم ، ومبدع الأشياء وصانعها . عنده العقول الجرثومية ، وهي الأصل في حدوث الأشياء ، ما كان منها وما هو كائن ، وما يجب أن يكون (٢) .

٢ — توحيد الله :

ولما كان العالم كامل الوحدة فليس هنالك إلا إله واحد (٣) . وما الآلهة العديدة التي يقول بها الدين الشعبي إلا أسماء مختلفة تطلق على الله بحسب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته (٤) . وهذا الإله خالق العالم هو في الوقت نفسه حقيقة العالم الجوهرية . فالله والطبيعة إثنان يدلان على حقيقة واحدة (٥) . والله هو الموجود العاقل الخالد السعيد أبو الموجودات جميعها . ولئن كان أهل الرواق من القائلين بوحدة الله والعالم — كما رأينا — إلا أننا نستطيع القول إنهم أيضاً من « أهل التوحيد » : وهم يشعرون

Sénèque, *De Benef.*, IV, 7. ; Sénèque, *Lettres*, 41 : "Deus tecum (١) est, intus est" ; cf. *ibid.*, 31 : "Deus ad homines venit".

F. Ravaisson, "Essai sur le Stoïcisme", *Mémoire à l'Académie* (٢) *des Inscriptions et Belles Lettres*, t. XXI, p. 64.

Diogène Laerce, VII, 135-136. (٣)

Diogène Laerce, VII, 147 ; Cicéron, *Nat. deor.*, I, 15, 39-41. (٤)

Sénèque, *De Benef.*, IV, 7. (٥)

شعوراً قوياً بوجود إله واحد يتوجهون إليه ويسبحون له . لكن ذلك « الموجود الإلهي » لا يبعد — في نظرهم — عن الإنسان ولا عن العالم ، بل هو منبث في الكون انبثاثاً ؛ ومظاهر الكون ليست إلا أسماء مختلفة لزيوس .

ولقد أخذ الرواقيون نظرية توحيد الله من الكلبين الذين تابعوا سقراط ، ومن رأى الماس في ذلك العصر . وهم يستعملون أحياناً لفظ « الآلهة » بالجمع . والحقيقة أنهم لا يمتقدون بآلهة كثيرة ، وإنما يمتقدون بآله واحد يتجلى لنا بأسماء متعددة^(١) .

والرواقيون يرون أن هذا الإله ينبغي أن لا يتصور على صورة حيوان أو إنسان^(٢) : فهو لا شكل له ، ويمكن أن يتخذ جميع الأشكال^(٣) .

٣ — تدبّر الرواقيين :

على أن نزعة التدبّر في فلسفة الرواق إنما هي نزعة عقلية قبل أن تكون قلبية . نجد صورة جميلة لها في تلك الأنشودة المشهورة للفيلسوف « كليانثس » التي كتبها مناجاة للإله زيوس والتي قال فيها :

« يا زيوس يا أجل الخالدين ، ويا من يذكره الناس بشتى الأسماء والصفات .

« يا مدبر الكون كله ، ويا حاكم الأشياء جميعاً وفق ناموسك وسنتك .

(١) Cléanthe, *Hymne à Zeus*, 1 et 2. (Arnim, II, 1070).

(٢) Lactance, *De ira*, 18 (Arnim, II, 1057) : (٣) Arnim, II, 1076.

Stoici negant habere illam formam deum.

« ويا من يخضع لك كل هذا العالم الذي يدور حول الأرض ويدعن
بارادته لسلطانك .

« من دونك لا شيء يحدث في الأرض ولا في البحر ولا في السماء ،
عدا أفعال الأشرار ، وسببها جهلهم وقلة إدراكهم .

« وأنت لا يعزب عن علمك شيء : تؤلف ما افترق ، وتنظم ما تناثر ،
وتسكيف الخيرات على قدر الشرور ، وتعطي كل شيء بحساب .»

يمثل هذا الصوت المملوء غزوة وروحانية كان الحكيم الرواقى يخاطب
الإله الأكبر : ذلك أن الرواقى يرى أن عقله قبس من العقل الإلهى . وقد
بقى هذا الاعتقاد ولازم الرواقية دهوراً ؛ ومن أجل هذا أبحى الرواقيون
باللوم على ما كان شائعاً في زمانهم من عادات دينية تخالف مذهبهم : نسمع
« ايكثيتوس » مثلاً يعرض لعادة التنجيم ، وقد كانت شائعة عند الرومان ،
فلا يدخر وسماً في نقدها وتحطيمها : وهو يقول إن الاشتغال بمعرفة
المستقبل نوع من قلة الاعتماد على الله ، ولا ريب في أن شعور اللاهوت يرفع
النفوس من العالم السفلى ويلحقها بالملكوت الأعلى ، ثم هو يؤثر فيها أثراً
أخلاقياً : يشعرها بكرامتها ، ويسمو بها أمام وجدانها .

ولقد استطاعت الفلسفة الرواقية بفضل هذا الاعتقاد وهذه التقوى
العقلية أن تقضى على الشعور بئوس الإنسان وضعفه ، وأن تحمل محله نظرة
تعظيم وإكبار .

٤ — التذليل على وجود الله :

كان الرواقيون يعتقدون بوجود الله ، فأرادوا أن يدلوا بأدلة فلسفية هي
في الحقيقة من قبيل تطبيق الجدل على مسألة قد حلها الإحساس العام من قبل .

ولكروسيوس دليل أورده شيشرون في كتاب «طبيعة الآلهة» .
وهذا الدليل يفيد أن العالم من صنع موجود عاقل ؛ وهذا ناجح في نظر
كروسيوس من الطبيعيات كلها .

فمفرتنا بنظام العالم وجماله باعتبارهما صنع العناية الإلهية هو أساس
اعتقادنا بالله . فمن أية جهة نظرنا في العالم يجب أن ننتهي إلى القول بأنه
قد أحكم تديره عقل إلهي ، يسهر على مصلحة الخلائق جميعاً . وعن هذا
النحو نحس وجود الله : لأن العقل الذي أحدث الأشياء هو فوق العقل
الإنساني . والإنسان بالبداهة عاجز عن أن يصنع الأشياء التي في العالم وعن
أن يديرها وفق إرادته . وإذن فوجود العالم وجماله يدلان على وجود كائن
عاقل أرفع من الإنسان . وليس هذا الكائن شيئاً آخر غير الله^(١) .

أما رأى «أبيقور» الذي يذهب إلى أن خلق العالم وتديره مهمة شاقة
تنافي السعادة الإلهية فهو رأى سخيف : فليس الله من العاطلين ، بل
إن طبيعته هي النشاط الأسمى ؛ وهو يحدث الأشياء ويديرها ويهديها إلى
الخير دون مشقة أو عناء^(٢) .

وأشهر أدلة الرواقيين الدليل الذي يقوم على «إجماع الناس» : الناس
جميعاً في كل الشعوب يجزمون بوجود الآلهة . ووجود الآلهة فكرة فطرية
مغروسة في نفوس الناس أجمعين^(٣) .

والرواقيون رون لهذا الدليل شأنًا كبيراً ، ون كان من المسير أن
نجد له تبريراً : فإن كلياتس ، وهو أشد الرواقيين نزعة دينية ، لم يكن

Cicéron, *Nat. Deorum*, II, 6, 16—17. (١)

Cicéron, *Nat. Deorum*, II, 16, 44. (٢)

Cicéron, *De Nat. Deorum*, II, 4, 12; cf. Sénèque, *Lettres*, 117, 6. (٣)

يخفى ازدراره لأراء العوام ، كما يحدثننا « كليمنتس » الاسكندراني (١). ثم إن هنالك من المعتقدات السخيفة ما هو منتشر انتشار الاعتقاد بالآلهة . فيجب علينا هنا إذن أن نميز بين إجماع وإجماع : فليس يكفي أن تكون فكرة مجمعا عليها ، إذا كان أكبر أوجهها إلى أغبياء العوام . . . ولكن يبدو أن قيمة ذلك الدليل ترجع إلى النظرية الرواقية في « المعاني الفطورية » التي سبق الكلام عليها في نظرية المعرفة . فيكون جوهر الدليل على الوجه الآتي : إن عقل كل إنسان شبيه في أصله بالعقل الكلي . ولذلك يولد الناس جميعا حاملين معهم منذ ولادتهم استعدادات لبعض « المعاني السابقة » . وكون هذه المعاني السابقة شائعة عند الجميع دليل على الأصل الإلهي لتلك المعاني . والناس جميعا يولدون وبهم استعداد لتفسير ما وراء ملكاتهم العقلية فيفترضون فاعلاً حياً عاقلاً . وإذن فالاعتقاد بالآلهة معنى من تلك المعاني الفطورية الشائعة .

ولقد سلم الرواقيون أيضا بأن في الاعتقاد بوجود الآلهة منفعة ، وأن في تلك المنفعة كفاية لإثبات ذلك الوجود . وكروسيوس يستخلص وجود الآلهة من أن الناس يقيمون لهم الهياكل والمعابد . وهو يصوغ ذلك الدليل في صورة عجيبة فيقول : « إذا كان هنالك معابد ، فهناك آلهة » (٢) وسنكا قد مزج هذا الدليل بدليل إجماع الناس (٣) .

لكن الدليل في أبسط صورة منسوب إلى زينون نفسه حين قال : إن من العقل أن نمجد الآلهة . وليس من العقل أن نمجد اللاموجود . إذن فالآلهة موجودة (٤) .

Clément d'Alexandrie, *Strom.*, V, 3 (Arnim, I, 559). (١)

Sénèque, *De Benef.*, IV, 4, 2. (٣) Arnim, II, 1019. (٢)

Arnim, I, 152. (٤)

• — الرواقيون والأساطير القديمة :

كان الدين الرواق بعيداً عن الجو الذي نشأت فيه آلهة الأساطير اليونانية والرومانية . وإذا كان الرواقيون قد أدخلوا في مذهبهم بعض أسماء تلك الآلهة ، فلا قيمة لذلك من الناحية النظرية . ولعل ذلك كان من قبيل المصالحة السياسية ، فإن الرواقيين كانوا يعتقدون أنهم إنما يجددون الدين الأصلي الذي هو الدين الصحيح ، وأنهم يخلصونه مما طرأ عليه من فساد ، ومما أدخله عليه الشعراء من بدع وخيالات . على أن الرأي العام نفسه في ذلك العهد لم يكن راضياً عن تلك الأفاصيص القديمة التي كانت تُروى عن الآلهة ، وكأنه كان يحس أن الانهماك في العبادة كثيراً ما كان محاولة لإسكات صوت الضمير^(١) .

ولقد كان الرواقيون من الآخذين في الدين بمذهب التأويل « الرمزي » وهو ما كان يسميه قدماء اليونان باسم (δυνωικείωσις) ، يعنون به تفسير القصص والرموز الأسطورية تفسيراً يقصد منه إيجاد اتصال وثيق بين الفلسفة وعقائد العامة . ولقد سبق الرواقيين في تلك السبيل « زنوقراط » الأكاديمي^(٢) .

حاول الرواقيون أن يجعلوا من الأساطير رموزاً للحقائق العلمية ، وأن يجعلوا من الشعائر باعثاً إلى الحياة الفاضلة . وكان تفسيرهم في صميمه تفسيراً طبيعياً (فيزيقياً) : فالآلهة التي يذكرونها تمثل عندهم الأجسام السماوية والعناصر والنبات ؛ وما يحدث بين الآلهة من أحداث الحب والشوق إنما

Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 229. (١)

Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce*, III, p. 8. (٢)

يمثل العمل المستمر الذي تقوم به القوى العظمى المبدعة في الطبيعة (١) .
وإذا لم يكن الرواقيون أول من استعمل المنهج الرمزي في تفسير
الميتولوجيا ، ولا أول من جعل معنى ما لجملة الحضارة اليونانية ، وعلى
الخصوص لقصائد هوميرو وهنريود ، وإذا لم يكونوا أول من جعل الدين في
خدمة الفلسفة ، فإنهم مع ذلك قد طبقوا هذا المنهج بدقة لم تكن معهودة
في أيامهم . لم يكونوا يعتقدون اعتقادات العوام في أن الآلهة لها صورة البشر
أو أن نفوسها تضطرب بالانفعالات والأهواء ، ولا أنها قادرة على أن تقرّر
الجرائم والآثام البشرية . من أجل ذلك لم يعتقدوا بوجود خشية الناس
غضب الآلهة أو استرضائها والجتو أو السجود أمام تماثيلها . ويخلص
الرواقيون من ذلك إلى أن قصص الشعراء لا تعلمنا الدين الحقيقي ، وهو
الدين الذي أقامه الناس الأولون ومارسوه ، وكان منهله نقياً صافياً كالفلسفة
نفسها . كتب « أجرو » في ذلك الصدد : « حرّف الناس ذلك الدين
الفطري ، ونسوا ما كان للأفصيص من معنى صحيح ، فلم يبق منه في أذهان
العوام إلا أ كداس من الخرافات والترهات : كان الناس الأولون ، بما
لعقولهم من قوة فطرية ، يدركون بحدوس مباشرة ما يكتشفه الفلاسفة
الآن بالحجج والاستدلالات . ولكن خيالهم الشعري كان يحول له أن يلبس
ذلك ثوب القصص والمجاز . ولكي نفهم حقيقة فكرهم ، ولكي ندرك
الدين الصحيح ، ينبغي أن لا نأخذ كلامهم بظاهر معناه ، بل ينبغي أن نرى
في أقوالهم رموزاً واستعارات تحتاج إلى أن نلتمس لها تأويلاً (٢) . . . »

(١) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 230.

(٢) Ogereau, *Essai sur le Système philosophique des Stoïciens*,
1885, p. 290.

والرواقية وإن كانت تهاجم بعزم صادق أكثر ما انتهت إليه أوهام العامة وأشعارهم الخرافية ، إلا أنها لم تكن ترى واجبا عليها أن تقوض بقايا المعتقدات والعبادات القديمة ، التي كانت في زمان قوتها موثلا الحضارة الناشئة ، وفي كتفها ازدهرت عبقریات الفنانين ، بل يلوح أنها على عكس ذلك كانت تنظر إلى ذلك التراث العالی بعین المحبة والإجلال ، وكأنها أرادت أن تبث فيه من روحها حياة وشبابا .

٦ - العناية (πρόνοια) :

عرفنا أن الرواقيين قالوا بالقضاء والقدر ؛ وهو عندهم فكر الله . وهم يقولون إن ذلك الفكر حكيم خبير : لأنه - كما يقول زينون - مؤلف من « النار الفئانة » أو « النار العالمة » على الحقيقة^(١) .

ولقد اتفق الرواقيون مع أفلاطون وأرسطو على أن فكر الله يرعى الكون « ويهيمن على نظام العالم » ويدبر الأشياء جميعا على مقتضى قواعد الكمال ، ويجعل من الكون تحفة فنية رائعة الجمال ، يسهر على بقائها وصونها مهراً موصولاً . وإذن فالقدر من هذه الوجهة يمكن أن يطلق عليه اسم « التدبير » الذي وضع الأمور في نصابها ، ولم يترك « للمصادفة » منفذا تنساب منه ، أو اسم « العناية » الحاضرة في العالم كله والتي رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن تكون^(٢) .

بسط « شيشرون » نظرية الرواقيين في العناية في القسم الثاني من كتاب « طبيعة الآلهة » . وأورد في ذلك الكتاب الحجج التي دلت بها زينون

Cicéron, *De Natura Deorum*, II, 22. (١)

Cicéron, *De Natura Deorum*, II, 22, 58. (٢)

على أن العالم كائن عاقل ، يُحْكِمُ تدبير نفسه . ويقول في ذلك : « إن من له عقل خير ممن ليس له عقل . ولكن ليس شيء خيراً من العالم . إذن فالعالم له عقل » . ولولم يكن الأمر كذلك لما استطاع العالم أن يحدث كائنات حية عاقلة . ولنفرض أن شجرة الزيتون نبت عليها مرمار يحدث أغنية شجية ، فهل كنا نشك في أن عند شجرة الزيتون علما وهو علم الضرب على المرمار ؟ وكذلك الكائنات الحية العاقلة التي يحدثها العالم تدل على أن العالم كائن ذوقفس وذو حكمة^(١) . والدليل على ذلك هو جمال العالم : كما أننا حين نرى تمثالا جميلا نحكم بأنه من صنع فنان ، فكذلك حين نرى جمال العالم لا نشك في أنه أثر من آثار العقل^(٢) . ومن السخف الأخذ بما زعم « إبيقور » من أن العالم ناتج من التقاء الذرات بالمصادفة والاتفاق : فمثل ذلك مثل من يزعم أننا لو ألقينا بالصدفة عددا هائلا من الحروف الأبجدية استطاعت هذه الحروف أن تقع مرتبة بحيث يتألف منها تاريخ « أفيوس »^(٣) .

والحقيقة أننا لا نعمل الإعجاب بما في العالم من ترتيب فائق ونظام بديع ، ولا بما في حركات النجوم من انتظام واضطراب ، ولا بما بين الأجزاء التي ينتظم منها هذا الكل العظيم من انسجام واتساق^(٤) . ولن يكون إعجابنا أقل إذا نظرنا إلى الكائنات المعينة بادئين بالنبات والحيوان^(٥) ،

Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 8-13 ; cf. Diogène Laerce, VII, 143. (١)

Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 34. (٢)

Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 37, 39 ; cf. Sénèque, *Questions Naturelles* I 14-15. (٣)

Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 38-46. (٤)

Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 47-52. (٥)

حتى تصل إلى الإنسان الذي يدل تدير بفيته بنوع خاص على مقاصد « العناية الإلهية » ، والذي فضلا عن التثام جسمه ، وعمما مُنِجِه من أعضاء نافعة ، يملك عقلا به أصبح شبيهاً بالآلهة^(١) .

٧ - الغائية :

وهذه الجامعة بين طبيعة الإنسان وطبيعة الآلهة تجعلنا نستيقن أن العالم قد صُنع من أجل الإنسان ومن أجل الآلهة . فكما أن المدينة البشرية يُقصدُ بها إلى منفعة سكانها من الكائنات العاقلة ، فكذلك العالم يُقصدُ به إلى أن يكون مهبطاً للآلهة وموطناً للبشر^(٢) .

وكل موجود فلوجوده غاية ؛ ولا شيء يحصل عبثاً من غير قصد . والأخس موجود من أجل الأرفع وخدام له : فالنبات والحيوان وجودهما لأجل الإنسان . والإنسان مدار الطبيعة ومركزها وعلتها الغائية . فالعالم وما فيه ليس له غاية إلا الإنسان^(٣) . ولقد غلا الرواقيون في القول بهذه الغائية فذهبوا إلى أن البراغيث مثلاً وظيفتها أن توظفنا من نوم ثقيل طويل ، وأن الفيران تضطربنا أن نصلح من شئون منازلنا^(٤) . . .

٨ - مشكلة الشر :

لما كان الرواقيون قد أثبتوا العناية الإلهية على هذا الوجه ، فلم يكن

(١) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 54-61.

(٢) Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 62-94.

(٣) Cicéron, *De finibus*, III, 20; cf. *De Nat. Deor.*, II, 53 : "omnia quae sint in hoc mundo, hominum causa facta esse et parata".

(٤) Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 517.

نمة بد من أن يمرضوا لمشكلة الشر . فتساءلوا : إذا كانت جميع الأشياء قائمة بالله ، وكانت قد دبرت على أحسن الوجوه الممكنة ، فمن أين إذن يأتي الشر ؟ ووجوده في العالم أمر واقع لا مرية فيه .

تخلصت الأفلاطونية من تلك المشكلة ، إذ ردت الشر إلى المادة ميبدأ اللاتمين في الأشياء ؛ أما أرسطو فلم يكن ليحفل بمثل تلك الصعوبة : لأن فلسفته قد استبعدت الخلق استبعاداً . لكن الرواقيين ، بما كان لديهم من ميل الشرقيين إلى جعل الأمر كله بيد الله ، لم يستلوا بتوزيع القوى على ذلك النحو ، فقالوا إن الله وحده علة لجميع ما هو موجود ؛ أما المادة فما دام ليس لها صفة فهي لا تستطيع أن تحدث شيئاً ، ولا أثر لها من خير أو شر (١)

فكيف إذن يمكن حصول الشر عند الرواقيين ؟ .

حاول أهل الرواق حل هذه المشكلة فقالوا : إن بعض الشر راجع إلى ما منح الله الناس من حرية التصرف في شؤونهم . لكن الناس قد يسيئون استعمال هذه الحرية في شؤون كثيرة كالصحة والحياة والمال والسلاح . ولا يمكن على كل حال أن نعد الآلهة مسئولين عن العواقب التي تنجم عن حرية الإنسان . وفي ذلك قال « كلياتس » مناجياً للإله زيوس : « لا شيء يحدث من دونك اللهم إلا أفعال الأشرار التي يقترفونها طائشين ! » . لكن الحق أنه يعسر علينا ، حسب نظرية الرواق ، أن نفسر أفعال الأشرار تفسيراً مقبولاً : ذلك أنهم يرجعون وقوع الشر إلى الحرية ، كما رأى كروسيوس . ولكن الحرية تنافي النظرية الرواقية العامة في

«القدر». ثم إنه ليس من اليسير بعد هذا أن نفسر انحراف الحرية إلى جانب الشر، مع أن الرواقيين قد ذهبوا إلى أن ميول الفطرة عند الإنسان تنزع في بدايتها إلى الخير.

أراد «كروسيوس» أن يبرر وجود الشر في الدنيا فأورد دليلين . قال في أحدهما: «ليس أشد حمماً من الاعتقاد بأن بعض الخير كان يمكن أن يوجد دون أن يوجد معه بعض الشر: إذ الخير ضد الشر، ولا يوجد الضد من غير ضده». وإذن فكروسيوس يؤكد — وهو هنا على إتفاق مع هرقليطس — أن الاضداد مرتب بعضها على بعض، مستند بعضها إلى بعض. وإذن فوجود الخير يستدعي وجود الشر. والشر إنما يخدم الخير^(١). ونحطى، إذا أردنا أحدهما دون الآخر^(٢).

وقال كروسيوس في الدليل الثاني: إن الله إنما أراد الخير طبعاً، ولكن للوصول إلى ذلك لم يكن هنالك مناص من اتخاذ وسائل ليست في نفسها خالية من الشر. وإذن فالشر إنما يصاحب الخير ضرورة.

وخلاصة رأى الرواقيين في الشر أن لكل شيء في الكون مكانه ووظيفته وغايته وطبيعته: فلا يستطيع فهم الكون إلا إذا أدركنا أن جميع تفاصيله إنما تؤدي إلى نتيجة عامة وتسمى إلى غاية كبرى. والغاية الكبرى التي يسمي كل شيء إليها غاية طيبة خيرة. وما يسميه الناس شراً إنما هو كذلك في الظاهر. وهو شر من حيث الجزء لا من حيث الكل، في حين أنه يتجه في الحقيقة إلى كمال المجموع. ووجود الشر في

Stobée, *Eclogae*, I, 32; cf. Plutarque, *Contre les Stoïciens*, 13, 14. (١)

Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 1. (٢)

الجزئيات شرط لخير الكل^(١). ونحن نحكم بسوء بعض الأشياء لأن معرفتنا للكون جزئية. ومثل الكون كمثل مسرحية إذا أخذت بعض قراها على حدها بدت سقيمة، في حين أنها لازمة للقطعة في مجملها^(٢). ومهما يكن من مظهر الأشياء، فالحقيقة الواحدة هي القانون الإلهي الذي يخضع له كل شيء، وغايته الخير للكل. وواجبنا الشعور بذلك القانون.

٩ - خاتمة في « وحدة الوجود » عند الرواقيين :

قامت الطبيعيات الرواقية على أساس فلسفة « هرقليطس ». واستماتت بنظريات من أفلاطون وأرسطو، فأقامت مذهبا محكما في وحدة الوجود « البانتيزم »، مذهبا كان له تأثير على أغلب المذاهب « الواحدية » التي ظهرت في العالمين الغربي والشرقي، منذ نشوء الرواقية أوائل القرن الثالث قبل المسيح.

صرح الرواقيون بأن الله والطبيعة شيء واحد، هو تجلي العقل الكلي « اللوغوس ». والكون هو تطور العقل الجرموي الذي هو كالبذرة الأصلية للأشياء. وذهب الرواقيون مع « هرقليطس » إلى أن « اللوغوس » نار أو نفس؛ وإذن فهو مادي، ولكنه مادة عاقلة ذات مقاصد وغايات. والجوهر عند الرواقيين روح ومادة متحدتان اتحادا كاملا،

(١) راجع الفيلسوف ابن رشد في مسألة « العناية » : « ويقول الإسكندر الأفروديسي إن قول من يقول إن العناية تقع بالجزئيات كلها قول أيضا في نهاية الخطأ على ما كان يرى ذلك أصحاب الرواق . . . » (ابن رشد : كتاب ما بعد الطبيعة — طبع مصر من ١٨٤ — ١٨٥) .

Plutarque, *Contradictions des Stoiciens*, 35 ; Marc-Aurèle, (٢) *Pensées*, VI, 42.

فهو مادة روحية أو روح مادية .

ولا يصح لذلك اعتبار الرواقين من الماديين ، كما لا يصح اعتبار سبينوزا ماديا ، لقوله بأن الفكر والامتداد صفتان مختلفتان أو مظهران متباينان لجوهر واحد . فذهب الرواقين ليس من المذاهب الثنائية ، ولو أن اللوغوس يقال عنه إنه يصور الهولي ، وأن الله يسمى نفس العالم . إنما المذهب الرواقى واحدى : فنفس الله وجسمه لا يفترقان ، وجميع عناصر العالم مظاهر التحول فى النار الأولى الإلهية . فمن النار التى هى لوغوس نشأ كل شىء ، وإلها يمود كل شىء لينشأ نشأ جديدة .

وكل شىء فى العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر . ولكن تلك الضرورة ليست جمياء ، بل هى قانون « اللوغوس » ؛ فهى إذن عقلية . وكل شىء دبرته العناية على أحسن ما يمكن أن يكون . والله أبو الجميع ، فهو خير رحيم .

وعلى ذلك فالشر الطبيعى ليس شرا ، ولكنه يعين على تحقيق المقاصد الإلهية . وللرواقيون لاهوت كامل : يقولون إن النفس الإنسانية ، كسكل ماعداها ، جزء من اللوغوس الإلهى ، وقبس من النار الإلهية . فإذا كان الإنسان هو أيضا يقع تحت قانون الجبر والضرورة التى تحكم العالم — وهذا لامناص من القول به إذا تمسينا مع منطق المذهب — حينئذ يكون الله هو المسئول عن الشر الأخلاقى . ولكن الرواقين لا يريدون هذه النتيجة : وهم يقررون أن الإرادة البشرية حرة ، وأنه إلينا يرجع الأمر فى تحقيق الخير الأخلاقى . فلنا قدرة على أحكامنا وتصرفاتنا ، لأن انفعالنا وأهواءنا مردها إلى أحكامنا على الأشياء . فنحن إذن مختارون ، ونستطيع أن نحرر أنفسنا من أحداث الحياة . وبعبارة أخرى نجد الرواقين يقولون بالجبر فى ميثافيزيقام ويستثنون الإنسان منه فى أخلاقياتهم .

الفصل الخامس

الأخلاقيات الرواقية

١ - مكانة الأخلاق من المذهب الرواقي :

الرواقية في صميمها مذهب أخلاق . هي قاعدة للحياة وللحياة الباطنية . فلا رواقية حيث تكون الأخلاق معطلة . وقد يتنازع الرواقيون فيما بينهم على كثير من مسائل الفلسفة ، والواقع أن الخلاف قد احتدم بين شيوخهم الأولين في أكثر من موضع من النطق وفلسفة الكون ، لكن هذه أمور تكاد تكون عرضية بالنسبة إلى جوهر الفلسفة الرواقية : فقد لا يجد الرواقي حرجاً أن يعتقد في مثل هذه المسائل الرأي الذي يشاء ما دامت نتائج نظره من حيث الأخلاق واحدة مصونة ليس إلى المساس بها سبيل^(١) . والواقع أن تعريفات الرواقين للفلسفة تدلنا على أن للأخلاق فيها المكان الأول . فقد قالوا مثلاً : الفلسفة ممارسة الفضيلة ، والفضيلة صناعة واحدة لا تتجزأ ، وهي أشرف الصناعات منزلة ، وهي تلائم طبيعة البشر ملائمة

(١) مؤلفات الرواقين كثيرة في علم الأخلاق ، وعلى الخصوص في الأخلاق العملية وفي « الواجبات » . ويذكر المؤرخون أن كروسبوس صنف غير رسالة في « النفس » ورسالة في « الأهواء » وأخرى في كيفية علاجها ، كما صنف في الفرق بين الفضائل (Galien, *Hypocr. et plat. plac.*, V, 3, 214) . ويذكرون من مصنفات كليانثس في الأخلاق كتابين في « النزعات » وكتاباً في « اللذة » وآخر في « الغاية » ..

خاصة . وقال سنكا : « الفلسفة مهيج مستقيم في الحياة ، وعلم بعدنا لأن نحيا على الفضيلة ، وصناعة نسلك بها من السبل أقومها . ولم يخطئ من قال : الفلسفة ناموس حياة جميلة فاضلة »^(١) .

٢ - الميول الطبيعية :

أول ما يبدأ به الرواقيون نظرم في الأخلاق هو أن يبحثوا عن الميول الطبيعية ، فيتساءلون ما موضوع النزعات الأولى للموجودات ، أي ما الفطرة التي فطر الله الموجودات عليها ؟ وهم يجهلون على هذا السؤال بأن الميول الساقية على الإرادة والروية ، والتي يشترك فيها الإنسان والحيوان على نوعين : ميول تنزع إلى حفظ الفرد نفسه^(٢) ، وميول تنزع إلى حفظ الجماعة التي ينتمي الفرد إليها^(٣) . فكل موجود حي إنما يملك في الأصل بنيته الخاصة وله شعور بها . ومن أجل ذلك كان دائم البحث عما يلائمها وعما لا يلائمها . ومن قال إن اللذة هي أول ما نرغب فيه الموجودات فقد أخطأ ، إنما تحصل اللذة للموجود حين يجد ما يتفق مع بنيته . والخير لكل موجود هو موافقته طبيعته الخاصة^(٤) .

٣ - الحياة الملائمة للطبيعة :

وموافقة الطبيعة عند الإنسان عبارة عن الحياة وفاقاً للعقل . والعقل هو الجزء الرئيسي فينا الذي يقوم ما هيئتنا بما نحن ناس . ويلزم عن ذلك

Sénèque, *Lettres*, 121. (٢) Sénèque, *Lettres*, 29. (١)

Marc-Aurèle, *Pensées*, VII, 55. (٣)

Diogène Laerce, VII, 85; Cicéron, *De finibus*, III, 5. 16. (٤)

أن الحياة وفاقاً للطبيعة هي الحياة وفاقاً للعقل^(١). لكن الإنسان حين يحيا وفاقاً للعقل ، لا يكون موافقاً لنفسه فحسب ، بل يكون موافقاً لمجموع الأشياء أى للكون بأسره : لأن العقل لا يختص بالإنسان وحده ، بل هو أيضاً من خصائص الوجود الكلي ، أى من خصائص الكون . والعقل الإنسانى ليس إلا جزءاً من العقل الكلى الشامل ؛ فبالعقل نحيا على وثام مع أنفسنا ، كما نحيا على وثام مع العالم أجمع^(٢) .

وهذا هو معنى العبارة المشهورة التى قالها « زينون » : « الحياة وفاقاً للطبيعة »^(٣) . ومعناها أولاً أن الإنسان يذنى عليه أن يعيش على وفاق مع الطبيعة ، أعنى على وفاق مع العقل . ولكن لها فوق هذا معنى آخر : وهو أن الإنسان حين يحيا وفاقاً للعقل إنما يحيا وفاقاً للقانون الكبير الذى يحكم العالم . وخير الإنسان وسعادته عبارة عن الحياة وفاقاً للطبيعة الكلية . وذلك ما تعبر عنه مناجاة مرقس أوريليوس حين قال : « كل شيء يلائعى إذا لأمك أيها العالم . وما جاء فى الوقت الملائم بالنسبة إليك ، فليس متقدما ولا متأخراً بالنسبة إلى . وكل ما جاء نفى به فصولك أيها الطبيعة فهو ثمرة عندى . وكل شيء يأتى منك ، وكل شيء فيك ، وكل شيء يعود إليك »^(٤) .

٤ — موافقة العقل الصريح :

ومن أجل ذلك عرف الرواقيون الفضيلة بأنها « العقل الصريح » (ὁρθὸς λόγος) أعنى العقل الكامل السليم الذى يظل دائماً متسقاً مع نفسه .

(١) Sénèque, *Lettres*, 76, 121.

(٢) Diogène Laerce, VII, 87, 89.

(٣) Diogène Laerce, VII, 87 ; Cicéron, *De finibus*, IV, 6, 14 :

«convenienter naturae vivere».

(٤) Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 23.

وينتج عن « العقل الصريح » حياة متسقة مع نفسها . والرجل الفاضل الحكيم الذي تسير حياته كلها وفقاً للعقل الصريح إنما يجيأ وفقاً للطبيعة الخاصة ووفقاً للطبيعة العامة؛ وهو مواطن حقيقي من مواطني العالم : فهو يقبل طوعاً كل ما يأتي به القدر من أحداث ، حتى المصائب والنكبات ، معتقداً أنها داخلة في النظام الكلي والقضاء الإلهي^(١) . والرجل الخبيث على عكس ذلك تجده على خلاف مع نفسه وعلى خلاف مع الموجودات جميعا . وهو أجنبي في المدينة العظمى ، خارج عن مجموع الأشياء^(٢) . ومع ذلك فالرجل الشرير مهما تمرد على القدر فلا جدوى من تمرده : لأن جهوده للتخلص من الأقدار إنما تسوقه حينها أرادت الأقدار^(٣) .

٥ - فن الحياة :

إذا عرف الإنسان طبيعته وطبائع الأشياء استطاع أن يحدد موقفه منها . والإنسان بحاجة قبل كل شيء إلى أن يعرف كيف يجيأ حياة فاضلة . وإنما الحكمة هي التي تكفل تلك المعرفة . والحكمة لا تخالف الطبيعة ، بل هي أولى بأن تكون موافقة للطبيعة . والحكمة فن من أصعب الفنون : إذ هي ترشدنا إلى ما ينبغي أن نصنع لا بشيء معين ، بل بالأشياء على وجه العموم . ومن الممكن أن تعرف الحكمة إجمالاً بأنها « فن الحياة » (ars vivendi)^(٤) .

وسبيل الحياة حياة فاضلة أن يكون المرء دائماً واثقاً من أفعاله . فيجب أن يتخذ لنفسه في حياته موقفاً مقررأً ومسلكاً واحداً ثابتاً لا يتبدل .

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, V, 8. (٢) Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 29.

(٣) هذه الفكرة عبر عنها « كليانيس » في الأشعار التي ذكرها ابكتيتوس (في آخر كتابه « المختصر » فصل ٥٣) وترجمها « سنكا » بتصرف شعراً لاتينياً (« سنكا » : رسائل « الرسالة ١٠٧ ») .

(٤) Cicéron, *Académiques*, II, 8.

وأمثل السبل لذلك أن يتصرف في الأشياء وفقاً لحكم العقل . وقد رأينا أن العقل يطابق الطبيعة . وإذا كان العقل ثابتاً فهو كفيل بثبات السلوك الإنساني . وما دام الناس لا يسيرون في حياتهم على مقتضى العقل والحكمة فسلكهم لا يبرح متغيراً متقلباً . ومثل الذين يحيون حياة سيئة قبيحة عند العقل كمثل الذي أقض السهاد مضجعه فبات متقلباً على جنبيه . ولكي يحيا الإنسان الحياة الطيبة ينبغي أن يكون له « مضجع يطمئن إليه » . لذلك كان أول مبادئنا في الحياة أن يكون لنا فيها خطة معينة ، وأن لانعمل قط شيئاً جزافاً أو اعتباطاً^(١)

٦ - السعادة بأيدينا :

طمح الناس منذ القدم إلى السعادة في الحياة ، وبحثوا عن السبيل إلى ذلك . ولكنها خالصة مستقلة عن الطوارئ والظروف الخارجية . وفكر الفلاسفة فيما إذا كان الإنسان يستطيع حقاً بحض قواه وملكاتة أن ينال هذه السعادة ، فبيراً من الشرور التي تساور حياته الباطنية ، كالخطأ وزعزعة الإيمان والأسف والندم والحزن والجهل ، ومن الشرور الخارجية كال فقر والرق والمرض والبؤس والإهانة والأذى والتشهير^(٢) .

عالج الرواقيون هذه المشكلة ، فأنهوا إلى حلها حلاً عقلياً مجمله فيما يلي : قالوا إن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التي تحيط به ، وإنما تتوقف على حاله في النفس للإرادة سلطان عليها . فليست الأشياء الخارجية هي التي تؤثر بذاتها في وجودنا الباطني ، وإنما المؤثر الحقيقي هو استعدادنا النفسي

(١) Sénèque, *Lettres*, 120, 10, 18.

(٢) E. Bréhier, *Chrysippe*, p. 215.

الذي يجعلنا نحياً في هذه الظروف ونحكم عليها أحكاماً تقويمية ، أعني أن نصفها بالحسن أو القبح ، بالخير أو بالشر^(١)

وإذن فأحكام القيم التي نطلقها على ماله مساس بحياتنا هي التي تكيف ظروفنا الاجتماعية ، فتجعلنا نشعر فيها بالسعادة أو بالشقاء ، بالراحة أو بالتعب . فإذا كان للإرادة سلطان على أحكامنا ، وكانت السعادة منوطة بهذه الأحكام ، كما قدمنا ، فالسعادة هي إذن شيء باستطاعة كل فرد منا إذا أمكنه أن يحرر نفسه من أوهام الأحكام . وفي ذلك يقول ابكتيتوس : « إن الذي يصيب الناس ويؤثر في حياتهم ليست هي الأشياء نفسها ، بل آراؤهم عن الأشياء . فلو كان سقراط يرى الموت شراً لوقع الرعب منه في قلبه . لكن سقراط لم يكن يرى الموت شراً ، فأقدم عليه غير مبال »^(٢) . فقد ظهر إذن أن الموت مثلاً ليس بردي في نفسه كما يتوهم جمهور الناس ، وإنما الردي هو الخوف منه^(٣) .

ولكن قد يعترض البعض بأن الأشياء قد تؤثر فينا من جهة أخرى تأثيراً مباشراً ، من جهة ما تحدثه في نفوسنا من لذة أو ألم أو خوف أو رجا ، وبوجه عام من جهة الانفعالات التي تتولد في النفس في كل ظرف من ظروف الحياة ، دون أن يكون للإرادة أو للأحكام العقلية سلطان عليها .

(١) لمسألة « أحكام القيم » وأثرها في فلسفة العصر الحاضر ، راجع محاضرات المسيو « لاند » في الجامعة المصرية ، وهي مترجمة إلى العربية تحت عنوان : « محاضرات في الفلسفة » ، وراجع كذلك بحثنا لنا بالفرنسية :

Osman Amin, "L'Humanisme de F. C. S. Schiller"

منشور بمجلة كلية الآداب ، المجلد الرابع ، القسم الثاني ص ٩٢ وما بعدها .

Epictète, Manuel, 5. (٢)

(٣) قارن ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » — طبع مصر . ص ٢٥٢ .

٧ - الانفعالات أحكام :

والحق أن هذا اعتراض وجيه . ولقد شغلت هذه المسألة بال الرواقين فرأوا في الانفعالات النفسية حجر عثرة في طريق السعادة . ولذا كانت أولى عنايتهم أن يبينوا كيف يمكن السيطرة على انفعالات النفوس وأهوائها . ذلك أنهم يعتقدون أن الانفعالات النفسية ليست في الحقيقة إلا تصورات وأحكاماً عقلية ؛ وبهذه المثابة يمكن التصرف في شأنها بما نشاء . ولبيان ذلك فرقوا بين أمرين : بين الإحساس الجسماني ، وهو شيء لا قدرة لنا عليه ، وبين الموقف النفساني الذي تتخذه النفس عقب الإحساس ، وهو أمر يتعلق بقدرتنا وإرادتنا . فالرجل يصيبه الألم فيحتمله تارة ، ويبقى مالكاً زمام نفسه ، وتارة يرضيه الألم ويفت في عضده . ولكنه على كل حال يستطيع في نظر أصحاب الرواق أن يقرر بحريته إذا كان يليق به أن يستسلم إلى الألم أو لا يليق . وما يصح بالنسبة للألم يصح من باب أولى بالنسبة للانفعالات النفسية المتصلة بالماضي أو بالمستقبل ، كالحزن والخوف : فمثل هذه الانفعالات تؤثر في الإنسان إذا كان عرضة لخواطر وظنون وأوهام تستطيع الإرادة الإنسانية أن تحول دون تسربها إلى النفس . وإذن فهذه الخواطر التي تولد الانفعالات هي أحكام خاطئة ينبغي محاربتها ، لا باسم السعادة فحسب ، بل باسم العقل وباسم الطبيعة . ذلك أن طلب السعادة مداره النظر إلى الطبيعة نظرة عقلية : يدلنا العقل على أن جميع حوادث الكون ضرورية ، لأنها خاضعة في مجملها « للقدر »^(١) . والقدر عند الرواقين ، كما بيننا فيما سبق ، هو تسلسل الحوادث تسلسلاً يجعل بعضها يتوقف على بعض بحيث يمنع حصول شيء بدون علة ، وينتفي الاعتقاد بوجود الصدفة . والأحكام

Bréhier, *Du sage antique au citoyen moderne*, p. 30 et suiv. (١)

الخاطئة التي تحدث في النفس انفعالات بائسة إنما مصدرها الاعتقاد بالصدفة
وبأن الأشياء يمكن أن تحدث جزافاً من غير ضبط ولا تدبير . فانفعال
الأسف مثلاً منشؤه الاعتقاد بأن شيئاً وجد وكان يمكن أن لا يوجد ،
وانفعال الخوف يتضمن الاعتقاد بأن المستقبل غير محدد ولا مضمون ،
وانفعال الحزن هو تعجل ألم ومكروه على ما لا يجدي الحزن عليه ^(١) .
والخلاصة أن أصحاب الرواق يرون أنه لا يجوز لنا عقلاً أن نطلق على
الحوادث الخارجية أحكاماً تقويمية من شأنها أن تعرضنا للانفعالات النفسية
التي محرمتنا سعادتنا وراحة ضميرنا . وعلى هذا لا يصح وصف الأشياء
لا بالحسن ولا بالقبح ، كما لا يجوز مدح الدهر ولا ذمه ، إذا جاز لنا أن
نستعير ذلك الاصطلاح العربي الذي لا يخلو من نفحات رواقية . وإنما وجود
الحوادث على ما كان ينبغي أن تكون : فليس في وسع الحكيم والحالة
هذه إلا أن يقابلها بشيء من الإذعان ، وينظر إليها نظرة قليلة الاكترت
والمبالاة .

٨ - الحكيم الرواق :

بعد أن استنبط الرواقيون الشروط التي يرونها كفيلة بتحقيق السعادة
الصحيحة ، ذكروا في خصال « الحكيم » وما ينبغي أن يكون عليه أوصافاً
كثيرة مشهورة ، ولكنها ربما كانت أدخل في باب المُشَل منها في باب
الوقائع ^(٢) .

فالحكيم في نظرهم أشبه الناس بشخص معصوم : يحسن جميع ما يفعل ،
وأنتفه أفعاله جديرة بالثناء . هو شخص لا سلطان للأهواء والانفعالات

(١) قارن ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » - طبع مصر ١٣٢٩ م ٢٥٦ .

(٢) *Arnim Veter. Stoic. fragm.*, III, 548-656.

على نفسه^(١) ، وإن سهام الحوادث لتتكسر تحت قدميه^(٢) . فهو إذن لا يتأثر بشئ : لا يحس ألماً ، ولا يستشعر شجناً ، ولا يعرف هما ، ولا يساور قلبه وجل ولا أسف ولا رجاء . هو الغنى من غير مال ، والملك من غير مملكة ، يعيش بالإجمال في أكل سعادة ، ويعرف وحده ما ينبغي في علاقات الناس بعضهم ببعض ، وفي علاقاتهم بالآلهة : فهو غنى ، حر ، جميل في وقت واحد^(٣) ؛ وهو الحاكم والقاضي ، والقس ، وهو أيضاً الخطيب والشاعر والموسيقار والنحوى ، بل إن شئت فقل هو القبطان والحائك والإسكاف إلى آخر ما هنالك : وهو بالإجمال المفرد العلم الذى يحيط بكل فن ويتقن كل صنعة ، ويعلم الأمور الإلهية والإنسانية جميعاً .
وعلى هذا النحو مضى أصحاب الرواق مترنمين بالحكيم ، متغنين بما له من خصال وفعال . وكان ذلك من المواضع التى أطلقت أسنة القدماء من معاصريهم بالسخرية منهم ، ورميهم بالضرب فى أودية الخيال^(٤) .

(١) Sènèque, *De Clementia*, II, 11, 4. (٢) Diogène Laerce, VII, 117.

(٣) Cicéron, *Académiques*, II, XV.

(٤) نجد فى مؤلفات الشاعر الرومانى « هوراس » أمثلة عديدة لهذه المبالغات الرواقية ممزوجة بأراء فرقة « السكبيين » الذين يمكن اعتبارهم كحزب اليسار الأقصى فى المدرسة الرواقية . ولذلك نجد « هوراس » يتعرض للمذهب الأخلاقى الرواقى الذى يرى تساوى الذنوب جميعاً فى المنزلة ، فيحاول أن يتقدم مدلالاً على أنه يخالف ما يقضى به الإحساس العام والعرف والأخلاق العملية والمصلحة . فيجب إذن — فى رأيه — التفريق بين خطأ وخطأ وبين جرم وجرم ، ويجب إذن أن يكون فى العقاب درجات تتفاوت بتفاوت الذنوب (Horace, *Satires*, livre 1, 3, 125)

ولسكنا ينبغي أن نقبه هنا إلى أن هذه المغارقات فى أوصاف الحكيم ليس معناها أن الحكيم يملك جميع تلك الصفات بالفعل ، بل معناها أنه وحده له الاستعداد الأخلاقى الذى يسمح له بامتلاكها إذا اقتضى الأمر ذلك (Bréhier, *Chryssippe*, p, 221)

على أن وصف الحكيم على هذه الصورة المثالية يغلب أن لا يكون معنى يونانياً، وهو أشبه أن يكون دخيلاً تسرب إلى «الكلميين» قبل الرواقيين . ونحن لانعمده عند سقراط وأفلاطون وأرسطو . ثم إننا لانجد نظيره حتى في أدب اليونان القديم . فنحن مضطرون إلى التماس هذه الصورة عند أهل الشرق بل الشرق الأقصى . فقد تقرب هذه الصورة للحكيم الرواق من صورة الحكيم البوذي الذي قيل في وصفه :

« هو ظافر ، عالم ، فاهم للأشياء جميعاً : لا يحمل للأحداث عبثاً ، ولا يلقى إلى هموم الزمان بالا . لا حاجة به إلى الأشياء ، ولا رغبة له فيها : هو كالنازح الغريب لا يكثر ثل مدح ولا ذم ، يقود الآخرين ولا يقودونه ، وهو الحكيم الحق ، وخلق به المجد والتبجيل . . . »^(١)

تلك إذن مسحة شرقية صيغت في صورة يونانية .

يضاف إلى الخصال التي تميز بها الحكيم شيء آخر : هو أنه لا شيء في الوجود يستطيع أن يسلبه إياها . إذ الحكمة عند أصحاب الرواق هي استقامة العقل لحسب . ولما كان العقل خلواً من الهوى والانفعال ، فإن الرجل إذا بلغ مرتبة الحكمة فلن يستطيع شيء مهما يكن أن يسلبه إياها : فالهذيان والكآبة والنشوة آفات قد تصيب حواسه وخياله ، وربما تحدث في نفسه صوراً وأوهاماً ، لكن عقله يبقى كاملاً وحكمته مصونة لا تنالها الشبهات^(٢) .

Sutta Nipata, trad. Oldenberg, *Deutsche Rundschau*, Janv. (١) 1910 (cité par Bréhier, *Chryssippe*, p. 222).

Sénèque, *Lettres*, 50, 83 ; *De la Constance du Sage*, 3. (٢)

٩ — مفارقات رواقية :

ولم يُرد أصحاب الرواق أن يكون للحكمة درجات متفاوتة الارتفاع ، بل مثلهم الأعلى لا يتحقق في نظرهم إلا مرة على وجه الكمال . فالحكمة كالعقل بسيطة مطلقة لا تقبل انقساما : فإذا كانت الفضيلة عبارة عن العقل المستقيم ، فإن الفضائل المختلفة التي يفرق الناس بينها في العادة متصلة بعضها ببعض ، حتى لتجد الحكيم حائزا لجميع الفضائل في آن واحد^(١) . وكذلك لا يمكن أن يقال إن إنسانا له من الفضيلة ثلثها أو نصفها ، بل الرجل إما أن يكون حكيما فاضلا أو سفيا ناقصا . ولا يعد فاضلا من لم يبلغ الفضيلة بكاملها وتامها ، كما لا يكون الفارق في الماء أقل غرقا وهو في قاع البحر منه على قيد شبر من سطحه^(٢) . ولا توسط بين الفضيلة والرذيلة : لأن العقل الصريح هو العقل الكامل ، فهو إما أن يكون موجودا بأكمله أو غير موجود بقانا . قال كلياتس : « الناس جميعا ميالون بفطرتهم إلى الفضيلة . ولكن الذين لا ينمون في أنفسهم هذه الميول هم أشرار أردال ، والذين ينمونها ويزكونها هم أخيار فضلاء »^(٣) . فمن حاز فضيلة واحدة فقد حاز جميع الفضائل ، ومن كان له رذيلة واحدة فله جميع الرذائل . وكل ما خالف الحكمة الكاملة فهو الجنون المطبق والحمق المبين .

ومادامت الحكمة بعيدة التحقق ، فالإنسانية في مجموعها لم تزل في سفة

(١) Diogène Laerce, V, 125 ; Cicéron, *Acad. post.*, I, 10, 38.

(٢) Diogène Laerce, VII, 120 ; Cicéron, *De Fin.*, III, 14, 48.

قارن صورة الصوفي في القشيري : « رسالة في علم التصوف » . ص ١٦٧ .

(٣) Diogène Laerce, VII, 127.

وضلال^(١) . ولقد أبى الرواقيون أن يتساهلوا في مثلهم هذا أو يقنعوا بشيء دونه كالا ، فكانوا كلما ذكر لهم شخص - مثل سقراط أو دوجانس - يمكن أن يتخذة الناس مثلا في الحكمة ، يرددون مصرين : « لا لا ! إن المثل الذي خطر ببالنا أجل وأبدع من هذا . لم يره أهل الأرض في حياتهم قط ، وإن صح أنهم رأوه فلم ينعموا به أكثر من لحظة ثم ولى في غير لقاء » . فيظهر من هذا أن الرواقيين كانوا يرون أن بلوغ الحكمة أمر عسير بعيد المنال^(٢) ، وأنه ليس للفضيلة ولا للرزيلة مراتب . فكما أن العمل الحسن ، ولو بدا تافها ، يتطلب الفضيلة كلها فكذلك جميع الذنوب متساوية ، لأنها كلها تتضمن فقدان العقل المستقيم .

١٠ - الأشياء المتساوية (*ἀδιάφορα*) :

فالعقل الصريح المستقيم هو المعيار الوحيد للخير والشر . وكل فعل يتم بمقتضى العقل الصريح هو « فعل صريح » أى فعل حسن : كالاعتدال والحكمة والشجاعة والعدل . وكل فعل يتم من دون العقل الصريح هو فعل قبيح : كالجهل والإسراف والجبن والظلم . لكن الأشياء في ذاتها ، بصرف النظر عن ميلنا الداخلي ، ليست حسنة ولا قبيحة . بل كلها « سواسية » أو « متساوية »^(٣) . ومن هذا القبيل الأشياء التي يتكالب

(١) قارن ما قاله الشاعر هوارس متهمكا من أقوال « كروسبوس » في جنون الناس كافة (Horace, *Satires*, livr. II, 40, 18.)

(٢) Arnim, *Stoic. Veter. fragmenta*, II, 40, 18.

(٣) قارن هذا بنظريات الإسلاميين في الحسن والقيح ، وهل هما عقليان أو شرعيان . قال الإيجي : « لأن الأفعال كلها سواسية . ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله ولا ذم فاعله . . . وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها » (« المواقف » للإيجي ص ٥٠٣ ، ٥٢٩ . بع) .

الناس عليها عادة كالصحة والمال والجاه^(١) : لأنها يمكن أن يحسن أو يسوء استعمالها . والحياة نفسها ليست في ذاتها خيراً ولا شراً . ومن أجل ذلك حق لنا أن نفارقهما إذا لم تمددْ تمنحنا ظروفاً تسمح للفضيلة بأن تتجلى^(٢) .
وكل هذه الأشياء التي ليست في نفسها حسنة ولا قبيحة ليست مما في طاقتنا . وإنما الشيء الوحيد الذي هو في طاقتنا هو أيضاً الشيء الوحيد الذي له قيمة في ذاته : وهو استقامة العقل واتساقه مع نفسه ؛ وينتج عنه اتفاقنا مع الطبيعة كلها .

١١ - الأشياء المفضلة (προηγμένα) :

ومع ذلك فقد اضطر الرواقيون أن يقرروا بأن هنالك أشياء تكون في نظرنا أكثر قيمة من غيرها ، أو بعبارة أخرى هنالك أشياء نفضلها على غيرها . قالوا : صحيح أن الفضيلة ، أعنى العقل المستقيم ، هي الخير الوحيد ، وأن الرذيلة هي الشر الوحيد . لكن هنالك أشياء وإن لم تكن بنفسها هي الخير إلا أنها تستحق اسم « المفضلات »^(٣) . وهذه الأشياء هي موضوع النزعات الفطرية في الإنسان ، فهي تتفق وطبيعتنا ، كالصحة : فإننا إذا خیرنا بين الصحة والمرض اخترنا الصحة . والفعل الذي تكون غايته شيئاً من هذه الأشياء المفضلة هو « واجب » أو « فعل مناسب » يمكن تبريره

Diogène Laerce, VII, 102. (١)

Laerce, VII, 130 ; Cicéron, *De finibus*, III, 18, 60-61 ; (٢)

Sénèque, *Lettres*, 12, 10 ; Epictète, *Nanuel*, IV, 10 ; Marc-Aurèle, Diogène Laerce. VII, 106 ; cf. Cicéron, *De (٣) Pensées*, X, 8. *finibus*, III, 15, 50 — 16, 54.

بمسوغات صحيحة ، وله حقيقة راجحة^(١) . ولكن المسافة بين « الفعل المناسب » أو « الواجب » وبين الفعل المستقيم الذي هو حق إطلاقاً ، مسافة عظيمة . ومن أجل ذلك كان الحكميم يقوم كالعادة بأفعال « مناسبة » ، وفي الوقت نفسه يبقى على استعداد لأن يعدل عن سلوكه ليؤدي فعلاً مستقيماً : فهو في العادة يبحث عن الصحة التي هي مطلب زعجة من زعجته الفطرية . ولكنه إذا أدرك أن مصيره هو أن يكون مريضاً أتجه من تلقاء نفسه إلى المرض^(٢) . فينبغي إذن أن نفرق في « الفعل المناسب » بين الغاية التي نشدها وبين ما نحققه فعلاً : فكما أن الذي يجيد رمي السهم ليس هو دائماً الرامي الذي يبلغ الهدف ، بل هو ذلك الذي يبذل لبوغه كل ما في وسع الرامي الذي يحسن الرماية ، فكذلك ما تطلبه الطبيعة حقاً هو أن نجعل غايات أعمالنا مطالب للزعات التي وضعناها فيها . أما النتيجة التي نحصل عليها فلتكن ما تكون ، فليس من شأننا أن نقررها : فلربما كان القضاء قد أراد شيئاً آخر غير ما كنا نبغي ، ويجب علينا أن نستقبل بصدر رحب كل ما يأتي بنا به القدر^(٣) .

١٢ — الإخلاص للواجب :

والإنسان جزء من الكون . وهو لذلك منوط بمهمة يؤديها فيه . وكل فرد في هذه الدنيا أشبه بصيف في مادة ، أو عمثل على مسرح : فينبغي

(١) Diogène Laerce, VII, 107 ; Cicéron, *De finibus*, III, 17, 58.

(٢) انظر كلمة « كروسبوس » التي أوردها « أبكتيتوس » في « محادثاته » (في الفصلين السادس والعاشر) .

(٣) Plutarque, *Adv. Stoic.*, 26 (p. 1071 c) ; Stobée, *Eclóg.*, II, 136 (p. 77 Wachsmuth) ; cf Cicéron, *De finibus*, III, 6, 22.

عليه في نظر الرواقين أن يبقى في مركزه ، مخلصاً لواجبه ، ما شاء الله أن يبقى فيه . ولا بأس هنا من أن نورد من تاريخ الرومان محادثة واقعية قد تعين على إيضاح معنى الشعور بالواجب والإخلاص له عند أصحاب الرواق . أرسل الإمبراطور « تيتوس فسباسيانوس » « *Vespasien* » (٦٩-٧٩) إلى « هلقديوس رسكوس » « *Helvidius Priscus* » الرواقى يأمره أن يتخلف يوماً عن الذهاب إلى مجلس الشيوخ .

فقال الرواقى : « في مقدورك أن تحول دون انتخابي عضواً في مجلس الشيوخ . ولكن لا بد لي من الذهاب إلى المجلس مادمت عضواً فيه . فأجاب الإمبراطور : « ليكن ذلك . فاذهب ولكن لا تشكلم » . قال الرواقى : « أنا ساكت مادمت لا تسألني عن شيء » . فقال الإمبراطور : « لكن لا بد أن أوجه إليك بعض الأسئلة » . فأجاب الرواقى : « إذن لا بد لي أن أقول ما أراه حقاً » . قال الإمبراطور : « إذا تكلمت بما تريد أمرتُ بقتلك أو نفيك » . فأجاب الرواقى : « ومتى قلت لك إنني من الخالدين ؟ أنت تؤدي مهمتك ، وأنا أودي مهمتي : مهمتك قتل الناس أو نفيهم ، ومهمتي أن أموت دون وجل ، وأن أذهب إلى النقي من غير جزع ولا ابتئاس » (١) . نحن لا نرى في مثل هذا الحوار تحدياً ولا صلفاً . ولكنها بساطة واستقامة لا تأنف مسأرة الظروف ، وثقة الرجل بكرامته ثقةً تتطلب منه أن « يبقى في مركزه ، وأن يعصى في مهمته ، مخلصاً لواجبه » (٢) ، وللقوة بعد ذلك أن تفعل ما تشاء .

(١) Epictète *Entretiens*, IV (Extraits, éd. Guyau, p. 66).

(٢) Sénèque, *De la Constance du Sage*, XIX, 4 : "assignatum a natura locum tuere".

والحق أننا لا نستطيع أن نفهم مواقف الرواقية على وجهها الصحيح إذا أخذنا بروح السخرية التي تبدو في نظرات خصومها^(١). فينبغي إذن أن لا نتهم أنصارها بالكبر والصلف إذا رأيناهم معتزين بحرية ضمائرهم، واثقين من صحة أحكامهم.

١٣ — جامعة إنسانية :

قد يؤخذ على أفلاطون وأرسطو في مذهب الأخلاق أمران : أولهما أن هذين الفيلسوفين أخضعا الفرد للدولة ، وأنكرا بذلك حق الإنسان في الحرية الشخصية . وثانيهما أنهما لم يعرفا من روابط الصداقة والمطف إلا ما يكون بين المواطنين من أهل المدينة الواحدة ، ولم يعمما صفة الإنسانية تعميما تتخطى به حدود المكان والزمان ، حتى أنك لتعجب إذ ترى أرسطو يقر في بعض كتبه مزاعم معاصريه القائلين بأن أبناء اليونان أعرق جنسا وأشرف قيمة ممن ليسوا يونان^(٢) !

جاء أصحاب الرواق فكانت لهم مهمة أخرى : حاولوا القضاء على تلك العصبية ، وخطوا في هذه السبيل خطوات جديدة ، فأحلوا « الإنسان » محل « المواطن » ، أعنى أنهم مالوا إلى اعتبار الإنسانية أسرة واحدة أعضاؤها أفراد البشر عامة أيا كانت نحلهم وألسنتهم وبلادهم^(٣).

تلك هي « الجامعة الإنسانية » التي نادى بها أصحاب الرواق في العصر

cf. L. Weber, "La morale d'Épictète et les besoins présents de (١) l'enseignement moral." *Revue de Métaphysique*, 1905, p. 843.

Aristote, *Politique*, I, 2, 1252b 5. (٢)

Sénèque, *Lettres*, 95, 52 ; cf. aussi Strabon, I, 4, 9. (٣)

القديم . وتذهب تلك الوحدة العالمية إلى القول بوجود رابطة أخلاقية وثقى تربط بين الآلهة وبين بنى الإنسان . ذلك أن أهل الرواق كانوا يعتقدون أن روح الإنسان لا تختلف في جوهرها عن « عقل الكون » ، وأن الآلهة والناس ليسوا في الحقيقة إلا أجزاء من هذا العقل الكوني . ولما كان الإنسان مخلوقاً قد أعدته الطبيعة للاجتماع والعمران^(١) ، فقد وجب على الناس أن يكونوا إخواناً ، وأن يؤلفوا فيما بينهم ما يسميه الرواقيون « مملكة العقل » ، وهي مملكة تشمل أفراد الإنسانية جميعاً ، باعتبار أنهم أوتوا نصيباً واحداً من العقل وأنهم مهياؤن للغضبية^(٢) . وإذن فالدولة المثالية عند الرواقين لا تعرف حدوداً ولا فروقاً ؛ بل هي « مجتمع عقلي » يضم البشر أجمعين : وإن شئت فقل هي أمبراطورية مثالية واسعة الأطراف ، حتى قال « بلوطرخوس » مشيراً إلى هذه الفكرة : « إن ما مهدت له فتوحات الاسكندر من طريق التاريخ ، قد أتمته الفلسفة من طريق العقل »^(٣) .

لكن يجب أن لا يغيب عن بالنا أن الرواقين لم يريدوا بهذه الأمبراطورية الواسعة أن تكون قوة سياسية ذات كيان مادي ، بل أرادوها جامعة روحية تقوم قبل كل شيء على وحدة المعرفة والإرادة . والحق أن فكرة « الجامعة » هذه لم يكن لها أول أمرها علاقة بالسياسة مطلقاً : إذ المدن الإنسانية الواقعية تقتضى بين البشر فروقاً وضروباً من التفاضل وعدم المساواة ، في حين أن « المدينة الفاضلة » أو « المدينة الإلهية » — في نظر أصحاب الرواق — إنما هي مجتمع محل فيه الوحدة العقلية محل الوحدة

Sénèque, *De Benef.*, III, 28. (٢) Diogène Laerce, VII, 123. (١)

Plutarque, *La fortune d'Alexandre*, I, 6. (٣)

السياسية ، « وتقوم فيه المحبة بين الناس مقام القانون » إذا جاز أن نستعير عبارة مشهورة لسعد زغلول .

على أن الجامعة الرواقية ، إن لم تكن تصبو إلى التأثير على الأنظمة القائمة تأثيراً مباشراً كما قلنا ، فقد أتيج لها مع ذلك على مر الزمان أن تحدث آثاراً بعيدة المدى : فقد استطاعت أن تلقى طابعا قويا على فكرة القانون عند الرومان ، وبقيت عند مشرعهم مصدر إلهام ، كما استطاعت أن تؤثر في توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة ، وأن توحى إلى « جان چاك روسو » وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظراتهم عن إخاء بني الإنسان وحقوقهم في الحرية والمساواة .

الباب الثالث

مذاهب الرواقية عند الرومان

مقدمة

١ - خصائص الرواقية الرومانية

١ - لم يكن الرومانيون مشغوفين بالعلوم النظرية ، بل كانت عقليتهم عقلية عملية تميل إلى النظام والحكومة والقانون . ولذلك رأينا فلسفة الرواق حين دخلت بلاد الرومان قد تجردت من أحراسها ، كما قال شيشرون ، وتأثرت في ذلك بالطبع الروماني وبملايسات الحياة في رومة ، فتركت ما كان في المنطق الرواقى القديم من لباقة ودقة ودوران^(١) ، ولم تقف عند علم الطبيعة إلا وقفات قصيرة موجهة أقصى عنايتها إلى مبادئ الأخلاق وتطبيقاتها . وعلى هذا النحو أصبحت النزعة السائدة في الفلسفة عند الرومان نزعة أخلاقية : يتجلى ذلك في مؤلفات الرواقين في ذلك العصر ، إذ تراها لا تذكر عن المنطق ولا عن الطبيعيات إلا النزر اليسير : خذ مثلاً سنكا^(٢) ، فإذا استثنينا كتابه « المسائل الطبيعية » رأيناه يتلمس المآذير كلها بداله أن يعالج شيئاً من هذا القبيل . أما أبكتيتوس فنراه يمر على مسائل الطبيعة مرأً سريعاً . وأما مرقس أوريليوس فلا يتحدث عنها بشيء .

٢ - ولم تقتصر فلسفة الرواق في رومه على اتخاذ مذهب الأخلاق القديم كما كان ، بل أدخلت عليه فناً جديداً لا يخلو من صرونة وإصابة في تحليل ما في طبيعة الإنسان من ضعف وعظمة ، وفي بيان شتى العلل لذلك .

(١) Epictète, *Manuel*, 49 : *Entretiens*, 1, 4, 6 et suiv.

(٢) سنكا يزدرى علم المنطق كما يتبين من كتابه : (1, 6, 1, *Questions naturelles*, IV).

وأدخلت أيضاً طرائق جديدة لمعالجة أمراض النفوس ، ونظرت نظرة واقعية في مختلف مراتب السكّال والسبل إلى بلوغها ، وأفاضت شعوراً دينياً إن لم يكن أشد قوة فهو على كل حال أوفى تعبيراً عن مطامح الإنسان وهو اجس وجدانه .

٣ — على أنسازى الرواقية في رومه تهجر « المدارس الفلسفية » وتخطو ملتزمة إلى الضمائر والقلوب سبيلاً . كان الرواق في أثينا معلماً أو مدرساً ، فأصبح في رومة دليلاً ومرشداً . وهذا سنكا يأبى أن يمد نفسه من « فلاسفة المنابر » الذين يخطبون الجماهير في لجب وصخب ، بل هو لا يقبل من التلاميذ والمريدين إلا طائفة مختارة ، يبوحون له بجميع شؤونهم وخلجات نفوسهم ، فيمخضهم من بعد ذلك نصحه ويسدى اليهم إرشاده ، لذلك أنت ترى في كتب سنكا من وصف الطبائع ، وتحليل الشهوات ، ومن لحظات النفوس وخواطر العقول ، ما اكتسبه الفيلسوف لا من دراساته لمؤلفات زينون وكروسيوس ، بل من تجاربه الشخصية في الحياة ، ومن صلاته بالناس في زمانه .

٤ — وكان الناس في رومة يعرفون من فطاحل الرواقين أسماء « ابكتيتوس » ومرقس اوربليوس ، ولكنهم كانوا يجدون في المدن الرومانية الأخرى رجالاً آخرين من الهداة والمرشدين . والحق لقد كانت الأخلاق الرواقية في صميمها أخلاقية فردية : فلم يكن أساتذة الأخلاق في ذلك العهد مندوبين عن المدينة ، ولا ممثلين للحكومة ، بل كانت مهمتهم شخصية بحتة ، يتحدثون إلى الناس بأسمائهم الشخصية ، وهم أنفسهم الذين اختاروا رسالتهم الأخلاقية .

٥ — وإذا شئنا أن نقف على ما آل إليه أمر أولئك الفلاسفة

الأخلاقين في العهد الروماني فلنتأمل ما كتبه الناقد «لوقيانوس»^(١) في مديح «ديمونا كس» أحد الناصحين^(٢). قال عنه: «لم يستحبه أحد على تعلم الفلسفة، بل أقبل عليها منذ طفولته، وعن رغبة صادقة وميل فطري. حقر من شأن المال، وعكف على الحياة الحرة الخالصة، فماش فاضلا لا عيب فيه ولا لوم عليه. ما شكا الناس منه قط شدة ولا حدة، بل كان أبدا كريما الخلق رقيق العشرة. يتركة جليسه والصدر منشرح، والقلب مطمئن، والنفس مملوءة بالرجاء في المستقبل. ما رآه الناس يوما مغضبا ولا صارخا؛ فاذا كان لا بد من الملامة وجهها إلى البغلطة نفسها لا إلى من غلط، محتذيا في ذلك حذو الأطباء الذين يعالجون الداء وليس في قلوبهم على المرضى حقد ولا موجدة. كان يمد الخطيئة من شأن البشر، وليس من حق أحد أن يتصدى لتقويم أخطاء الناس وزلاتهم، اللهم إلا أن يكون إلها أو رسولا من عند الله. وكان يحاول إصلاح ذات البين ويدعو إلى السلام. توجه يوما إلى الشعب الثائر وحضه على أن يسلم نفسه لإرادة الوطن. وعلى هذا النحو كان يتفلسف، فكانت فلسفته وادعة، وكان فيها أنس واعتدال^(٣).

هذا الوصف الجميل واضح الدلالة. فقد كان لفلسفة الرواق في ذلك

(١) «لوقيانوس» (Lucien) كاتب يوناني من كتاب القرن الثاني الميلادي، ولد في سوريا ومات على الأرجح في مصر، ألف كتباً عدة في شئون كثيرة منها: «مخاورات الموتى» و«كيف يكتب التاريخ» و«الحكيم». واشتهر أسلوبه بالناقوة ونقده باللباقة وتفكيره بالتشكك.

(٢) «ديمونا كس» فيلسوف أخلاقي عاش في عصر الإمبراطور «مرقس أوريليوس». ويروي عن «ديمونا كس» حكم كثيرة منها: «من شأن الإنسان أن يخطئ»، «ومن شأن الحكيم أن يعفو عن الخطأ». ومنها: «ما أغصت من ملذتك فقد أضفته إلى فضائلك».

(٣) E. Bréhier, *Du sage antique au citoyen moderne*, p. 23 — 25.

الزمان من الفضائل الشخصية والسيرة الطيبة ما اتخذه الناس قدوة ومثالا . فكان يُرجع إلى الفلاسفة في مهام الأمور خاصها وعامها ، وكان يُبقي اليهم زمام الضمير يفحصونه ويوجهونه ، وكانوا حقا معلمين ومرشدين .

ب — الرواقية والقانون الروماني

كانت الفلسفة الرواقية في العالم الروماني مميّنة للحياة الأخلاقية لا ينضب : بثت مبادئها السمحة الصافية في القانون الروماني — وكان في أصله تشريعا ضيقا لا يرحم — تجلّت منه ذلك القانون الطبيعي والقانون الفلسفي كما يتصوره العقل قانونا للإنسانية وكما يمكن أن تتخذه جميع الشعوب المتقدمة ^(١) . ولا حاجة بنا إلى أن نفيض في الحديث عن أثر القانون الروماني في الحضارة ، سواء في آراء الناس أو في نظام الهيئات أو في السياسة أو في الاجتماع . فلقد طبعت رومة العالم المتمدن بطابع لم تمح الأيام أثره .. ولقد كانت الرواقية — إلى حد كبير — منها استقت منه رومة ما تهيأ لها به الاضطلاع بتلك الرسالة الجليلة ^(٢) .

١ — وحسبنا دليلا على ذلك أن نرى من مشرعي الرومان من استمدوا إلهامهم من الرواقية . فهذا « مرقيون » — وهو من جهابذة الشرعيين — بصطنع تعريف « كروسبوس » للقانون . وتلك مجموعة القوانين التي يطلقون عليها اسم « Institutes » والتي تم تصنيفها بأمر الإمبراطور « جستينيان » سنة ٥٢٩ بعد الميلاد ، تراها قد فصلت مبادئ

Gaius, *Institutes*, I, 1 ; Justinien, *Institutes*, I, 1, 1 (cité par (١) Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, p. 22).

Pollock "Narcus Aurelius and the Stoic philosophy", dans *Mind*, (٢) IV (1079), p. 47.

القانون الطبيعي "jus naturae" وقانون الشعوب "jus gentium" مسترشدة بمبادئ الرواقيين ناهجة منهجهم في صوغ العبارات . ثم إن « أولبيانوس » — وهو من مشرعي القرن الثاني — يطلق على التشريع نفس التعريفات التي كان الرواقيون يطلقونها على الفلسفة ، فيقول هو « علم الأشياء الإلهية ومعرفة ماهو عدل وما هو جور »^(١) . فكأن «ألبيانوس» حين وضع ذلك التعريف الذي جعل أساس علم التشريع ، قد أدرك ما بين الفلسفة والحقوق من اتحاد عميق ، وهو متأثر في ذلك بالرواقية . هذا إلى أن تعريفات القانون التي وردت غير مرة فيما كتب شيشرون تغلب عليها المسحة الرواقية . فكأنها كانت المبدأ الفلسفي للقانون الطبيعي ، أو بمثابة أول تعبير عن ذلك القانون الذي بسطه مشرعو الرومان ورتبوه من بعد . ومن المحقق أن الرواقيين هم الذين دعوا المشرعين إلى اعتبار العقل وطبيعة الأمور أساساً صحيحاً للحقوق .

٢ — ذكر « لافريير » أن الفلسفة الرواقية حينما انتقلت من مدرسة « زينون » ومن اليونان المفكرة إلى رومة ، وجهت عنايتها إلى الفرد وإلى المدينة ، ومضت في شعورها بالاحترام لطبيعة الكائن العاقل ، والإجلال لحقوق المواطن ، فكان من ثمراتها كتب كالجمهورية والقوانين — وهما من مصنفات شيشرون — « فقررت مبدأ الانسجام بين الله والإنسان والجماعة أساساً لوحدة الجنس البشري ومبدأ للجماعات البشرية »^(٢)

٣ — وقال أرنست رنان : « إن المبدأ الذي يذهب إلى أن على الدولة

Chaignet, *Histoire de la psychologie des grecs*, II, 150—151. (١)

Laferrière, "Mémoire concernant l'influence du Stoïcisme sur la doctrine des jurisconsultes romains", dans *Mémoires de l'Académie des Sciences morales et politiques*, t. X, p. 579. (٢)

إزاء أفرادها واجبات كواجبات الآباء قبل الأبناء هو مبدأ أعلن لأول مرة على رؤوس الأشهاد في عهد الإمبراطور والفيلسوف الرواق مرقس أورليوس^(١).

٤ — ويظهر أن قواعد التشريع الروماني الثلاث : ١ — الحياة وفاقا للطبيعة ، أو بمباراة أخرى طبقا للعقل (*honeste vivere*) ، ٢ — وعدم الإضرار بالغير (*alterum non laedere*) ، ٣ — وإعطاء كل ذي حق حقه (*suum cuique tribuere*) قواعد إن لم تكن كلها مشتقة من فلسفة الرواق ، فهي على الأقل ملائمة لصميم الأخلاقيات الرواقية^(٢).

فأول قواعد القانون عند مشرعي الرومان أن يحيا الإنسان على مقتضى ماهو فاضل . وإذن فالأخلاق ، قانون الإنسان الفردي ، قد اعتبرت أساسا للحق نفسه الذي سيصبح قانون الإنسان في الجماعة . والقاعدة الثانية التي تنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض تنص على أن لا يؤذى أحد غيره ، أي أنها تنص على وجوب احترام الإنسان في أخيه الإنسان ، وعدم الاعتداء على شخصه الذي يشمل حريته وسمته وحياته . أما القاعدة الثالثة فتفيد ضرورة رد الحقوق إلى أهلها ، أعني احترام الملكية ، واحترام قيود الالتزامات وواجبات العدالة قبل جميع الناس بحسب استحقاق كل واحد أو عدم استحقاقه .

ولا نزاع الآن في أن نصوص القانون الروماني التي تدل على عبقرية إنسانية باهرة ، والتي شبهها بعض الكتاب بالوحى المنزل ، هي من صنع

(١) Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, p. 20.

(٢) Laferrière, *ibid.*, p. 593 — 594; Chagniet, *ibid.*

كبار المشرعين الرومان في القرن الثاني بعد الميلاد ، وقد كانوا جميعاً متأثرين بالفلسفة الرواقية ^(١) . وإلى الاسبراطور «أنطونين» والإمبراطور الفيلسوف «مرقس أوريليوس» يرجع الفضل في رعاية ذلك الإصلاح ، وفي إعلان أغلب تلك القوانين الإنسانية التي خففت من حدة القانون القديم ، وأدخلت القانون الروماني في عصره الفلسفي ^(٢) . وكان في مزج الرواقية بالتشريع انتصار للروح اليونانية على الروح اللاتينية ، وإيثار لفكرة الإنصاف على صرامة القانون ، وتغليب لأساليب اللين على أساليب العنف والشدة ، وجمع بين فكرة العدالة وفعل الخير والإحسان ^(٣) .

٥ — لم يكن المخلوق الضعيف في المجتمعات البشرية القديمة من يحميه ويدفع عنه العدوان . وكذلك كان شأن الأرقاء والأبناء . وجاء الشرعون والأباطرة الرومان الذين تأثروا بمبادئ الرواق ، فبذلوا الجهود المحمودة لإصلاح التشريع : فأحسن «أنطونين» ومرقس أوريليوس معاملة الأرقاء وأغنيا ما كان في نظام الرق من شناعات . فأصبح للرقيق شخصية أخلاقية وأصبح عضواً من أعضاء المدينة ، وأصبح قتله جريمة تستحق العقاب ^(٤) . ونظمت العقوبات البدنية ، وأصبح النظر في قضايا الرقيق من اختصاص المحاكم . ونقول بالإجمال إن المشرعين الذين تأثروا بالرواقية أخذوا في عهد

(١) زعم بعض الكتاب أن التقدم الذي بلغه القانون الروماني أثر من آثار المسيحية . ولكن إيرنست رنان — حجة الباحثين في أصول المسيحية — قد استبعد هذا الزعم ، وقرر أن آراء المشرعين في الحقيقة على طرفي نقيض من آراء كتاب المسيحية .

Renan, *ibid.*, p. 23). (٢)

Digeste, I, 3, 18 ; II, 14, 8, (cité par Renan, *ibid.*, p. 22). (٣)

Gaius, *Institutes*, I, 53 ; *Digeste*, I, 12, 8 ; Spartien, Adrien, 18: (٤)
(cité par Renan, *ibid.*, p. 24).

«أنطونين» ينظرون إلى نظام الرق نظرهم إلى شيء مخالف لقوانين الفطرة التي فطر الله الناس عليها^(١)، ولذلك بذلوا الجهود للتضييق من مجاله . وكذلك سُنتت تشريعات أخرى تغلب عليها المسحة الإنسانية ويقبلها العقل الصريح . وكان من تلك القوانين ما يتصل بتنظيم حال الابن والزوجة والقاصر فحد التشريع الجديد من حرية الأب في استعمال القسوة مع الأبناء ولم يعد الابن ملكاً لأبيه أو شيئاً من أشيائه كما كان الحال من قبل^(٢) . وكان القانون القديم لا يكاد يعتبر الأم جزءاً من أسرة زوجها وأولادها^(٣) . فأصلح مرقس أوريليوس ذلك النقص ، ونص في التشريع الجديد على حق الأم في إرث ابنها وحق الابن في إرث أمه . وأصلحت العيوب التي كانت في القوانين الخاصة بالوصاية والتوكيل وما إلى ذلك^(٤) .

٦ — ويظهر أن النظرية الرواقية في القانون الشائع أو «الناموس العام» (*κοινὸς νόμος*) كانت من البواعث التي حملت الرومان على أن يعدلوا نظام الحقوق عندهم ، فيبشروا فيه مبدأ الإنصاف ، ويبعدوا عنه كل ما كان من قبيل العادة الآلية أو امتياز طبقة من الناس على غيرها^(٥) . وإذا كان «سينيكا» الرواق قد قال بأن جميع الناس من حيث أصلهم آباؤهم الآلهة^(٦) ، فإن «ألبيانوس» المشرع قد صرح بعدُ بالفكرة التي سبق بها «روسو» بقرون : «يولد الناس جميعاً بقانون الفطرة أحراراً

Renan, *ibid.*, p. 25. (١)

Digeste, I, 7, 38, 39; (cité par Renan, p. 26). (٢)

Fustel de Coulanges, *La cité antique*. (٣)

Justinien, *Institutes*, III, 3 et 4; Renan, *ibid.*, d. 27. (٤)

Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 385. (٥)

Sénèque, *Lettres*, 44. (٦)

متساوين»^(١) . وهذا المبدأ نفسه قد بثه في التشريع الروماني كبار رجال القانون الذين تلقوا الكثير من تعاليم المدارس الرواقية .
وجملة القول أن الفلسفة الرواقية أثرت في التشريع الروماني آثاراً بعيدة المدى . وهي التي صبغته صبغة عقلية جامعية أخلاقية ، فضمنت لانتصاره البقاء والدوام ، حتى أصبح ، مع شيء من التحوير والتعديل ، قانون الشعوب الحديثة المتحضرة .

Digeste, 1, 1, 4. (١)

الفصل الأول

رواية سنكا

١ - حياة سنكا ومصنفاته :

ولد بقرطبة في السنة الرابعة قبل ميلاد المسيح . وكان أبوه من سراة الرومان ، محباً للأدب والبيان ، وكانت أمه «هلفيا» ذكية مثقفة وعلى خلق عظيم . ذهب «سنكا» إلى رومة وهو بعد يافع . ولقد ذكر قصة تربيته الفلسفية في الرسالة الثانية بعد المائة من رسائله إلى «لوقايوس» . وحضر «سنكا» في شبابه دروس «سوطيون» الفيثاغوري و «أطالوس» الرواقى . ودرس الشاب الفلسفة فأكب عليها وكلف بها ، وتعلم الأخلاق الرواقية على أستاذه «أطالوس» ، فحذا حذو الأستاذ ، وزهد في متاع الدنيا ، وأنشأ يعيش عيشة الفيلسوف . غير أن «طيبروس» إمبراطور الرومان حينئذ ، كان قد حظر على الناس ممارسة الشعائر الأجنبية . وخاف والد «سنكا» على ابنه مغبة الاندماج في زمرة أهل تلك الشعائر ، فألح عليه أن يترك الفلسفة ، وأن ينصرف إلى الخطابة والكتابة . ونجح سنكا في المحاماة وطار صيته ؛ فحنق عليه لذلك «قاليغولا»^(١) - وكان طاغية رومة

(١) «قاليغولا» إمبراطور روماني ، حكم رومة من سنة ٣٧ إلى سنة ٤١ ميلادية: بلغ من فرط قسوته - فيما يُسروى - أن تمنى أن يصبح الشعب الروماني كله رأساً واحداً ، ليتيسر له أن يقطعه مرة واحدة . وبلغ من سفه رأيه أن نصب حصاناً له قنصلاً على الرومان .

حينذاك — وأمر بقتله ، لولا أن نجا « سنكا » من الهلاك بفضل امرأة
 سمعت له عند ذلك الطاغية ، فمعا عنه . وتنحى « سنكا » عن الخطابة
 والحمامة ، وعاد إلى الاشغفال بالفلسفة التي استولت على لبه . وفي ذلك الحين
 تحمص « سنكا » لتعاليم « ديمتريوس » الكلبي ، وشرع يرشد طائفة من
 الشبان المستنيرين وعلى راسهم تلميذه « لوقليوس » . ولكن « مسالينا »
 المشهورة بالهتك والخلاعة لم تكن تميل إلى سنكا ، فآهمته بالزناح « يوليا »
 ابنة « غرمانيقوس »^(١) ، وحكم على « سنكا » بالنفي في « قرسيقا » سنة
 ٤١ بعد الميلاد ، فكتب إذذاك رسالة المواساة إلى مارقيا و « رسالة في
 الغضب » . وبقي الفيلسوف في منفاه ٨ سنوات ، وحيداً محروماً من كل
 شيء إلا من عون الفلسفة : فالحكيم لا يضام ولا يهان . . ولما قتلت
 مسالينا سمح لسنكا بالعودة إلى رومة ، وقلد منصب « بريطور »^(٢) ، وعُهد
 إليه بتربية « نيرون » الطاغية المشهور ، وكان عمره إحدى عشرة سنة .
 وحدث من فظائع نيرون ما هو مشهور من تقتيل وتشريد . وكتب
 « سنكا » لنيرون كتاباً سماه « الرحمة » . لكننا لا ندرى ما كان من أثر
 الفيلسوف في تخفيف سورة الطاغية ، مع أن سنكا كان أستاذه وناصحه
 المقرب إليه . وفكّر « سنكا » آخر الأمر في أن يعتزل الحياة العامة ،
 وأراد النزول عن جميع أملاكه ، فأبى عليه ذلك « نيرون » . وأتاهم
 الفيلسوف بالاشتراك في مؤامرة سياسية ، وحكم عليه بالإعدام . وأذن له
 « نيرون » أن ينتحر ، على عادة الرومان في ذلك الحين . ورغبت زوجة

(١) Tacite, *Annales*, XIII, 24.

(٢) « البريتور » قاض كبير عند الرومان يشغل ثاني مناصب الجمهورية ، مهمته
 القيام على العدالة والتشريع .

الفيلسوف أن تموت معه ، واجتمع أصدقاؤها : وقطع سنكا شربانا من شرايين جسمه ، وكذلك فعلت زوجته . وشرع « سنكا » يلقي خطبة من أبلغ خطبه على جمع من رفاقه ، والدم يسيل من جراحه ، حتى مات . أما امرأة الفيلسوف فعولجت بأمر الإمبراطور حتى شفيت من جراحها^(١) .

لم يبق من مؤلفات سنكا إلا القليل : منها عشر روايات تراجمية ، ورسالة مواساة إلى أمه ، وأخرى إلى « مارقيا » ، وثالثة إلى « بوليب » . ووصل من مؤلفاته : « الغضب » ، « والسعادة » « وقصر الحياة » و « ثبات الحكيم » و « اطمئنان النفس » و « العزلة » و « العناية » و « الرحمة » و « الإحسان » و « مباحث طبيعية » ومائة وأربع وعشرون رسالة إلى صديقه « لوقليوس » .

٣ — منهج سنكا :

كان سنكا من الهداة الناصحين . آثر في بث تعاليمه منهجاً شخصياً هو هداية النفوس بالاتصال المباشر بالقليلين . والواقع أن نشأة سنكا ، وثقافته الأرسقراطية ، وعقليته المترفة ، ونفسيته المعقدة ، كل أولئك قد نأى به عن مخاطبة الشعب واكتساب النفوذ والتأثير عليه . ولسنا نجد عند سنكا فصاحة « شيشرون » الإضافية الفضاضة التي تلتبس التأثير ، فسنكا أرسقراطي المزاج ، يحتقر الجماهير ، ويؤثر أن يتحدث إلى مستمع واحد . والذي يمنية أمره هو الفرد لا الجمع من الناس ، ولعله كان يريد أن يجعل من ذلك الفرد ما يسميه « نيتشه » بالإنسان الأعلى .

(١) تجد وصفاً تاماً لوت سنكا في تاريخ « تاسيت المشهور » :
(Tacite, Annales, XV, 63, 64, 97.)

٣ - الدعوة إلى أخلاق الرواق :

أراد سِنِكا أن يلاثم بين فلسفة الرواق وبين مشاربه الخاصة وظروف حياته : فلم يكن له مذهب « مغلق » ، أعنى مذهبا ذا حدود مرسومة ، بل أراد أن يكون مفكرا مستقلا ، أخذ بأراء الرواقين لاقتناعه بها^(١) . وقد تكون رغبته في التوفيق بين الرواقية وبين نزاعه وميوله سببا لكثير من التناقض الذي يؤخذ عليه في كتبه ورسائله .

بسط سِنِكا الكثير من آرائه في رسائله التي بعث بها إلى « لوقليوس » نائب سفلية من قبيل الحكومة الرومانية . وقد كان « لوقليوس » هذا من أتباع مذهب إبيقور . فحاول سِنِكا أن يحب إليه اعتناق مذهب أهل الرواق ، وأن يجتنبه الترف واللين الإبيقوري^(٢) ، وأن يحمله على التخلق بأخلاق رواقية أشد تقشفا وخشونة . ولذلك ترى سِنِكا يستهل رسائله محاولا أن بصرف تلميذه عن الآراء الشائعة بين الجماهير ، نحاحه باعترال المجالس والمنتديات^(٣) . لكن « لوقليوس » يحتمى وراء الحكيم الرواقية التي تحبذ العمل والاشتراك في الحياة العامة ، فيحاول سِنِكا إقناع تلميذه أنه إذا اعتزل الشؤون العامة ، فإنه إن لم يكن متبعاً في ذلك أقوال الرواقين ، فهو متبع مثالهم ناسجاً على منوالهم ، ثم هو بعد هذا لا يزال من أهل المدينة الكبرى ، مدينة العالم ، وهي أحق المدن بالحكيم . وأشد أوقات الحكيم شغلا حين يعالج الشؤون الإلهية والبشرية . فخير للوقليوس إذن أن يحدو حدو أستاذه الذي يحضر للأجيال المقبلة دواء أخلاقيا ناجما ، قد جرب

(١) Sénèque, *Dialogues*, VIII, 3, 1 ; VII, 3, 2.

(٢) كان كلبانيس الرواق يسمى فلسفة إبيقور في اللذة بفلسفة الرخاوة (انيزيس)

(٣) Sénèque, *Lettres*, 14. (Hymne à Zeus)

هو نفسه منفعتته في علاج أمراضه النفسية^(١).

٤ — امتحان الضمير وتكميل النفس :

تناول سنكا أقوال الرواقيين الأقدمين في مذهب الأخلاق ، فأسبغ عليها حياة وإنسانية ومرونة . ومن آرائه التي أسهب في بيانها قوله : إن بذل الجهد من شيم الكرام ، يعني خاصتهم وصفوتهم^(٢) . وإن الشرف الصحيح هو الذي يناله الإنسان بذبل قلبه وعظمة نفسه . وقوله : إنه ينبغي علينا أن نعد الكمال صراعا مستمرا ، وأن نخضع أنفسنا لاختبار باطني دقيق ، فننظر كل مساء كيف أنفقنا ساعات نهارنا . وسنكا يذكرنا أنه لا شيء من أفعالنا بناجٍ من رقابة الضمير الذي يقف لنا بالرصاد ويحكم على ما نفعل ، وأن الآلهة شهود على أفكارنا وخواطرنا ، رقباء على كلامنا وأفعالنا . ثم هو ينصح لنا بالاستعداد للحياة الباقية ، وذلك بأن نضمها أبداً نصب أعيننا . وهو يصرح بأن موتنا سيصدر علينا لا محالة حكماً عاليا لا نقض فيه ولا إبرام ، وأن آخر أيام الحياة أول أيام البقاء . ثم هو يتكلم عن الإعجاب الذي يستولى على نفوسنا حين يتجلى لنا النور الإلهي ، وحين نستشرفه من منبعه عند التأمل ، ويصف حضور الله في نفس الإنسان حضوراً لو انكشف لفاضت له النفس وجداً^(٣) .

٥ — الحكيم :

ويرى سنكا أن البؤس هو امتحان مفيد لرجل الخير ، وأن مثل

Sénèque, *De la Providence*, V, 4. (٢) Sénèque, *Lettres*, 8. (١)

Sénèque, *Lettres*, 41. (٣)

رجل الخير المصاب المبتلى هو مَسْتَلٌ مفيد للناس أجمعين ، وأن الرجل
الفاضل لا يحس بالبوُس بمعناه الصحيح ، وأن الحكيم لا يناله السباب
والشتم ولا ما يسميه الناس بالاهانة : لأن إلقاء البال إلى أمثال هذه
السفاسف من شأن ذوى النفوس الوضيعة . ولا أحد مهما كان مركزه
يستطيع أن يحتقر الحكم : لأن الحكيم إنما يعرف قدر نفسه ، ويسمو بها
عن الغضب وتعكير الخاطر ، وإن شئت فقل إن الحكيم لا يحس شيئاً
من هذه الأمور التى تضطرب بها نفوس الناس^(١) .

٦ - أخلاق انتقائية (إكليكتية) :

مذهب سنكاى الأخلاق مطبوع بطابع الانتقائية « الاكليكتيزم »
أى الملاممة بين النظرات المختلفة . وتلك أهم قواعد تلك الأخلاق :
لننصرف عن شئون الدنيا ، لأنها مثيرة للشهوات . ولكن لننصرف
عنها فى بساطة ومن غير نجيحة ولا إعلان : فإن فضل المجاهد لا يقاس بما
يبدو عليه من مجهّم الملامح وقدارة الأسمال ، ولا بما يتشدد به من
كلمات فى ذم الترف والنعيم : فالطبيعة تنفر من الإسراف .

اهجر الناس هجراً جميلاً ، وانج منهم بقلبك سليماً ونفسك خالصة .
واهجرهم كذلك لتصلح حالك ونحمد شهواتك ، ولكى تموت على الحكمة .
وادرس نفسك وامتنح وجدانك^(٢) ، ولا تلومن إلا نفسك ، ولا تعرضن
بغيرك . فليس من شأن الفلسفة أن توقع الفرقة والقطيعة بين الناس ، بل

Sénèque, *Constantia Sapientis*, X, 3. (١)

Sénèque, *De la Colère*, III, 316. (٢)

مهمتها الكبرى أن توثق بينهم أواصر القرى^(١).

ولقد كان سنكا في إرشاداته ونصائحه يصف العلاج الملائم لحال كل مريض : فهو ينصح مثلاً إلى « لوقايوس » ، حين استقال من منصبه لكي يعنى بصلاح نفسه ، أن يترفق وأن لا يسرف في المجاهدة . وكتابه « قصر الحياة »^(٢) إنما ينصح إلى موظف مسن شديد التعلق بزهو الحياة أن يمتزل المجتمعات وأن يخلو إلى نفسه . وأما كتابه في « اطمئنان النفس »^(٣) فيستحث على العمل شاباً سئم الحياة وتكاليفها . وكان سنكا ، لدقة تحليله في هذا الكتاب الأخير ، قد جرب بنفسه المرض النفسى الذى يشكو منه « سيرنوس » والذى يجعله يتألم آلام « فرتر » في قصة جوته أو آلام « رنيه » في قصة شاتوبريان .

وإليك من الأمثلة ما يدل على مهارة ذلك المرشد الرواقى في إسداء النصيحة : لا ينبغي أن نبكى على الأموات . ولكن ليس من الممكن دائماً أن نمسك الأب دموعه عند فقد ابن عزيز - ليحى العصر الذهبى ، ولتجى الأكرام التى عاش فيها آباؤنا الأولون ! ولكننا لا نستطيع أن نحمل نرباً من الأترياء أو سيداً من السادات على أن يعيش فى برميل ! ولنعتدل ولا نسرف فى الشراب ولكن « كاتون » كان يدعونا أن نفرق فى الخمر همومنا وأشجاننا من حين إلى حين .

٧ — انسانية سنكا :

ولقد خفف سنكا من حدة الأخلاق الرواقية القديمة : فليشد ما نسمعه

(١) Sénèque, *La Brièveté de la Vie*. (٢) Sénèque, *Lettres*, 5.

(٣) Sénèque, *La Tranquillité de l'Ame*.

يتغنى بالرحمة والإخاء ، ويقول : لما كان الناس إخوة فقد وجب عليهم أن يتعاونوا جميعاً على البر وفي السراء والضراء وحين البأس . وهو يرى من الواجب إطعام المسكين ، وانتشال الفریق ، وإغاثة الملهوف ، وهداية الضال . ذلك عنده هو الواجب وإن خالف المؤلف من أخلاق المصري وآرائه^(١) . وسنكا يفضل طيبة القلب ، والإحسان في السر ، على سائر ضروب الإحسان الظاهر . ونجده لذلك يستنكر « ألعاب المدرجات » التي ألفها الرومان^(٢) ، ويتكلم عن الرقيق بنعمة مشبعة بروح العطف والرغبة في إنصاف طبقة من الناس مغلوطة على أمرها^(٣) . وسنكا في هذه الشئون كلها من أكثر من ساعموها في مزج الرواقية المتشددة بنظرات إنسانية رقيقة .

٨ — الفلسفة والمال :

وشواهد ذلك أنه يرى التكالب على جمع المال أمراً ذمياً . ولكنه يقول إن المال إذا جاءنا لم يكن من الحكمة أن ننبذه نبذاً ، بل ربما كان من ضعف الرجل أن يمجز عن احتمال الثروة ، إذ الثروة محنة ينبغي عليه أن يجتازها بكرامة . فإذا صح أننا ينبغي أن نميش على وفاق مع الطبيعة ، أفلا يكون من مخالفة إرادتها أن نوقع بالبدن صنوف العذاب ؟ نعم إن الفلسفة تحض الناس على أن يعيشوا عيش الكفاف . لكن الكفاف لا يتنافى مع قليل من الرشاقة . وجملة القول إننا ينبغي أن نقتنى المال ، على شرط أن لا نتركه يستعبدنا ، وإذا ضاع منا لم تذهب نفوسنا عليه حسرات^(٤) .

(١) Sénèque, *Lettres*, 47, 95, 103. (٢) Sénèque, *Lettres*, 95.

(٤) Sénèque, *Lettres*, 5.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 47.

٩ — سنكا والانتحار :

بقى علينا أن نوجه الأنظار إلى شيء له أهميته في فهم أخلاقيات الرواق . ذلك أن الانتحار لم يكن في نظر الرواقين بالأمر المستنكر ، بل ربما رأوا فيه حلاً لكثير من المصاعب والمشاكل إذا سدت في وجوه الناس أبواب الحيل . فلم يروا بأساً أن يلجأ الإنسان إلى الانتحار : يلجأ إليه الشيخ الهرم إذا أضناه الألم ، والوزير إذا خاف العار ، والسياسي إذا اقترب من الفضيحة . وسواء عند الرواق أن يستقدم الرجل الموت أو يستأخره : إنما الذي يعنيه هو أن يموت الإنسان موتاً حسناً . والموت الحسن هو الذي يعنيه من أن يعيش عيشة قبيحة . فإذا حدثت للفيلسوف شنائع تقلق راحته الروحية ، فما عليه إلا أن يحرر نفسه منها . أما سنكا فهو وإن كان يقر هذا الموقف الرواقى بإزاء الانتحار إلا أنه يرى مع ذلك أنه لا يجوز للمريض أن ينتحر تخفيفاً لآلامه ، مادام المرض لم ينل عقله ونفسه بسوء^(١) . وكذلك يستنكر سنكا الانتحار إذا صدر من أولئك الضعفاء ذوى المزاج الكئيب الحزين ، أولئك الذين يستقبلون الحياة على مضض ، ويفارقونها تبعاً لهواهم النقبض^(٢) . ويستنكره إذا ساقته إلى الإنسان نزوة نفسية طارئة أو بدعة أدبية عابرة^(٣) . ولكن الانتحار عنده مباح ، بل مرغوب فيه ، إذا كان آخر معقل لحرية الفرد ، فالتمس الرجل الحر منه جنة تقيه رزايا الحياة ، وتبأى بكرامته عن أن يمسخها عسف الطغاة المستبدين .

١٠ — ميتافيزيقا قلقه :

ولم يحاول سنكا حل المشاكل الميتافيزيقية التي شغلت بال المدارس الفلسفية اليونانية على اختلافها ، بل ظل يروح ويغدو بين الحلول المتباينة

Sénèque, *Lettres*, 24. (٢)

Sénèque *Lettres*, 58. (١)

Sénèque, *Lettres*, 24. (٣)

لم يقطع فيها برأى : فلنسا ندرى مثلاً إذا كان سنكا يرى أن الله شخص مستقل عن الكون — كما هو الحال عند أرسطو — أم أن الله والكون أمر واحد ، كما رأى أهل الرواق الأولون . ولنسا نعرف على التحقيق إذا كان العالم عنده يحكمه « القدر » المحتوم أو تسهر عليه عناية مدبرة ، ولا إذا كانت الروح — كما يرى أفلاطون — من فيض الله وإلى الله تعود^(١) ، أم هي كما يقول الرواقيون تقنى بفناء الجسد^(٢) .

والحقيقة أن سنكا لا يرى لهذه الأمور أهمية عظيمة . ذلك أنه كغيره من فلاسفة الرواق في رومه لا يتمثل العلم الحقيقى إلا ما كان متجهاً إلى الأخلاق . من أجل هذا نراه يمدّ الميْتافيزيقا منفصلة عن الأخلاق جدلاً باطلاً ، ومضيفةً للعمر فيما لا يستحق أن يُلتفت إليه . وبمقدار ما نجد سنكا يمتدح سقراط لمكافحته السفسطائيين ، نجده يعيب على زينون غرابة بعض مباحثه ومجادلاته وتعريفاته وتقسياته ، ويراها وأشباهاها أموراً تافهة . وإذا كان سنكا نفسه قد عمد في بعض الأحيان إلى شيء من هذا القبيل ، فذلك لأنه لم يُرد أن يخيب فيه ظنَّ بعض تلاميذه أمثال « لوقليوس » ممن يسوغ عندهم هذا النوع من البحث ، أو لأنه أراد أن يُبرهن على أنه يستطيع أن ينازل أهل الجدل والمناظرة بأسلحتهم . ولكننا نراه يتحسّن الفرص للعودة إلى بحث الأخلاق ما استطاع إلى ذلك سبيلاً .

ومهما يكن من تردد سنكا في المسائل الميْتافيزيقية ، فلا شك أنه كان يشعر شعوراً قوياً بضرورة العلاقة بينها وبين غريزة الأخلاق عند الإنسان^(٣) ، ويرى أن تلك الغريزة الأخلاقية لن تجد مقنعا ولا شفاء إلا إذا سيطرت الروح على المادة ، وتزعت النفوس إلى الله .

Sénèque *Consolation à Polybe*, 9. (٢) Sénèque, *Lettres*, 57, 102. (١)

Sénèque, *Lettres*, 41, 4, 5. (٣)

الفصل الثاني

رواية إبيكتيتوس

١ - حياة إبيكتيتوس :

يمكن أن يقال عن « إبيكتيتوس » ما قاله اليونان عن « زينون » : إن حياته كانت صورة صادقة لفلسفته . ولد حوالي سنة ٥٠ بعد الميلاد في « هيرابوليس » من أعمال « أفروجيا » (بآسيا الصغرى) ^(١) . وأرسل إلى رومة وهناك أصبح عبداً لرجل اسمه « أبافروديت » ^(٢) . ومن هذا اشتق اسم « إبيكتيتوس » - ومعناه « العبد » باليونانية - ومنذ ذلك الحين أطلق ذلك اللقب عليه .

واتصل إبيكتيتوس بالفيلسوف « ميزونيوس روفوس » - وهو من الشخصيات البارزة ذات الطرافة في ذلك العصر ^(٣) - فشغف بالفلسفة شغفاً عظيماً . قال « إبيكتيتوس » : « لما كان « روفوس » يريد أن يبلوني كان يقول لي : « سيصيبك من سيدك كيت وكيت » فكنت أحييه :

(١) « أفروجيا » هو الاسم الوارد في كتب العرب القديمة للبلاد المشهورة في آسيا الصغرى باسم « phrygie » (راجع : أحمد زكي باشا : « قاموس الجغرافيا القديمة » . بولاق ١٨٩٩ ص ١٢ ، ١٨ ، ٣٤) .

(٢) كان من خلاء « نرون » الطاغية . وإبيكتيتوس يتحدث عنه بمبارات ملؤها الاحتقار : (Epictète, *Entretiens*, I, 19) .

(٣) انظر : Vernon Arnoid, *Roman Stoicism*, p. 116 sqq. .

« لا شيء يصيبني إلا ما كتب الله لي ». فكان يقول : « وماذا أطلب لك من سيدك إذا كنت أجد عندك أشياء كهذه ؟ » قلت : « حق إن ما في مقدور المرء أن يجده ويستخلصه من نفسه من الحق أن يتقبله من غيره » (١).

ويتبين من هذا كيف استطاع إبكتيتوس منذ البداية أن يحقق ، في حياته ، الفلسفة التي يذكرها له تلميذه « أريانوس » في « المختصر » : وهي أن يدرك المرء الخير أولاً بنوع من الحدس الفطري ، ثم يسي إلى فعل ذلك الخير وتحقيقه . وبعد ذلك يعتمد إلى الاستدلال ليبين لم كان الخير خيراً . والفلسفة التي تعلمها إبكتيتوس وسط العبودية والبؤس هي تحرير النفس تحريراً أخلاقياً . أثر عنه أنه قال : « لا تقل إنني مشتغل بالفلسفة : فهذا ادعاء وكبر ، بل قل إنني مشتغل بتحرير نفسي » .

ولقد تحرر إبكتيتوس من ناحية الأخلاق قبل أن يتحرر في نظر القانون المدني . ولما أعتقه « البريتور » ، وأصبح مواطناً حراً ، عاش في رومة في منزل صغير متهدم لم يكن له باب ، وكل ما كان فيه من الأثاث مائدة وحصير ومصباح من الحديد ، وقد سرق المصباح فاستماض عنه بمصباح من الطين (٢) . وعاش إبكتيتوس عيش البساطة ، وحيداً من غير أسرة ، إلى أن وجد يوماً طفلاً متروكاً ، وأراد أن يعوله ، فاستخدم امرأة فقيرة للعناية بالطفل .

ولقد كانت غاية حياته الانصراف إلى الفلسفة بقلبه وعقله وروحه ، ثم الانتهاض لتعليم الناس إياها . ولقد وصف إبكتيتوس ما لقيه من الأذى حين نهض لدعوة الرومانيين ، على نحو ما فعل سقراط مع الأثينيين ، وحين

(١) . Epictète, *Entretiens*, I, 9. (٢) . Epictète, *Entretiens*, I, 18

حاول أن يبين لهم جهلهم بالخير الصحيح ، وكيف أن الرومان - وكانوا أشد غلظة وقسوة من معاصري سقراط - تلقوا كلامه بالسباب والضرب (١) . وأخيراً أتولى الأمبراطور « دومتيانوس » ، فأصدر أمره بإخراج الفلاسفة من إيطاليا حوالى سنة ٩١ م ، فهاجر إبكتيتوس من رومة ، عالماً بأن الإنسان يجد أينما ذهب شيتين لا يتغيران : « العالم الذى يستحق الإعجاب . والله الذى يستحق الحمد والثناء » ، واستقر المقام به فى « نيقوبوليس » ببلاد اليونان ، وفتح بها مدرسة كانت تغد إليها الشيبية الأرسقراطية الرومانية أفواجا ، للاستماع إلى دروس العبد الفيلسوف الذى علا شأنه لدى رجال البلاط فى رومة ، حتى أن الناس كانوا يقصدونه للشفاعة والواسطة . وعرف إبكتيتوس المجد دون أن يسمى إليه ، بل لقد قيل إنه حاول أن يباعد بين اسمه وبين الصيت وبقاء الذكر بعد وفاته .

وكان إبكتيتوس آية فى الصبر واحتمال المكاره : يروى عنه أنه حينما كان عبداً لأبافروديت ، أراد سيده أن يلهو صرة ، فلوى ساقه بأآلة من آلات التعذيب ، فقال له إبكتيتوس : « إنك ستكسر رجلى ! ولكن سيده أخذ يعمى فى ليثها ، وإبكتيتوس صابر ، إلى أن انكسرت ساقه ، فلم يزد إبكتيتوس على أن قال : « ألم أقل لك إنك ستكسر رجلى ؟ » (٢) .

كان إبكتيتوس إذن رواقياً فى حياته كما كان رواقياً فى أقواله ودروسه . ولم يدون إبكتيتوس بنفسه آراءه الفلسفية . ولكن تلميذه أريانوس (٣)

(١) Epictète, *Entretiens*, II, 12, 17, à 25

(٢) Epictète, *Entretiens*, I, 12, 19

(٣) ولد « أريانوس » فى « نيقوميديا » من أعمال « بيشنيا » ، وكان من قواد الجيش الرومانى وحاكماً على « كبدوكية » ، وهو مؤلف لكتاب كبير فى « تاريخ الإسكندر » . انظر : Vernon VrnoId, *Roman Stoicism*, p. 121

أراد أن يحفظ الأجيال ذكرى الأستاذ ، فنشر بعد وفاته بقليل ، كتابا سماه « محادثات إبكتيتوس » جمع فيه طرفا من أقوال الأستاذ كما قيدها عند سماعها ، ونشر الكتاب في ثمانية أبواب ، لم يبق منها إلا أربعة الأبواب الأولى من الكتاب . وكتب « أريانوس » أيضا كتابا في إثني عشر بابا عن « حياة إبكتيتوس وموته » ، ولكن الكتاب ضاع كله . ونشر التلميذ كتابا ثالثا اسمه « المختصر » أو « المحصل » أجمل فيه فلسفة الأستاذ العلمية إجمالاً قوياً ، ولكنه لا يفنى عن قراءة « المحادثات » لتعرف شخصية الفيلسوف وسمو تعاليمه .

٢ — الإخلاص لفلسفة الرواق :

كان إبكتيتوس يكثر في دروسه من ذكر سقراط وديوجانس الكلبي ، وكان يجعل من حياة ذينك الفيلسوفين مثالا يحتذى . ولم يكن من شأن رجل مثل إبكتيتوس ، خبر بنفسه جميع ضروب الحرمان وعرف شظف العيش ، أن يتسامح في تطبيق المبادئ الرواقية أو أن يشفق على نفسه مما في أخلاقياتها من شدة وصرامة . بل لقد أخلص هذا الفيلسوف للرواق ولم يحد عنه ، ومارس تعاليم المدرسة حتى آخر رمق من حياته . على أن إبكتيتوس ، وإن كان أعاد إلى الرواقية شيئا مما كان لها في العصر القديم من صلابة ، عرف مع ذلك كيف يلائم بينها وبين الطبع الروماني وحاجات العصر . من أجل هذا نراه قد أعرض عن الكلام في الطبيعيات : لأن النظريات الطبيعية مما لا يسعنا إدراكه والإلمام به ، فوق أنها لا فائدة منها ، كما قال سقراط من قبل . وليست غاية الفلسفة عند إبكتيتوس هي البحث عن العلل الأولى ، بل غايتها إصلاح الأخلاق وتركيبه الأرواح ، التي هي ، في نظره ، قيس من نور الله . ثم إن في فلسفة إبكتيتوس مثالا حيا

تتجلى فيه روح الرواقية الرومانية ، من حيث ميل الفلاسفة الرومان إلى الخطرات الأخلاقية ، القصيرة القوية ، التي كان المرشدون والمعلمون ينصحون تلاميذهم بحفظها والمداومة على التفكير فيها .

٣ — الحرية :

والفكرة الكبرى التي تسود فلسفة إبيكتيتوس هي فكرة الحرية التي أغفلتها الفلسفة القديمة ، ويراها إبيكتيتوس أجمل الخيرات وأوفر النعم التي نصيبها في هذه الدنيا^(١) . والحرية عنده هي أن يتصرف الإنسان في أفكاره وإرادته بحيث لا يمكن قهره على غير ما يريد . وإذن فهي حرية النفس التي تعرف كيف تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها .

وإذا أراد الإنسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه ، وفقاً للمبدأ السقراطي ، أن يعرف نفسه^(٢) . عند ذلك يتبين أولاً أنه مستعبد لأشياء كثيرة : فهو عبد لجسده ، عبد للمال ، عبد للجاه والسلطان . فإذا التمس الإنسان الحرية الصحيحة فليبحث عنها لا في الأشياء الخارجية ، ولا في جسده ، ولا في ماله ، ولا في جاهه : لأن في ذلك كله رقاً أخلاقياً وبلاء عظيماً ، بل إنه واجدها في نفسه وفي شيء مستقل الاستقلال كله : وهو قدرته على الحكم والإرادة . ولا شيء من الخارج يستطيع أن ينال حرية النفس بسوء^(٣) . سأل الفيلسوف تلميذه : أهناك شيء هو ملك لك ؟ قال التلميذ : لا أدري . قال الفيلسوف أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما ليس بصدق ؟ قال : لا . قال : أيستطيع أحد أن يكرهك على إرادة

. *Entretiens*, I, 18, 17 (٢)

. Epictète, *Entretiens*, IV, 1, 1 (١)

. *Entretiens*, I, 17, 21 (٣)

ما لا تريد؟ قال: يستطيع ذلك إذا هددني بالموت أو بالحبس. قال: فإذا لم تبال أنت بالموت أو بالحبس، أيستطيع إكراهك بمثل ذلك الوعيد؟ قال: لا. قال: أوليس في قدرتك أن تحتقر الموت؟ قال: بلى. قال: فأنت حر حينئذ...» (١).

فخرية النفس تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء. «ومذا الذي يستطيع أن يتغلب على إرادتنا نفسها؟». بل أكثر من هذا، إن حريتنا تفلت من سلطان الله نفسه: فالله الذي منحنا الحرية محال أن يسلبنا إياها. والمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية. وإذن ففي الحرية يجد الإنسان مستنده الذي يطمئن إليه. قال إبكتيتوس: «لو كنا واهمين إذ نصدق كلام أسانذتنا بأننا لا نملك إلا حريتنا، وأنه لا شيء غيرها يهمننا، إذن لكنت أول المرحين بذلك الوهم» (٢).

٤ — ما في قدرتنا وما ليس في قدرتنا:

ذلك هو معنى الحرية عند إبكتيتوس. والعمدة في تلك الحرية الإنسانية هو أن يفرق الرجل بين نوعين من الأشياء: أشياء تتعلق بقدرتنا واختيارنا، وأشياء لا تتعلق باختيارنا ولا قدرة لنا عليها. فما لا يتعلق بقدرتنا: أبداننا وأموالنا وجاهنا ومناصبنا وما إليها. وما يتعلق بقدرتنا: أفكارنا وعواطفنا وإرادتنا وأفعالنا، وبالجملة ضميرنا، إذ نستطيع أن نوجهه كما نشاء. وأصح ما يستعمل الإنسان فيه حريته هو أن يستعمل تصورات وآراءه استعمالاً حسناً، وبعبارة أخرى أن يتخذ في حياته أحكاماً موافقة لطبيعة الأشياء. ومن شأن هذه الأحكام أن ترشد الإنسان إلى أن حصول الأشياء أمر

. Epictète, *Entretiens*, I, 4, 27 (٢) . *Entretiens*, IV, 1, 68 (١)

ضروري ، وأن يجعله يدعن لحدوثها ويقبلها كما هي ، وكما أوجدها مصرّفها
الأعظم ، دون أن يطمع الإنسان في تغييرها أو جعلها ملائمة لرغباته ،
ودون أن يناله منها كدر أو ابتئاس : « فإن ما يحدث للناس من اضطراب
ليس من جرّاء الأشياء ، بل من جرّاء أحكامهم على الأشياء »^(١) .

فنحن نرى إبكتيتوس يصرح من جهة بحرية الإنسان واختياره .
ممتقداً أن حريته هذه نعمة من نعم الله لا يمكن أن يسلبنا إياها ، ومن جهة
أخرى يستسلم لسانون العناية الإلهية استسلام إذعان ومحبة . وكلا هذين
الموضوعين عالجهما إبكتيتوس ، داعياً خاصاً في يقين متأجج وحماسة متدفقة
ومنطق وثاب مانوس .

٥ — الأشياء الخارجية متساوية القيمة :

ويبدو ها هنا وجه من أطرف وجوه المذهب الرواقى : وهو أن الأشياء
الخارجية بذاتها متساوية القيمة ، أعنى ليست خيراً ولا شراً ، إنما الخير
والشر في إرادتنا^(٢) . فإرادتنا وحدها تستطيع بإقرارها أو رفضها أن تعطى
للأشياء قيمها ، وأن تجعل بعضها يستحق أن يُفضّل على غيره وبعضها
يستحق أن يُتجنّب . . إننا نتقبل من الأشياء الخارجية أفكارنا ومعانيها
ولكن الأشياء تتقبل منا صفاتها : فاللذة الحسية مثلاً إذا أخذتها على حدة
كانت شيئاً «متساوياً» ، وكذلك الألم . لكننى إذا استعملت اللذة استعمالاً
ملائماً لحريتي وللعقل أصبحت اللذة خيراً . وكذلك إذا استعملت الألم استعمالاً
حسناً أصبح الألم خيراً . وعلى هذا النحو « تستخلص الإرادة الخير من كل

. Epictète, *Manuel*, I, 1, 2; V; VI, VIII, XIV (١)

. Epictète, *Entretiens*, 11, 16 (٢)

أمر». ووظيفة الأشياء أن تمدنا بتصوراتنا ، ومهمتنا نحن أن نستعمل هذه التصورات^(١). والصور الحسية الآتية من خارج هي المادة التي نطبعها بطابع إرادتنا الحسنة أو السيئة : وذلك الطابع هو الذي يجعل للأشياء قيمة^(٢).

٦ - الإرادة والخير :

فالإرادة إذن تحمل في ذاتها كل خير وكل شر . ولما كانت الأشياء الخارجية « متساوية » فالأفعال الخارجية ليست في ذاتها حسنة ولا قبيحة إذا فصلناها عن الإرادة العاقلة التي تحدثها . وليس معنى هذا أن كل شيء خير ، وإنما « الخير » هو ما يفعله المرء مع حسن النية ، والشر ما يفعله مع سوء النية^(٣).

وإذن فالعقل والإرادة عند إبيكتيتوس أمران متميزان من الأشياء التي يؤثران فيها . وأفعالنا ينبغي أن لا يحكم عليها بحسب نتائجها ، سارة كانت أو مؤلمة ، بل بحسب النية التي تصاحبها . والحاكم على الإنسان بالإدانة أو بالبراءة هو الضمير .

٧ - الخلو من الرغبات :

وإذ كان الشر لا وجود له في الأشياء ، فرده إلى شكلين من أشكال نشاطنا النفسي : وهما الرغبة والنفور . فرغبتنا في الأشياء الخارجية أو نفورنا منها علة لما نمانيه من آلام ، وما يحيق بنا من استعباد . ولو كنا لا نرغب

Entretiens, IV, 5 (٢)

Manuel, VI (١)

Entretiens, IV, 8 (٣)

ولا نفر إلا مما يكون في مقدورنا اكتسابه أو تجنبه ، لكأن حريقنا بمنجاة من كل مكروه .

وإذن فالسألة الكبرى في الأخلاق عند إبكتيتوس ، هي أن نقضى في نفوسنا على كل رغبة . ومن أراد أن يسلك سبيل الحكمة فعليه أولاً أن يتنزع من نفسه كل انفعال مما ينشأ عن الرغبات والخاوف ، وأن يعود إلى حال الهدوء والاطمئنان لا يكدر صفوه شيء .

ومن أجل هذه النظرة العقلية يريد إبكتيتوس أن يكبت العواطف الطبيعية . وهو يذهب في ذلك إلى وجوب حبس الدموع وإمساك العبرات عند فقد الزوجة أو الإبن أو الصديق . وإذا كان إبكتيتوس يدعو أحياناً إلى مشاطرة آلام الآخرين ، فهو يصرح بأن تلك المشاطرة ينبغي أن تكون موقوفة على الأقوال والمظاهر ، وأن لا تصدر من أعماق النفوس : إذ لا شيء عنده ينبغي أن يمس صفاء العقل وهدوء النفس اللازمين لكي يبقى الحكيم مكرماً بعيداً عن الأهواء والانفعالات^(١) .

٨ — أداء الواجبات :

تلك حقاً قسوة ظاهرة وأنانية مستترة . ولكنها لم تكن لتمحو عند إبكتيتوس مكان العواطف من علاقات الناس في المجتمع : إذ تراه يصرح بأننا « لا ينبغي أن نكون كالتماثيل مجردين من الإحساس ، بل ينبغي أن نؤدى واجباتنا الطبيعية وما تفرضه علينا التكاليف الاجتماعية باعتبارنا متدينين ، أو أبناء ، أو إخوة ، أو آباء ، أو مواطنين »^(٢) .

وإبكتيتوس ، فضلاً عن هذا ، يحض الفيلسوف على أن يسلك مسلك

. *Entretiens*, III, 2 (٢)

. *Manuel*, XVI (١)

الطبيب الحذر الودود الذي لا يألو جهداً في معالجة مرضاه ، ويدعوه إلى أن يعامل بالحسنى والإنصاف جميع الناس ، عبيداً كانوا أو أحراراً : إذ العبيد هم مثلنا جميعاً أبناء الله .

وإذن فإذا اتسأنا أيقنع الحكيم بذلك الاطمئنان الذي يحققه في نفسه ؟ كان الجواب أن الإبيقورى ربما قنع به . لكن الرواق لا يعده إلا بمثابة المرحلة الأولى من مراحل التقدم ، وإذا كان الحكيم الرواق قد ألتقى في نفسه كل انفعال ، فذلك لسي يخلى المكان لفعل الإرادة . ثم إن الشعور بالواجب والرغبة في عمل اللائق يدعوان الحكيم إلى أن يجتاز مرحلة « الراحة » والاطمئنان إلى مرحلة العمل والنشاط . والرواق غير مدفوع في عمله برغبة ولا نفور — لأنه انتزعهما من قبل من نفسه كما علمنا — وإنما يحل الإرادة عنده محل الرغبة (١) .

٩ — الصبر :

ويمكن أن تلخص فلسفة إبكتيتوس في عبارته المشهورة : « احتمل وترهد » ، معنى بذلك أن يدعو الإنسان إلى احتمال الأذى والصبر على المصيبة وعلى جميع ما يكدر الخاطر ويقلق البال ، ثم الصبر عما فأتنا ، والزهد في الأشياء التي تخرج عن مقدورنا . وجملة ذلك في كلمتين : « الصبر على الأشياء والصبر عنها » .

١٠ — القربى بين الله والإنسان :

ويحلو لإبكتيتوس أن يتحدث عن الأواصر الوثقى التي تربط بين الله

والناس^(١). وهو يفضل تلك القرابة على الفكرة المجردة الذاهبة إلى اشتراك الناس في العقل، ثم هو يجعلها مبدأ لفكرة عظمة النفس، وأفكرة الإخاء بين بني الإنسان.

على أن قوة الشعور الديني عند إبيكتيتوس قد تطنى أحياناً على مذهب وحدة الوجود الذي عهدناه عند الرواقين الأقدمين. وهذا الشعور يغير علاقة الإنسان بالله ويجعلها علاقة اتصال وقرابة، قائمة على الإجلال والحمد والإذعان والمحبة. يقول الفيلسوف: لتتوكل على الله، ونحن واصلون في رحلة الحياة إلى مقرنا بأمان. ولتتعلم أن يزيد ما أراد الله، وأن لا يزيد ما لا يريد: ولتتنق فتنة المصائب: فإن أراد الله أن يسترد ما منح، فلنكن له حامدين ولفضله شاكرين^(٢).

قد نرى مما ذكرنا أن إبيكتيتوس قد ينطبق عليه قول رسكالا: «إنه رجل يعرف نواحي العظمة عند الإنسان ولا يعرف عنده ضعفاً!».

١١ — الشعور الديني :

عرفنا أن الرواقين قد جمعوا بين نظرة تعدد الآلهة على ما كان معهوداً في آراء الجمهور اليوناني القديم، وبين مذهب الرواقية الخاص في وحدة الوجود، فقالوا: إن الآلهة هي في مجموع الطبيعة مظاهر مختلفة لإله واحد. وعلى هذا النحو ظل الرواقيون يستعملون لفظ «الآلهة» بالجمع، ولم يحذفوه من لغتهم ولا من مذهبهم. لكن إبيكتيتوس — كما رأينا — إنما يتحدث عن «الله» أكثر مما يتحدث عن «الآلهة». وإن شئنا بياناً على ذلك

(١) Extraits des *Entretiens*, (éd. Guyau, p. 72)

(٢) *Manuel*, VIII, etc

فلنستمع إليه بقول : « إذ كنتم أيها الناس جمهوراً بليداً أعمى ، أفلا يحق أن يقوم من بينكم رجل يغتنى للجميع أنشودة الله ؟ وماذا عساي أنا أن أصنع وأنا رجل مسن أعرج ، إلا أن أغنى وأن أكبر لله ؟ لو كنت عندليباً لقمتم بمهنة العندليب ، لكنني كائن عاقل ، فينبغي أن أقوم مسبحاً لله ، حامداً له أفضله . تلك مهنتي ، وأنا مؤديها ، ولا أتنجى عنها ما حييت . وأنا أهيب بكم جميعاً أن تغنوا معي أنشودة الله ^(١) » .

١ . Epictète, *Entretiens* (Extraits, éd. Guyau p. 79) (١)

الفصل الثالث

رواقية مرقس أوريليوس

١ - حياة مرقس أوريليوس :

ولد في رومة عام ١٢١ ب. م. ومات أبوه وهو صبي ، فكفلاته أمه وقام على تربيته خيرة الأساتذة . ولقد أثنى مرقس أوريليوس في « خواطره » على جميع الذين اشتركوا من قريب أو من بعيد في تربيته وتعليمه . تعلم في صباه البلاغة والآداب والرياضيات والحقوق والفلسفة . وتبناه الأمبراطور « أنطونينوس » بأمر الأمبراطور « ادريانوس » عام ١٣٨ ، فأصبح مرقس أوريليوس من أمراء الرومان . ولما مات « أنطونينوس » عام ١٦١ أصبح مرقس أوريليوس أمبراطوراً على البلاد الرومانية ، وله من العمر أربعون سنة . وكانت أيام حكم الأمبراطور مرقس أوريليوس مملوءة بالاضطرابات والفتن : إذ كانت الدولة الرومانية نفسها مهددة بالغزو ، فاضطر الأمبراطور الفيلسوف إلى تعبئة الجيوش ، وإعداد عدة الحرب ، وقام بنفسه على رأس الجيش الروماني الذي سار لصد هجمات الغزاة الذين قدموا من جهة الدانوب ، واضطر أيضاً إلى أن يبيع ما كان يملك من حلى وجواهر ، ليدفع من ثمنها أجور الجنود ، حتى لا يضطر إلى فرض ضرائب جديدة . وقضى منذ ذلك الحين حياته كلها في جهة الدانوب ، على مقربة من فيينا . ولم يكن يحب الحرب ولكنه اضطر إلى خوض غمارها . نراه في كتاب « الخواطر » يخلو إلى ضميره ويحاسب نفسه ، فيبيدوله أن كل شيء باطل ،

وأن الحرب التي استبسل فيها قليلة الجدوى . قال : « المنكبوت نخور حين يأخذ ذبابة ، وهذا الرجل نخور حين يأخذ أرنباً صغيراً ... وذلك نخور حين يستولى على بلاد الصرامطة ، والجميع من حيث المبدأ لصوص ... » (١)

ومات الأمبراطور الفيلسوف بالطاعون في فيينا عام ١٨٠ ، فكان يوم وفاته — كما قال إرنست رنان — يوماً مشئوماً على الفلسفة وعلى المدنية (٢).

وخلف الفيلسوف بضع رسائل باللغة اللاتينية . ولكنه ترك على الخصوص مجموعة من التأملات الفلسفية اسمها « خواطر » (٣) ، كتبها لنفسه باللغة اليونانية أثناء حملاته الحربية بين سنتي ١٦٦ ، ١٧٤ ، في ساعات الفراغ التي كان يقطنها من حياة مليئة بالمشاغل ليخلو إلى نفسه فيخطبها ويحاسبها . وتعد هذه « الخواطر » من روائع الكتب الإنسانية .

٢ — الرواقية في العصر الأمبراطوري :

كان للرواقية في تاريخ رومة أثر لا يستهان به : ففي إبان الحروب الأهلية التي سبقت قيام الأمبراطورية الرومانية كانت أخلاق الرواق عماد العقائد والفضائل الجمهورية في نفوس الكثيرين . وفي عهد الأمبراطورية أوحث الرواقية إلى أنصارها أن يقاوموا استبداد القياصرة . ولكنها كانت مقاومة أخلاقية قبل أن تكون سياسية ، صامته قبل أن تكون صاخبة : ولئن كانت الرواقية منذ عهد تيبيريوس حتى أوائل عهد الأنطونين قد جرت على أنصارها ألوانا من الأذى والشبهات ، إلا أنها انتهت بأن اقتحمت أبواب القصر الأمبراطوري شيئاً فشيئاً : قبلها الناس باديء

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 10.

(٢) Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde Antique*.

(٣) عنوانها باليونانية (τὰ εἰς ἑαυτὸν) وترجمتها الصحيحة « إلى نفسي »

أي « مذكرات شخصية » .

الأمر كما يقبلون حلية يتحولون بها أو نصيحة تسدى إليهم . ولكنها أدركت
آخر الأمر أكبر ما قدر لها من ظفر : سيطرت على نفس سيد من سادات
العالم الروماني هو الأمبراطور مرقس أوريليوس .
٣ — رواقية إنسانية :

ومرقس أوريليوس آخر ممثلي الرواقية في العصور القديمة . ويلقب
عادة بلقب « الفيلسوف على العرش » . ولقد جعله القدر أمبراطورا
فيلسوفاً ، فلم يفس واجبات الأمبراطور ، كما لم تفارقه لحظة شيمة الفيلسوف .
كان رجلاً بسيط المظهر طيب القلب حسن السريرة . لم يدخر وسماً في
لزوم جانب الحكمة في تفكيره وتصرفاته . وكان يسلم وجهه لإرادة الله .
فلم يقل ما يخالف الحق ولم يفعل ما يناق العادل والستاد .

آثر مرقس أوريليوس الفلسفة على الخطابة ، واختار المذهب الرواق
فاعتقه بصدق وإخلاص . لكن موقفه من الرواقية أدنى إلى موقف
القاضي من موقف المحامي نراه قد رفض الكثير مما اتخذته المدرسة
من القضايا المسالمة . ومن أجل ذلك نجده قد اطرح شطرا كبيرا من تفاصيل
المذهب الرواقى : أغفل منه دراسة المنطق والطبيعيات الرواقية ، بل وشكر
الله إذ أعانه على ذلك الخير^(١) . ولعل في ذلك الموقف عوضاً ومعناً : فإن
مرقس أوريليوس استطاع بهذا أن يبرز من تلك الفلسفة بعض خصائصها
التي استجابت لها قلوب الناس في زمانه ، والتي أصبحت بهذه الثابتة آخر
رسالة بعث بها العالم القديم إلى الأجيال المقبلة .

ولم يكن الأمبراطور في رواقيته متشددًا ولا جافياً ، بل كان في مذهبه
لين ويسر وإنسانية ، وكلاهما خصائص لم تعرفها الرواقية القديمة . وكان

Marc-Aurèle, *Pensées*, I, 17. (١)

يتحاشى ذكر الاصطلاحات الرواقية البحتة ، فكان قوله أيسر على السمع
وفكره أجرى إلى القلوب . ولقد تخلى عن بعض عقائد الرواق التي لم
تكن توافق نظرتة الإنسانية : فلم يرد مثلا أن توضع جميع الذنوب في
مرتبة واحدة ، بل كان يرى أن ارتكاب الخطيئة ابتغاء اللذة أشد من
ارتكابها لدفع ألم أو دفع مضرة . زد على هذا أنك لا تجد في حكمة مرقس
أوريليوس من الثقة والاعتزاز بالنفس ما تستشعره في أقوال الرواقيين
الأقدمين وأعمالهم .

٤ — لا معرفة يقينية :

ونشأ عن موقف مرقس أوريليوس هذا أنه لم يؤيد مازعه الرواقيون
من إمكان المعرفة يقينية ، بل مال إلى تأييد اعتراض المعارضين على الرواقية
القديمية في قولهم بأن الحكيم الذي له المعرفة يقينية غير موجود . قال
مرقس أوريليوس : « كأنما أتق على الأشياء حجاب كثيف حتى بدا لغير
قليل من الفلاسفة أن اليقين شيء لا يدرك ولا ينال . بل إن الرواقيين
أنفسهم يحكمون بأن بلوغ ذلك غير ميسور وأن كل تصديق عقلي عرضة
للخطأ والتغير ، وإلا فأين الرجل المعصوم ؟ »^(١) .

٥ — تغير الأشياء :

يرى مرقس أوريليوس أن لا ثبات لشيء على وجه البسيطة وأن التغير
والتبدل قانون هذا العالم . وهو يشبه الطبيعة بسيل جارف لا تنكاد الأشياء
تظهر وتستقر هنيهة حتى يغمرها فإذا بها قد اختفت في طرفة عين^(٢) .

Ibid, IV, 43. (٢)

Marc-Aurèle, Pensées, V, 10. (١)

وهو يقول : « قف هنيهة ، وانظر إلى الأشياء التي تحدث والتي تنمو كيف تحمّل وكيف تحتفى بسرعة . فالهوة لم تزل فاعزة هنا على مقربة منا ، واللامتناهى ، سواء في الماضي أو في المستقبل لا يفتأ يتربص الدوائر بالأشياء جميعاً يريد ابتلاعها ! أليس بأحمق من يعيش في وسط هذا كله ، ثم يتحدث نفسه أن يزهو وأن يتكبر ويصخب ؟ » (١)

٦ - الاعتقاد بالكوزموس :

ومع ذلك فرقس أوريليوس لم ينته إلى القول بذهب الشك - بل قد اقتنع بالنظرية التي تقول بأن جميع الأشياء في النهاية واحدة ، وأن الإنسان يعيش لافي فوضى وعماء ، بل في عالم مرتب منظم . قال : « الأشياء جميعاً متسلسلة متشابكة ، وكأنما قد ربطت برباط مقدس وثيق . ويمكن أن نقول أن لاشيء هو غريب عن الأشياء الأخرى : لأن جميعها قد رتبت معاً ، وهي تتعاون على تحقيق مافي العالم الواحد من حسن نظام . ذلك أن العالم المؤلف من جميع الأشياء واحد ، والله المنبث في كل مكان ، والسيطر على الجميع واحد ، والمادة والكون واحد ، والقانون واحد ، والعقل الشائع في جميع الموجودات العاقلة واحد ، وكذلك العقيدة واحدة : لأن الحقيقة هي كمال الموجودات التي هي من أسرة واحدة والتي منحت عقلاً واحداً (٢) .

٧ - العناية :

وانتهى اعتقاد مرقس أوريليوس في الكون الواحد المنظم (كوزموس) إلى الاطمئنان إلى العناية الإلهية . وذلك من الناحيتين النظرية والعملية : فمن ناحية النظر لأن نظرية التقاء الذرات بالصدفة لا تنسجم مع الاعتقاد

بالوحدة القصوى للوجود . ومن الناحية العملية لأن الإنسان يجد في الاعتقاد
بالعناية نقطة يبدأ منها عمله ونشاطه في هذه الدنيا . إذ يهيم الإنسان أن
يختار بين أمرين : فإما أن يكون السلطان للصدفة والحظ وإما أن يكون
للعقل والتدبير . ويقول مرقس أوريليوس في هذا : «أسأخظ أنت علي
ما قسم لك من نصيب في الكون ؟ إذن فاذكر أنك مضطر إلى أن تختار :
فإما أن يكون هناك عناية مدبرة وإما ذرات عمياء ... »^(١) .

ويقول أيضا : « واحدة من اثنتين : إما فوضى واختلاط وتشتت ،
وإما وحدة ونظام » وعناية . فعلى الفرض الأول لم أرغب في أن يطول
مقامي بين هذا الحشد المدفوع إلى الصدفة والاختلاط ؟ ولماذا أعنى
نفسى بشيء آخر غير تحول « التراب إلى التراب ؟ »^(٢) وفيه يخالج نفسى
اضطراب ؟ إن التناثر سيصيبني إذن مهما فعلت ! — وعلى الفرض
الثاني أقدم إجلالي ، واقفا ثابتا لا أتزعزع ، متوكلا على من بيده
تصريف الأمور »^(٣)

٨ - تدين مرقس أوريليوس :

بلجأ الإمبراطور الفيلسوف إلى البراهين الرواقية لإثبات وجود الله .
ولكن سرعان ما يبدو أن استمساكه بالدين المقرر لم يكن قائما على حجج
فلسفية ، ويتجلى في بحثه لهذه المسألة شيء من الحماسة وحرارة العقيدة ،
قال : « إذا صح أن الآلهة لانهم بشيء ولا تفكر في شيء — ومثل هذا

Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 3. (١)

Pensées, VI, 10. (٣) cf. Homère, *Iliade*, VII, 99. (٢)

الاعتقاد زيف وضلال — فلنترك إذن الضحايا والصلوات والندور والشعائر الأخرى التي تتمثل بها في أذهاننا حضور الآلهة وقربها من حياتنا» (١) وزي مرقس أوريليوس يغادر الفلسفة ويقيم معتقداته على تجربته الخاصة فيقول: « إلى الذين يسألون: أين رأيت الآلهة حتى تعتقد بوجودهم وتمبدهم مثل ما أنت فاعل؟ أوجه هذا الجواب: أولاً إنهم مشهودون حتى للعيون الجسدية. ثانياً: إنني ما وقع بصري قط على نفسي، ومع ذلك فإنني أجلها واحترمها. وكذلك شأن الآلهة: تشهد تجربتي المعارضة بقدرتهم، فأجزم بوجودهم وأقدم إليهم إجلالي» (٢).

وإجلال مرقس أوريليوس للألوهية ليس يتجلى في الشعائر المشتركة العامة بل هو إجلال فردي اعتاد أن يخلو فيه إلى « المعبود الداخلي» أي إلى نفسه. ومارقس أوريليوس لا يقتصر على عبادة الله وتقواه، والتوكل عليه، والحمد له، وطلب أفضاله ونعمه بالدعاء، بل إنه يرتفع أحياناً إلى الرغبة في التشبه بالله (٣)، ولما كان يشعر شعوراً صوفياً بحضور الله فيه حضوراً حقيقياً: فهو يريد أن يحيا حياة الله، وأن يكون على اتصال وثيق به، وامتداداً نصب عينيه السكّال المثالي الذي يسمى إليه وإن كان لا يستطيع بلوغه في هذه الحياة الدنيا.

٩ — الخلو إلى النفس:

قد تسفر الحياة عن وجه عبوس مكفهر. وطبيعي عند ذلك أن يلتبس المرء ملجأً ومقاماً وادعاً. ولكن أين يجد المرء هذا الملجأ الأمين؟ —

Marc-Aurèle, *Pensées*, VI, 44. (١)

cf. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 138. (٢)

Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 8. (٣)

في النفس . يقول مرقس أوريليوس : « إنهم يبحثون عن أما كن العزلة ويفتشون عن الريف ، ويرتادون الجبال وشواطئ البحار . . . ولكنهم في هذا كله يجاوزون الصواب : إذا شئت أن تجد مكانا منيعا فاطلبه في نفسك التي بين جنبيك ، فليس في العالم موضع أهدأ ولا أبعد عن السآمة مما يجد المرء حين يخلو إلى نفسه . . . »^(١) . ويقول أيضا : « لتعلم أن نفسك منبع الخيرات جميعا : هي منبع لا ينضب على شرط أن تزيد كل يوما تعميقا . »

ولكن مرقس أوريليوس لا يريد بهذا أن ينصرف الناس عن شئون الحياة العاملة ، ولا أن يسترسلوا في أحلام نظرية كلما طاب لهم التحليل الباطني ، بل يرى أنه يجب على الإنسان أن يقبل على العمل وفقا لمطالب العقل .

١٠ — أخلاقيات مرقس أوريليوس :

قرر مرقس أوريليوس أهم مبادئ الرواق من حيث الأخلاق . ولكنه أغفل المقارقات الرواقية المشهورة ، ولم يكلف نفسه مشقة الإدلاء بنظرية مفصلة عن الفضائل والذائل . وإنما الخير الأسمى عنده في الصبر ومتانة الأخلاق . قال : « كن مثل رأس الأرض في البحر : تنكسر عليه الأمواج من غير انقطاع وهو قائم ثابت حتى يفتّر من حوله جيشان الماء . أفتقول : ما أتعس حالي إذ أصابني هذا الأمر ! بل قل بالعكس : ما أسعدني إذ أصابني هذا الأمر ، وما زلت خاليا من الحزن والأسى . لم يحطمني الحاضر ولم يخفني المستقبل . قد ينزل ذلك الخطب بأي إنسان . ولكن ليس كل إنسان بقادر على أن يتحمّله من غير ابتئاس »^(٢)

Pensées, IV, 49. (٢)

Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 3. (١)

ويدعو الأمبراطور الفيلسوف إلى طيبة القلب ، واستقامة الضمير .
ولنستمع إليه يقول : « لتبقى بسيطا ، طيبا ، نقي السريرة ، جادا ، عدوا
للزهو والجاه ، صديقا للعدل والحكمة ، متدينا ، رقيقا ، إنسانيا ، مستمسكا
بأداء الواجب . ولتجاهد نفسك لكي تبقى كما أرايتك الفيلسفة أن تكون .
ولتسبح لله . ولتكن دائما في عون الناس : فالحياة قصيرة ، وثمرتها وجودك
على الأرض أن تصون نفسك مطهرة ، وأن تفعل ما يعود بالخير على
الجماعة » (١)

وبعض الفيلسوف في تسامحه وكرمه ، نازعا دائما إلى فعل الخير لأجل
الخير ، ومن غير أن ينتظر من الناس اعترافا بالجميل . وهو يريد أن يكون
في فعله على حد تعبيره الجميل : « كشجرة الكرم تؤتي ثمرها كل عام ،
ولا تنتظر بمد ذلك إلا حلول الفصل الجديد ، لكي تهدي إلى الناس
عنقودا جديدا » (٢) .

١١ - الاستقلال :

وخير كل موجود وغايته هو أن يؤدي العمل الذي خلق له .
والإنسان إنما خلق بطبيعته عاقلا . فحسبه إذن لكي يصيب خيره ويبلغ
غايته أن يحيا وفقا لطبيعته ، بمعنى وفقا للعقل ؛ ولأجل هذا وجب عليه
أن يحقق استقلاله النفسى مهما كلفه ذلك : وجب عليه أن يصون ذلك
الاستقلال ، سواء أ كان بإزاء غيره من الناس أم بإزاء القيل والقال ،
أم بإزاء الآراء التى منشؤها الخيال أو الأهواء أو الانفعالات أو الرغبات
أو المخاوف ... فإذا بلغ الإنسان ذلك الاستقلال المنشود عاش حرا غير

Pensées, V, 6. (٢)

Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 30. (١)

مقيد ، وعاش من نفسه في حصن حصين : فلا يمسه مكروه ، ولا يستطيع أحد أن يلحق به ضرراً . ولو كان الإنسان لا يتخدد بظواهر الأمور لاتباع سبيل الفطرة التي يهديه العقل إليها . ولكنه يقع غالباً ضحية للأخطاء والأهام : فإذا رأته مثلاً يجري وراء المجد والمال ، فذلك لأنه يظن المجد والمال خيراً ، ولأنه يتوهم أن الوصول إليهما شيء في مقدوره . ومن هنا إصرار مرقس أوريليوس والرواقيين على التفرقة بين الأشياء التي في قدرتنا ، والأشياء التي ليست في قدرتنا : فكل ما هو أجنبي وخارج عنا ليس في مقدورنا ، والذي في مقدورنا هو ملكات نفوسنا ، وعلى الخصوص قدرتنا النفسية على أن نصدق الأفكار التي نحكم بيدها ، وقدرتنا على الرضا والتوقف عن الحكم . وبهذا المعنى يقول مرقس أوريليوس : إن كل شيء إنما هو رأي من الآراء ، وفي مقدورنا أن نرى في الأشياء الرأي الذي نشاء ؛ ويقول أيضاً : « احترم ملكة الرأي : فكل شيء راجع إليها ، وهي كل شيء في الإنسان ! » (١)

فإذا قيل إن قدرة الإنسان محدودة ، وإن كثيراً من التصاعب تعترض طريقه ، فالجواب أن هذا هو السبب في أن الحكيم لا يريد شيئاً أبداً إلا « بتحفظ » ، وعلى شرط أن الشيء المطلوب يكون قريب المنال . فإذا كان صعب المنال ، فالرجل الذي يكون قد تحفظ في طلبه لا يشعر من جراء فشله في بلوغه بأى ألم أو خيبة ظن : لأنه كان يقدر إمكان وقوع الفشل ، وبهذه المثابة لا يعده فشلاً .

١٢ — نظرة عابسة :

ولكن على رغم هذه النظريات الرواقية التي أقرها الأباطور الفيلسوف

Marc-Aurèle, *Pensées*, III, 9. (١)

يستطيع التأمل أن يلمح في ثنايا كتابه آثار الانقباض والعبوس . لقد تعلم مرقس أوريليوس من إبيكتيتوس مبادئ الاستسلام والإذعان ، ولكنه لم ينظر إلى العالم نظرة الفرح والابتهاج التي عهدناها عند أهل العصر السابق ، تلك النظرة التي تجعل الحكيم يشعر بأنه ملك ولو كان عبداً . بل إن الإنسان ليتبين عند قراءة « الخواطر » أن فيلسوفنا ، وإن كان امبراطوراً ، يشعر بعبوديته ، وأنه من رعايا الكون . صحيح أن مرقس أوريليوس لم يرد قط أن يخالف الناموس العام أو يخرج على النظام الكوني ، ولكن يُخيل إلينا أن نعمته الحزينة لا تشعر بأنه كثير الابتهاج بالمساهمة والتعاون الفعال في ذلك العالم . ومن أجل هذا صح قول من قال : إن مرقس أوريليوس يمثل الرواقية حين صبغها اضمحلال رومة بلون قائم^(١) .

١٣ — التأهب للموت :

وتلك النظرة العابسة إلى الحياة تلامم الإذعان الذي يقابل به الفيلسوف فكرة الموت لأنه يراه نهاية لحياة الفردية . ومن هنا اتخذ تفكيره غالب الأمر فكرة الموت مبدأ هادياً في الأخلاق . ولذلك كانت آخر رسالة للفيلسوف الإمبراطور شبيهة برسالة « الفيلسوف العبد » (إبيكتيتوس) في قوله : « اصبر وتزهد » . وفي هذا يقول مرقس أوريليوس : « لا تحقر الموت ، بل رحب به ، لأنه جزء أيضاً من الأشياء التي تريدها الطبيعة » . ويقول : « الرجل الذي أليف التفكير والتمقل لا يجوز من الموت ، ولا يبتئس له ، ولا ينفّر منه ، ولا يزدريه ، بل ينتظره كما ينتظر فعلا من الأفعال

الطبيعية»^(١). ويقول أيضاً: «ما أجل النفس التي تكون مستعدة إذا اقتضى الحال أن تفارق البدن لهاعثها لكي تفي أو تنفأ أو تبقى بعد البدن ! ولكن ليكن ذلك الاستعداد ثمرةً لاعتقاد ، واقتناع ، لا مجرد الرغبة في المعارضة ومخالفة المألوف ، كما يشاهد عند المسيحيين . وليكن استعداداً متمقلاً ، جاداً ، صادقاً ، طبيعياً ، خالياً من الوقفات المصنوعة والأوضاع المسرحية!»^(٢) ويقول: «انتظر باطمئنان إما أن تموت ، وإما أن تنتقل نفسك إلى مكان آخر . وإلى أن تحين الساعة فإذا عسى أن نكون سيرتك ؟ أن تمجد الآلهة وتمحمدهم ، وأن تصنع الخير والمعروف ، وأن تتحمل وتترهد ، وأن تذكر أن جميع ما يقع في حدود الجسم والحياة ليس ملكاً لك ، ولا هو في مقدور إنسان»^(٣).

١٤ — الجامعة الإنسانية :

ولا يغبين عنك أن الناس جميعاً متساوون ، وأن لهم من العقل أنصبة متساوية . وهم من أجل هذا يحبون الاجتماع : ذلك أن الموجودات كلما ارتفعت في المنزلة زاد ائتلافها وانجذابها بعضها إلى بعض . فينبغي إذن على الناس بحسب قانون الطبيعة أن يتحابوا وأن يتواصلوا . وهم مندوبون ، إلى أن يتعاونوا أوثق تعاون في سبيل العمل الشامل والخير العام»^(٤).

ولقد أوصت الرواقية أن يعامل الناس بعضهم بعضاً معاملة الإخوان ، إذ الناس على اختلاف ألوانهم وشعوبهم تجمعهم وحدة العقل والجوهر .

Pensées, XI, 3. (٢)

Pensées, IX, 3. (١)

Pensées, IX, 9 ; *Pensées*, V, 8. (٤)

Pensées, V, 33. (٣)

ولا يدسى مرقس أوريليوس أن بلغت النظر إلى رابطة القربى التي تصل بين كل فرد من أفراد الناس وبين الجنس البشرى عامة . وليس يعدل هذه القرابة ، في نظره ، قرابة الدم ولا قرابة المولد : لأنها قرابة قائمة على شرف الانتساب إلى عقل واحد^(١) . وإذن فواجب التعاون وحسن المعاملة يقتضى الوثام والاتحاد . ولربما امتاز الإنسان بأنه قد يجب حتى من اعتدى عليه^(٢) . على أن الناس إذا كانوا يأتون الشر ويسبثون إلى غيرهم ، فذلك في الحقيقة على الرغم منهم ولأنهم يخطئون : « فبين لهم خطأهم أو احتمال مساءتهم » . هذا ما يقوله مرقس أوريليوس ، وهو فيه على اتفاق مع سقراط ومع الرواقيين .

ولهذا يرى الفيلسوف الإمبراطور أنه إذا أخطأ إنسان فينبغى علينا أن نلتمس له العذرة ، وأن نكون به من الترفقين : « فالرفق فعال قوى الأثر في النفوس على شرط أن يكون بريئاً لا يشوبه عبوس ولا نفاق ... (فإذا أخطأ مخطئاً) فأقبل عليه ، وتحدث إليه في رفق ، من غير إعنات ولا لوم ولا ضغن ولا استهزاء . ولا تكلمه كما تكلم تلميذا في المدرسة ، ولا لكي تشرئب أعناق الحاضرين إعجاباً بك . بل تحدث إليه وكأنه وحده من غير شهود ... »^(٣) .

Pensees, IV, 22. (٢)

Pensées, IX 9 ; XII, 26. (١)

Pensées, XI, 18. (٣)

LIBRARY OF THE
MUSEUM OF NATURAL HISTORY

الباب الرابع

آثار الرواقية في الفكر الفلسفي

الفصل الأول

الرواقية والمسيحية

١ — تمهيد للإنجيل :

إذا رجعنا إلى آراء المسيحيين أنفسهم وجدنا منهم من يرى في المذاهب الرواقية « تمهيداً للإنجيل » ؛ بل لقد ظهر باللغة الألمانية كتاب ذهب فيه صاحبه إلى أبعد من هذا ، فقرر أن « الرواقية أصل المسيحية » وجعل هذه العبارة نفسها عنوان كتابه (١) .

وربما كان هذا الأمر أقل غرابة إذا عرفنا أن أكثر المستنيرين من أفراد الجماعات المسيحية التي عاشت إبان القرن الثاني للميلاد ، كانوا قد نشأوا على مبادئ رواقية ، فلما اعتنقوا الدين الجديد وأرادوا أن يذيعوا في الناس رسالته ، أخذوا على عاتقهم أن يقيموا من عقائده بناء يستطيع — في نظرهم — أن يثبت على عواصف النقد الجائحة . فما وافى القرن الثالث الميلادي حتى كانت المذاهب المسيحية على اختلاف صورها تعتنق تعاليم الرواقية وتلتهمها التهاماً (٢) .

H. A. Winckler, *Der Stoicismus eine Wurzel des Christenthums*, 1878. (١)

Hastings, *Encyclop. of Religion and Ethics*, art. "Stoicism", : راجع (٢)

by Vernon Arnold.

٢ - رسائل بولس :

ومن المشهور لدى الباحثين في الإلهيات المسيحية أن رسائل « بولس الرسول » ، هي في لهجتها ومضمونها قريبة الشبه برسائل « سنكا » ، ومقالات « إبيكتيتوس »^(١) . وتعليل ذلك ما هو معلوم من نشأة بولس الرسول ببلاد « طرسوس » في وسط قد شاعت فيه الأفكار الرواقية .

٣ - الأخلاقيات الرواقية والمسيحية :

ولعل ما يميز المسيحية كذهب يرمي الى غاية هو ذلك الطابع الأخلاقي الذي يقترب من نزعات المذهب الرواقي في مواضع كثيرة^(٢) .

وأول ما نلاحظ من هذا القبيل أن المسيحية - كالرواقية - جامعية ، أعني أنها لا تعرف إلا فضيلة واحدة يشترك فيها جميع الموجودات العاقلة ، وتدعو إلى محبة البشر عامة ، من غير نظر إلى ما يفرق عادة بين أفراد الإنسانية من جنس أو لغة أو دين ... فالمسيحية تقول مثلاً : « لا يهودي ولا يوناني ، لا عبد ولا حر ، لا ذكر ولا أنثى - كلكم واحد في يسوع المسيح »^(٣) .

والأمثلة كثيرة على الآثار الرواقية في الأخلاق المسيحية : فبولس

(١) راجع مثلاً : « رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنتوس » . الأصحاح التاسع س ٧ . وقارنها بمقالات أبكتيتوس 81 ، 24 ، III ، 12 ، 2 ، II ، 2 . *Dissertations* ،

(٢) فارن . *Revue des Deux-Mondes* ، Mars 1845 .

(٣) « رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية » . الأصحاح الرابع س ٢٨ .

الرسول مثلاً يرى رأى الرواقيين في عدم الاكتراث بما يحيط بالإنسان من ظروف خارجية ، إذ لا دخل لها عنده في نجاة الإنسان وسلامة روجه^(١) . ولقد قال المسيح عليه السلام في هذا ما معناه : لا تبالوا بصولة الملوك في الإفصاح بالحق بين أيديهم ، فليسوا يملكون منكم غير البدن ، وأما النفس فليس لهم عليها سلطان^(٢) . ومواقف أهل الرواق في الثبات على الحق مشهورة فلا حاجة إلى إعادة أقوالهم .

ولقد كان « إبيكتيتوس » ينظر إلى مهمته الأخلاقية نظرة عالية . فكان يعد نفسه جندياً كما كان بولس الرسول يدعو نفسه « من جنود المسيح » . ثم إن « إبيكتيتوس » و « بولس » كانا كلاهما ينفسان في الثقة بالله مصدر قوتهما ، وقد وجد كلاهما من نتائج هذه الثقة إيماناً وهدوءاً في كافة ظروف الحياة .

٤ — صورة الحكيم وصورة الرسول :

ويمكن مقارنة صورة « الحكيم » التي رسمها « إبيكتيتوس » بصورة « الرسول » ، الذي بعثه الله على الأرض^(٣) : فكلاهما قد أعرض عن الخيرات الخارجية ، وانخلع عن كل هوى . وكما تغنى الرواقيون بفضائل حكيمهم الذي يحقق مثلهم الأعلى بقدر الإمكان ، فقد صاغ « بولس » وأتباعه لشخص الرسول عقوداً من المدح : فهو الملك الحقيقي ، وهو القس

(١) « رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية » ، الاصحاح الثالث س ٢٣ .

(٢) « انجيل متى » الاصحاح العاشر : س ٢٨ .

(٣) تارن : « رسالة بولس الرسول إلى أهل فيليبي » . الاصحاح الرابع . آية

١٣ و « إبيكتيتوس » ، Epictète, *Dissertations* I, 6, 37 .

الكامل ، وهو الغنى وإن كان متسولا ، وهو الحر وإن كان عبدا^(١) ، كما أن مرتكب الخطيئة لا يزال شقيا ، عبدا ، فقيرا : « كل من يرتكب الخطيئة فهو عبد الخطيئة »^(٢) ، ولا قيمة لأعماله ولو كانت طيبة . وتلك جميعها عبارات تذكرنا بنظرية الرواق في الفضيلة التامة التي لا تقبل انقساما .

٥ - الروح والجسم :

وإذا تأملنا استعمال « بولس الرسول » للفظ « الجسم » مثلا وجدناه استعمالا رواقيا بحتا ، وكذلك طريقته في تحليل الأجسام وأنواعها من أرضية وحيوانية وسمائية . وقس على هذا تحليل « بولس » للطبيعة البشرية : فنحن نرى أنه بنى نظريته على أساس رواق ، إذ يرى أن الإنسان وحدة جوهرية ، وموضوع هذه الوحدة أشياء ثلاثة : الروح والحياة الحيوانية والجسد^(٣) . فالنفس يشترك فيها الإنسان والحيوان . والروح يشترك فيها الله والإنسان . وبهذه النظرية يصبح الله والإنسان شريكين في ناحية من نواحي العالم ، يخرج منها الحيوان والنبات والجماد ، وناحية المشاركة هي الطبيعة الزوجية . ولقد قال الرواقيون بهذا كما رأينا .

٦ - الله والكلمة وروح القدس :

وبولس يوافق الرواقية أيضا موافقة واضحة في نظراته إلى وظائف الدين : فهو مثلهم لا يحفل بإقامة الشعائر الخارجية ، ويرى إقامة ما يسميه « عبادة

(١) انظر : « رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنتوس » . الأصحاح الثالث . آية ١٧

(٢) « إنجيل يوحنا » . الأصحاح الثامن . آية ٣٤ .

(٣) « رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنتوس » . الأصحاح الخامس عشر .

آية ٤٤ .

ملائة للعقل»^(١). ورسائل «بولس» كقالات «إبيكتيتوس» تفيض
بالتعنى في حمد الله والتسبيح له. و«بولس» يرى مثل «كليانثوس» أنه
ينبئ علينا أن نشكر الله لنفال رضاه، وأن نمجده بأن نحيا حياة نقية
بريئة من العيوب^(٢).

ولقد تار بين الناظرين في تعاليم المسيحية جدل كثير حول مسألتى
«الكلمة» و«روح القدس» وأصلهما. ولكن بعض الباحثين قد
لاحظ أن استعمال اللفظتين لم يكن جديدا، بل كان شائعا في المدرسة
الرواقية خلال العهد المسيحية الأولى. ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن
نقطع بأنهما لفظان رواقيان أصيلا، فذلك أمر عسير، بل نكتفى هنا
بأن نذكر أن النظرية المسيحية التي تذهب إلى أن الله واحد ومتعدد في
وقت واحد، هي نظرة تمت إلى الفلسفة الرواقية بسبب وثيق. نعم إن عقيدة
«الثالوث المقدس» المعروفة ترجع في تخطيط أصولها إلى بولس الرسول؛
ولكننا نلاحظ أن هذه الأصول مبسطة فيما كتب «سكنا» لأول عهده
بالكتابة إذ نراه يقول: «شيثان بصحباننا أينما توجهنا: نصيبنا في السماء
ذات النجوم من فوقنا والأرض من تحتنا، ثم حقنا من النزعات الأخلاقية
التي في صدورنا. وتلك من نعم القوة العظمى التي أبدعت الكون. وهذه
القوة نسميها تارة: «الله المسيطر» وتارة «الحكمة اللاجسمانية» التي
تخلق جليل الأعمال، وتارة أخرى نسميها: «الروح الإلهية» التي
تجوس خلال الأشياء عظيمها وحقيرها...»^(٣)

(١) «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية». الأصحاح ١٢. آية ١

(٢) «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنتوس». الأصحاح الرابع

عشر. آية ١٥. (٣) Sénèque, *Dialogues*, XII, 8, 3.

على أنه إذا كان بين « الحكيم » الرواقى و « القديس » المسيحى
بعض وجوه الشبه التى ذكرناها إلا أن بين المثل الأعلى الرواقى والمسيحى
فرقا عميقا : فالرواقيون يرون أن الفضيلة نعلمها بالعقل وحده ، وأنها عبارة
عن مجارة الفطرة الطبيعية التى هى فى صميمها إلهية طيبة . والفضيلة عندهم
مستكفية بنفسها وليست بحاجة إلى شيء آخر . أما المسيحى فيرى أن
الفضيلة شأن من شؤون الإيمان والعاطفة قبل أن تكون شأنا من شؤون
العقل . والفضيلة عنده عبارة عن مكافحة الطبيعة ، لأنها فاسدة ورجس من
عمل الشيطان . ثم إن الفضيلة غير مستكفية بنفسها ، ولا حول لها إذا لم
يدركها فضل الله يؤتیه من يشاء . والحكيم الرواقى لا يلتبس شيئا وراء
هذا العالم وهذه الحياة الدنيا . أما القديس المسيحى فمقصده الأسمى هو العالم
الآخر وهو السماء .

الفصل الثاني

الرواقية والإسلام

١ - كيف عرف المسلمون مذاهب الرواقية :

كتب الإسلاميون عن المذاهب والفرق والملل القديمة ، وذكروا أسماء الكثيرين من فلاسفة اليونان وحكّامهم ، ولكنهم لم يذكروا عن أصحاب الرواق إلا شذرات قليلة وعبارات مقتضبة لا تغني في معرفة الفلسفة الرواقية شيئاً^(١) .

ولكن لدينا مع ذلك من الشواهد ما ينهض دليلاً على أن مفكرى الإسلام قد وقفوا على القليل من مذاهب الفلسفة الرواقية أو تأثروا بتلك الفلسفة أحياناً من حيث لا يشعرون . ولكن تلك المعرفة لم تكن مباشرة ، والأغلب أنهم عرفوا ما عرفوه منها عن طريق النقل أولاً لما كتبه شراح أرسطو ، ولا سيما الإسكندر الأفروديسي ويحيى النحوي ؛ وثانياً عن طريق نقل كتب أطباء اليونان ، وخصوصاً كتب جالينوس وفرقة الروحانيين ؛ وثالثاً بواسطة كتب مختلفة رواقية في ترغيتها ، وقد نقلت إلى

(١) انظر الفارابي : « الثمرة المرضية » طبع ديتريسي ، ص ٥٠ ؛ والشهرستاني : « الملل والنحل » جزء ٢ طبع Cureton ص ٢٥٣ و ٣٠٩ ؛ وابن رشد : « ما بعد الطبيعة » ص ٨٤ و ٣٧ ؛ والقفطي : « أخبار الحكماء » طبع بيروت ص ٢٦٥ .

العربية مثل كتاب « لغز قابس » الذي ترجمه إلى العربية ابن مسكويه (١) .
على أن آراء الرواقيين ، ولا سيما مذهبهم في الأخلاق ، كانت — كما
يقول سانتلانا — معروفة لدى جمهرة المثقفين من أهل الشام ومصر ، وذلك
منذ أوائل القرن الأول للمسيح . ولا شك أن العرب في العهد الإسلامي
قد وقفوا على كثير من تلك الآراء عن طريق المناظرات والناقشات بينهم
وبين المسيحيين من جهة ، وبينهم وبين الروم والصابئين وأهل الملل
الأخرى من جهة ثانية (٢) .

وربما وجدنا كثيراً من الآراء الرواقية ممتزجة بأفكار أفلاطونية
جديدة عند كثيرين من فلاسفة الإسلام كالسكندی والفارابي وابن سينا
والغزالي . ولكن ربما كان أظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواق في نظريات
علم الكلام (٣) ، وخاصة عند كثيرين من شيوخ المعنزة كالنظام وتلميذه
الجاحظ وهشام بن الحكم ، وإن كنا نجد هنا وهناك آراء قريبة من
الآراء الرواقية عند بعض الأشعرية كالباقلاني والجويني .

٢ — مشابهاة عامة بين الرواقيين والإسلاميين :

أول ما نلاحظ على المتكلمين أنهم — كالرواقيين — في الغالب من
أنصار المذهب الحنفي في المعرفة . وكثير منهم يتفقون بوجه عام مع أصحاب
الرواق في إنكار أن للمعقولات أو الصور الكلية وجوداً حقيقياً . ولذلك

(١) راجع « لغز قابس » صاحب أفلاطون ، الذي نشره « رنيه باسيه » مع ترجمة
فرنسية ومقدمة وتعليقات ، وطبع بمطبعة فوتانة وشركائه بالجزائر سنة ١٧٩٨ .
(٢) سانتلانا : « تاريخ المذاهب الفلسفية » ج ١ ص ٣٢٠ — ٣٢١ (مخطوط
محفوظ بمكتبة الجامعة المصرية)

(٣) Horowitz, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die
Entwicklung des Kalam*, Breslau, 1909.

فرق مفكرو الإسلاميين بين نوعين من الوجود : وجود الأشياء في « الأعيان » أعنى خارج الذهن ، ووجودها في « الأذهان » أعنى في الفكر والتصور . وأكثر المتكلمين من الذاهبين مذهب « الإسمية » : أنكروا أن يكون الوجود الذهني وجوداً صحيحاً حقيقياً^(١) . وهم في هذا أقرب إلى مذهب أصحاب الرواق^(٢) . وقد ذكر بعض المتكلمين في تعريف الوجود « أنه ما به ينقسم الشيء إلى فاعل ومنفعل » أى ما يمكن أن يكون به أمر من الأمور مؤثراً أو متأثراً . وهذا التعريف — فضلاً عن انطباقه على مذهب المتكلمين الذين لا يقولون إلا بالوجود الخارجي — يوافق نظرية الرواقيين في « اللاجسميات » على نحو ما رأينا^(٣)

ولا نعدو الصواب إذا قلنا أنه قد وجد من المتكلمين « اسميون » (nominalistes) كفلاسفة الرواق : فالفخر الرازى مثلاً يرى أن الماهية ليست بشيء ، وأن « المثلث » الكلى لا وجد له في الخارج ، وإنما وجوده في الذهن^(٤) . وأكثر المتكلمين يمكن ينضووا تحت علم المدرسة الرواقية : فهم يرون أن العقولات والكليات إنما هي أسماء أو ألفاظ أنشئت قصد التخاطب والتفاهم بين أفراد البشر وليس لها حقيقة خارجية ؛ وهذا يوافق مذهب الرواقيين في هذه المسألة ، على نحو ما ذكر « ستوبايوس » رواية عن زينون^(٥) .

(١) راجع الإيجي : « المواقف » . طبع سنة ١٣٥٧ من ٥٢ وما بعدها .

(٢) أنظر هنا المنطق الرواقى من ٩٠ ، ٩١ .

(٣) إقرأ هنا الطبيعيات الرواقية من ١٢١ ، ١٢٢ .

(٤) أنظر الفخر الرازى : « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » طبع سنة

١٣٢٣ من ٣٧ . قارن : Carra de Vaux, *Gazali*, p. 126 .

(٥) راجع : Stobée, *Eclogae*, I, 322 .

وسنعرض لطائفة من آراء الباحثين من المسلمين في المنطق والطبيعيات
وفي الأخلاق ، لنرى ما عساهم أن يكونوا قد أفادوه من الرواقيين .

٣ — المنطق :

إذا خطونا إلى المنطق وجدنا لآراء الرواقيين صدى جلياً عند المتكلمين
والباحثين في الإسلام . فالاسلاميون قد فرقوا بين نوعين من الكلام
(١) الكلام النفسى و (٢) الكلام الخارجى . فالكلام النفسى هو المعنى
فى النفس والذى لا علم لنا به إلا عن طريق الألفاظ والأصوات التى هى
مظاهر خارجية . أما الكلام الخارجى فهو اللفظ والصوت الذى يفاه به ،
وهو الحروف والمقاطع التى تكتب فى الأوراق والمصاحف (١) . وهذه التفرقة
بين النوعين من الكلام تذكرنا بنوعى العقل عند الرواقيين « لوجوس
إنديانيتوس » أو العقل السامى ، و « لوجوس بروفوريكوس » أو العقل
الظاهر . وهذه التفرقة هى التى مجدها عند الفيلسوف « فيلون » عند شرحه
لنظريته فى « الكلمة » ، ثم مجدها بعد ذلك عند آباء الكنيسة (٢) .

والتكلمون — كالرواقيين — كانوا يمتنون باللغة ، وكانوا يعملون من
دراسات اللغة مقدمة للمنطق ، فقسموا منطقهم قسمين : قسم فى
الدلالات وقسم فى المعانى (٣) .

أما يسميه أصحاب الرواق بالتصور (فانطاسيا) وما يسمونه « بالتسليم »
(سنجانانيزيس) فقد يقابلها عند منطقة الإسلام « التصور » وهو العلم

(١) راجع الشهرستانى : « نهاية الأقدام » ص ٣١٨ — ٣٤٠ .

(٢) فارن : Zeller, Die Philosophie der Griechen, t. III, 1., p. 67 sqq.

(٣) أنظر : Diels, Doxographie, 43 et 62.

« إن خلا من الحكم » و « التصديق » وهو العلم المصحوب بالحكم^(١) .
والإسلاميون يفرقون بين « الحد » ، وهو التعريف بالجنس القريب
والفصل ، والذي به يزعم المطلق الوصول إلى ماهية الشيء ، وبين « الرسم »
الذي يعطى فكرة تقريبية عن الأشياء . ولم يكن للرسم عمل في منطق
أرسطو ، ولكن الرواقيين أكثروا استعماله^(٢) ، كما استعمله بعد ذلك
« جالينوس » . ولعل ما نجده عند جالينوس باسم « أبوجرافي » *υπογραφή*
هو الأصل في اللفظ العربي « للرسم » .

وللرواقيين كما رأينا بظريه مبسوطه في « الدلالات » خلا منها المنطق
الأرسطاطاليسي^(٣) . والأسلاميون هم أيضاً قد عنوا بنظرية الدليل
هذه^(٤) . ونحن نقرأ في هذه المسألة تحجرات لهم لا تختلف عن أقاويل
كروسيوس . قال الباقلاني : « فإن قال قائل ما معنى الدليل عندكم ؟ قيل
له هو المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار ، وهو
الذي ينصب الإمارات ويورد من الإيماء والإشارات بما يمكن التوصل به
إلى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس : ومنه يسمى دليل القوم دليلاً ،
وسمى العرب أثر اللصوص دليلاً عليهم لما أمكن معرفة مكانهم من جهته .

(١) الإيجي : « المواقف » طبع سنة ١٣٥٨ م ١١١ . *Revue* P. Kraus, *des Etudes musulmanes*, 1935 cahier IV.; H. Wolfson, *The Moslem World*, Avril 1943, p. 114 et suiv.

(٢) Prnatl, *Geschichte der Logik des Abendlands*, II, p. 331 A. III.

(٣) انظر هنا المنطق الرواقى من ١٠٨ — ١١٠ .

(٤) يلاحظ أن بعض كتب المنطق العربية تبدأ الكلام في « الدلالات » . ولعل
هذا الاتجاه عند مناطقة الإسلام من آثار الفلسفة الرواقية (قارن القزوينى الكاتبى :
« متن الشمسية » ص ٣ ؛ والغزالى : « محك النظر » ص ٩ ؛ وابن سينا :
« الاشارات » ص ٤ ؛ والتفتازانى : « تهذيب المنطق » ص ٤ ؛ بع .

ومنه سميت الأميال والعلامات المنسوبة والنجوم الهادية أدلة ، لما أمكن أن يعرف بها ما يتلمس علمه . وإنما يسمى ناصب الآيات والإمارات التي يمكن التوصل بها إلى معرفة المعلوم دليلاً ، مجازاً واتساعاً ، لما بينه وبين الدليل الذي هو الإمارات والتأثيرات من التعلق . وإنما الدلائل في الحقيقة هو ما قدمنا ذكره من الأسباب المتوصل بها إلى معرفة الغائب عن الضرورة والحواس من الإمارات والعلامات والأحوال التي يمكن بها معرفة المستنبطات . وهذا الدليل الذي وصفنا حاله هو الدلالة والمستدل به وهو الحجّة ^(١) . وكتب الجاحظ في هذا المعنى عينه : « فشارك كل حيوان — سوى الإنسان — جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال ، وسموا ذلك بياناً ، واجتمع للإنسان بأن كان دليلاً مستدلاً ، ثم جعل للمستدل سبب يدل على وجوه استدلاله ووجوه ما أنتج له الاستدلال ؛ وسموا ذلك بياناً . . . » .

« وجعل البيان على أربعة أقسام : لفظ وخط وعقدة وإشارة ، وجعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه واقتياده كل فكر فيه إلى معرفة ما استخزن من البرهان وأخفى من الحكمة وأودع من عجيب الحكمة . فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة ومعربة من جهة صحة الشهادة على أن الذي فيها من صحة التدبير والحكمة مخبر لمن استخبره ناطق لمن استنطقه : كما يخبر الهزال وكسوف اللون عند سوء الحال ، وكما ينطق السمّن وحسن النضرة عن حسن الحال . . . فموضوع الجسم ونصبتة دليل على ما فيه : فالجماد الأبكم الأخرس من هذا الوجه قد

(١) راجع الياقوتى : « التمهيد في الرد على الملعدة المعطلة . . . » مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ٦٠٩٠ ص ٦ (١) .

شارك في البيان الإنسان الحى الناطق — فمن جعل أقسام البيان خمسة
فقد ذهب أيضاً مذهباً له جواز في اللغة وشاهده في العقل» (١)
هذا ويلاحظ أن ابن سينا هو أيضاً يتكلم عن قياس «الدليل»
و «العلامة» بهذا المعنى الرواقى . والمثل الذى يذكره ابن سينا هو نفسه
مثل رواقى : « هذه المرأة ذات لبن : فهى إذن قد ولدت » (٢)

٤ — الطبيعة :

فإذا نظرنا إلى « مادية » الرواقيين وميلهم إلى اعتبار جميع الموجودات
الحقيقية أجساماً وجدنا لهذه النزعة عند الإسلاميين أنصاراً . فنحن نعلم
أن مفكرى الإسلام قد تفرقوا في عقائدهم على مر القرون فرقا ؛ فقال بعضهم
بالتجسيم ، وذهب غلاة الشيعة والرافضة إلى أن لله قدأ وصورة وأنه جسم
ذو أعضاء . . . ووضع كثيرون من المحدثين والرواة أحاديث وروايات
فيها تشبيه لله بخلقه ووصف له بصفات البشر مما لا يليق بجلاله (٣) .
وقالت « المشبهة » إن الله « شىء » ومعنى ذلك عندها أنه جسم (٤) .
ويذكر الأشعرى أن شيخ الرافضة هشام بن الحكم كان يقول إن الله
« جسم » لكن ليس كالأجسام الأرضية بل هو جسم على المجاز (٥) .

-
- (١) راجع الجاحظ : « الحيوان » (مقدمة) ج ١ طبع فؤاد البستاني بيروت
سنة ١٩٢٨ ص ١٨ و ١٩ . (٢) ابن سينا : « النجاة » طبع مصر ص ٩٢ .
(٣) راجع الحياط : « كتاب الانتصار » طبع نيرج ، القاهرة ١٩٢٥ ص ١٠٧
و ١٤٤ وغيرهما من المواضع .
(٤) راجع الأشعرى : « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » طبع ريت
القسطنطينية ١٩٣٠ ج ٢ ص ٥١٨ .
(٥) الأشعرى : « نفس الكتاب » ج ١ ص ٣١ و ٤٤ و ٥٩ و ٢٥٧ الخ .

وقالت الكرامية إن الله جسم أى موجود^(١) . وكان شيخ الرافضة يزعم أن «معبوده ذو حد ونهاية ، وأنه طويل عمر يض عميق ، وأن طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه ، وزعم أيضاً أنه نور ساطع متلاً كالمسيكة الصافية من الفضة ، كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبه . وزعم أيضاً أنه ذو لون وطعم ورائحة»^(٢) .

فقامت المعتزلة وقالت بالتوحيد ، أعنى أن الله لا شريك له من أى جهة كان ولا كثرة فى ذاته . وهو خالق الجسم وليس بجسم ومحدث الأشياء وليس بالأشياء . وأعلنت أنه على كل حال منزّه عن مشابهة المخلوقات . والراجح أن فرقة المعتزلة قد نصت على «التوحيد» كأول أصول مذهبها رداً على المشبهة والمجسمة والزنادقة . وقامت المنازعات بين المعتزلة وغيرها من فرق المسلمين على هذه الأصول . وأخيراً أقرت مذاهب الإسلاميين تنزيه الخالق عن الجسمية والمادة فى أى شكل من أشكالها^(٣) .

إذا انتقلنا إلى النظريات عن الروح وجدنا بين مفكرى الإسلام من أدلى فيها بآراء تقترب مما قاله الرواقيون . فابن حزم يذهب إلى أن النفس الفردية جسم من الأجسام لأنها تتميز من نفوس سائر الأفراد ولأنها تحيط علماً بأشياء كثيرة لاتعلمها نفس سواها^(٤) . وبين المعتزلة من نحا فى الروح نحواً مادياً : فالنظام بقول — فيما يروى — إن «الروح هى جسم وهى

(١) «كشاف اصطلاحات الفنون» ج ١ ع ٢٦١ .

(٢) عبد الرزاق الرسعنى : «مختصر كتاب الفرق بين الفرق» طبع فيليب حتى مصر ص ٦١ — قارن : Horten, *Philosophischen Systeme der Spokulativen Theologen im Islam*, p. 17.

(٣) راجع مادة «جسم» فى : *Encyclop. de l'Islam.*, t. 1, suppl.

(٤) ابن حزم : «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» طبع عبد الرحمن خليفة سنة ١٣٤٧ ص ٧٨ وما بعدها .

النفس . . . » ، وإلى مثل ذلك ذهب الجبائي^(١) . ولعل آراء ابن قيم في الروح لم تكن أقل في صيغتها المادية من آراء غيره من المتكلمين^(٢) . وربما كان المذهب الروحاني الذي دعا إليه بعدئذ الغزالي وأمثاله ، والذي يذهب إلى أن الإنسان جوهر روحاني وليس بمادي^(٣) ، مذهبا قليلا الشيوع عند الجمهور .

ينبغي أن نضيف إلى ما سبق أن « هشام بن الحكم » وغير واحد من علماء المتكلمين نظروا إلى صفات الأجسام فاعتبروها أيضاً أجساما^(٤) ، وقد عرفنا أن ذلك هو مذهب أصحاب الرواق . وهذه المادية عند المتكلمين بدت للإسلاميين أنفسهم من الوضوح بحيث قال ابن سبعمين : « وبالجملة الأشعرية يعتقدون في الأرواح أنها جسام لطيفة وفي العقول أنها صفات للعقلاء ، وأنكروا الجواهر الروحانية ، وأقاموا الدليل على أن ذلك باطل ومحال وأن لا موجود إلا الجوهر الجسماني والأعراض الخاصة . وإذا ذكر لهم الروحاني وما عليه من الشرف والرفعة والزاهة كفروا القائل لذلك وقالوا إن هذا هو إلهه »^(٥) . وابن سبعمين ينقد إمام الحرمين الجويني

(١) الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ، ج ٢ ، ص ٣٣٣ — ٣٣٤ .

(٢) انظر ابن قيم : « كتاب الروح » ، حيدرآباد طبعة ثانية ١٣٢٤ م ، ص ٢٨٤ . يعرف الروح بأنها « جسم نوراني علوي خفيف حى متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويمر في جريان الماء في الورد والزيت في الزيتون والنار في الحطب » .

(٣) الغزالي : « المصنوع الصغير » — القاهرة سنة ١٣٠٣ .

(٤) يذكر الجلال الدواني في شرحه على « المقائد العنصرية » أن الأشعرية « جوزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الأصوات والعلوم والروائح (طبع الحشاب سنة ١٣٢٢ م ص ٧) .

(٥) راجع : Massignon, *Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique*, 1929, p. 132.

ويلومه على قوله بمادية الروح^(١) ، ولكنه يمدح القلائل من الأشعرية الذين قالوا بأنها غير مادية كابن فوراك والباقلاني والغزالي^(٢) .

ومن المعلوم أن النظام في نظريته عن العالم المادى قد عارض القائلين بالجزء الذى لا يتجزأ ، فصرح « بالمداخلة » أعنى أن كل شىء قد يداخل ضده وخلافه ، وزعم أن الخفيف قد يداخل الثقيل . ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل وأكثر قوة منه فإذا داخله شغله . ومعنى المداخلة فيما يقول الأشعرى هو « أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر وأن يكون أحد الشئيين فى الآخر »^(٣) . وهذا يوافق رأى الرواقيين فى نظريتهم المشهورة (χρῆσις δι' ὅλων) أعنى ذلك التمازج الذى تنفذ فيه الأجزاء الممزوجة بعضها فى بعض نفاذاً تاماً ومع ذلك لا يفقد كل منها خواصه^(٤) .

والحيز عند المتكلمين هو « الفراغ التوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده »^(٥) . وهذا يوافق تعريف الرواقيين للمكان ، خلافاً لأرسطو الذى كان يعرفه بأنه السطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى . وبما أن الرواقيين يرون أن جسمين يمكن أن يشغلا حيزاً واحداً

(١) ويقول السهروردي (فى « عوارف المعارف » ج ١ ص ٨٢) : « وذهب بعض متكلمي الإسلام إلى أنه جسم لطيف مشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر وهو اختيار أبى المعالى الجوينى » .

(٢) ابن سبعين : « بد العارف » مخطوط بيرلين ص ٤١ بع (تقلاً عن مسنيون) .
(٣) الأشعرى : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٢٧ — للمداخلة وتقدها انظر أيضاً « الموافق » للإيجى ص ٤٤٨ طبع القسطنطينية « المقصد الرابع — الجواهر يمنع عليها التداخل » ، قارن هذا بما يقوله الرواقى وخصوصاً الفرقة الهشامية منهم ، فإنها تثبت المداخلة وكون الجسمين اللطيفين فى مكان واحد (الأشعرى : « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٦٠) .

(٤) انظر هنا الطبيعيات الرواقية ص ١٢٣ — ١٢٦ .

(٥) التفتازانى : « شرح العقائد النسفية » ص ٥٨ .

— وذلك هو معنى التداخل — فلا وجه للكلام عندهم عن الحاوى ولا عن المحوى : فانهما يختلطان في جميع أجزائهما ويصبح حين أحدهما هو حين الآخر^(١) ، وإذن فالمكان عند الرواقين ليس بجسم ؛ وهو كذلك عند المتكلمين لأنه « فراغ متوهم » .

وكذلك « الزمان » عند المتكلمين « أمر موهوم لا وجود له في الأعيان فهو ليس من العالم »^(٢) ؛ ونحن نعلم أن هذا هو الرأى الذى ينسبه « بلوطرخوس » إلى الرواقين^(٣) : فإن الزمان الذى نتوهمه بالفكر حاضراً هو بعضه مستقبل وبعضه ماض ، فالزمان لا يتحقق بالفعل أبداً وهو إذن غير موجود . ويترتب على ذلك أن سلسلة الحوادث التى تمتد فى الزمان لا تخضع له ولا تتأثر به مطلقاً ، بل الحوادث خاضعة لقوانين القدر التى لا تعرف مستقبلاً ولا ماضياً لأنها صادقة أبداً^(٤) .

٥ — الأخلاقيات :

على أن المشابهة بين أقوال الرواقين وأقوال الإسلاميين قد لا تقتصر على مسائل المنطق والطبيعيات ، بل إننا نسمع صداها قوياً عند الكثيرين من الأخلاقيين الإسلاميين من صوفية ومتكلمين .

فقد يكون مما قرّب الأخلاق الرواقية إلى نفوس المسلمين قول شيوخها بوجود الإذعان للقضاء والقدر ، وهى تلك العقيدة التى ثبتت جذورها فى العالم الإسلامى فى العهد المتأخره ومازال يحسبها كتاب الغرب من أسباب

(١) Bréhier, *La théorie des Incorporiels*, 2e éd. 1928, p. 42-44.

(٢) حاشية السبائكوتى على « شرح الدوائى للعقائد العنصرية » .

(٣) Plutarque, *De comm. not.* 41 (Arnim, II, 165, 39).

(٤) Bréhier, *Théorie des Incorporiels*, p. 57-6.

المحطاط المسلمين ، ونحن نراها عقيدة رواقية في صميمها : فقد كان الرواقيون يقولون بأن القدر (ايمارمينى) هو العلة المطلقة للأشياء جميعاً : فلن ينفع التمرد عليه أو محاولة الخلاص من حكمه الذى لا مرد له . وخير للإنسان أن يقبل جميع ما يأتى به القدر مع اعتقاد أن ذلك داخل فى النظام الكلى^(١) . ولقد نقل المسلمون عن الرواقيين أقوالاً كثيرة فى هذا الصدد وافقت هوى من نفوسهم ؛ وحسبنا أن نشير هنا إلى ما ذكره الشهرستانى عن الرواقيين قال : « لن نجد فى الناس إلا رجلين ، أما مؤخرأ فى نفسه قدمه حظه ، أو مقدماً فى نفسه أخره دهره ، فارض بما أنت فيه اختياراً وإلا رضيت إضطراراً »^(٢) . وهذه الفكرة قريبة جداً من أبيات كليانوس التى يذكرها ابيكتيتوس فى آخر كتابه « المختصر » (الفصل الثالث والخمسون) والتى ينقلها سنكا^(٣) إلى اللاتينية (الرسالة ١٠٧) ويضيف إليها عبارته القوية (*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*) « الأقدار تهدي من أطاعها وتجر من عصاها » . والمشابهة بين أقوال الرواقيين وأقوال الإسلاميين أقوى ما تكون فى مسألتى الجبر والاختيار : فقد افرق فيهما الإسلاميون افتراق الرواقيين ، فظهرت بين المتكلمين فرقة « القدرية » التى قالت بأن للإنسان قدرة واستطاعة على أفعاله أى أن الإنسان حر الإرادة . ولكن

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, V, 20.

(٢) الشهرستانى : « الملل والنحل » ج ٢ طبع Cureton ص ٣١١ .

(٣) قارن : *De Providentia*, V, 4 : « ... boni viri laborant : impendunt, impendentur, et volentes quidem. Non trahuntur a fortuna, sequuntur illam, et aequant gradus. Si scissent antecessissent.

« خيار الناس يجاهدون النفوس ويتحملون التضحيات عن طيب خاطر والحظ لا يجرم جراً ، ولكنهم يتابعونه محاذين خطواته ، ولو عرفوا الطريق لكانوا السابقين » .

قامت فرق أخرى تناهضها ، منها الأشعرية القائلون بالكسب أعنى أن
للإنسان قدرة غير مؤثرة مع شمول قدرة الله ، أى أنه لا تأثير لقدرة العبد
في مقدوره أصلاً ، بل القدرة والمقدور واقعان بقدر الله تعالى (١) . ومنها
الجبرية النافون قدرة العبد على فعله مطلقاً (٢) . أما مشكلة التوفيق بين
إرادة الإنسان ومسئوليته من جهة وبين قدرة الله على كل شيء من جهة
أخرى ، فقد اشتغل بها المتكلمون كما اشتغل كروسبوس بالتوفيق بين
حرية الإنسان وبين القدر الشامل . ومن الرواقيين من ذهب إلى أن الله
يجب أن لا يعدم مسؤولاً عن وجود الشر في الدنيا ، وإن كان جميع ما في
الطبيعة من صنعه (٣) ؛ وكذلك قالت المعتزلة : ذهب النظام إلى « أن الله تعالى
لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدورة للبارى » (٤)

ويروى الشهرستاني عن النظام أيضاً أنه قال « إن كل ما جاوز محل
القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الحلقة ، أى أن الله تعالى طبع
الحجر طبعاً وخلقه خلقه إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد
الحجر إلى مكانه طبعاً » (٥) . وهذا التعبير يذكرنا المثل الذي كان يضربه

(١) غر الدين الرازي : « المحصل » ص ١٤٠ بع .

(٢) راجع : الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمركبين » . طبع مصر
١٩٣٨ ، ص ٦٨ — ٦٩ ، وراجع أيضاً : عبد الرزاق الرسعني : « مختصر
كتاب الفرق بين الفرق » طبع فيليب حتى . مصر ١٩٢٨ ص ٩٥ — ٩٦ ،
راجع كذلك « رسائل إخوان الصفا » . طبع مصر سنة ١٩٢٨ . الجزء الرابع
ص ٣٥ — ٣٦ (في مسألة الجبر) .

(٣) راجع أنشودة كليانثس « إلى زيوس » فيما تقدم ص ٢٧ — ٢٨ .

(٤) راجع الشهرستاني « الملل والنحل » ص ٣٨ ؛ ابن حزم — الفصل ج ٤
ص ١٩٣ .

(٥) الشهرستاني : « الملل والنحل » ص ٣٨ .

« كروسبوس » مفسراً نظريته في الإرادة. يقول إن العمود الأسطواني يجب أن يدفعه دافع لكي يدور ، ولكنه بعد دورانه إنما يتحرك بفعل ما طبعه الله عليه من غير حاجة إلى تأثير الإنسان ، وكذلك يجب أن يكون هناك باعث خارجي يدفع الإرادة ؛ وحينئذ تحدث الحركة التي هي جزء من طبعنا من غير أن يكون في مقدورنا أن نختار حقيقة في كل حالة معينة^(١).

وقول النظام « إن الله تعالى إذا علم أن فعل شيء أصح من تركه استحال منه تركه والمتخلف عنه^(٢) » يذكرنا برأى الرواقيين في كمال العالم ، ومحاولاتهم أن يبينوا ضرورة وجود الشرور في الدنيا^(٣).

على أن روح المعتزلة توافق روح الرواقيين حين يقرر أحدهم أن « الله لا يوصف بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا أن ينقص منه شيئاً ؛ وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحد من أهل الجنة^(٤) ». تلك إذن نظرات رواقية وإن كانت في ثوب إسلامي ؛ وإذا نقلناها إلى لغة الرواق كان معناها أن الفضيلة والرذيلة تحملان جزاءهما في ذاتهما بمقتضى قانون لا يرد ، ولا تستطيع قوة مهما كانت أن تبدل من عواقبهما شيئاً .

ونصل أخيراً إلى رأى المعتزلة في تحسين العقل وتقييمه للأشياء . فإن المناقشات التي دارت بين المتكلمين عن طبيعة الخير والشر ، الحسن والقبح ، والبحث عما إذا كان الحسن ما حسنه الشرع أو ما حسنه العقل

(١) قابل : Aulu-Gèle, *Nuits Attiques*, VI, 2, 11 .

(٢) الحياط : « الانتصار » طبع نيرج ص ١٨ — ١٩ .

(٣) راجع : Bréhier, *Chrysippe*, p' 207—211 .

(٤) راجع الشهرستاني : « الملل » ص ٣٧ .

الحج^(١) ، مناقشات تنكرنا بالتفرقة التي أدخلها أولا السفسطائيون اليونان بين ما هو عدل بالعرف والمواضعة وبين ما هو كذلك بالفطرة والطبيعة ؛ ولقد استعمل الرواقيون هذه التفرقة فقالوا بالعدل الفطري الطبيعي لا بالعدل الوضعي^(٢) .

وربما كان من فضل الرواقين أنهم صرحوا بالتدبير والعناية الإلهية في عصر طفي فيه التشكك على العقول . كتب « كروسيوس » عن التدبير الإلهي كتابا^(٣) كما كتب عنه « سنكا »^(٤) . ولقد بسط الرواقيون بسطاً وافياً براهين العلة الغائية والنظام في العالم ، للدلالة على وجود الصانع المدبر^(٥) ؛ قال مرقس أوريليوس : « إنما تحدث الأمور بمقتضى زرع وميل أبدي من العناية التي قررت في برهة البداية أن تخلق النظام الذي عليه الكون بعد أن تصورت الأسباب وحددت القوى سواء قوى المخلوقات نفسها أو قوى تغيراتها أو تعاقبها »^(٦) . وإذن تخلق النظام في الإنسان ، وترتيب روابط المودة بين المخلوقات العاقلة ، هو الصلة الغائية للكون .

وللإسلاميين عناية خاصة بهذا الموضوع ومذهبهم فيه هو مذهب الرواقين . ينسب إلى الجاحظ كتاب في العناية يسمى كتاب « الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير » ، قال فيه « وقد كانت من القدماء طائفة

(١) راجع الإيجي : « المواقف » طبع سنة ١٣٥٧ م ٣٢٣ بع .

(٢) Bréhier, *Chrysippe*, p. 269.

(٣) Plutarque, *De Repug. Stoic.*, 37, 1.

(٤) Sénèque, *De Providentia*, tr. de Waltz (collection Budé, 1927)

(٥) Cicéron, *De Natura Deorum*, 11, 5, 29, 38.

(٦) Marc-Aurèle, *Pensées*, IX, 1.

أنكرت العمد والتدبير في الأشياء وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق»^(١) و « قلت أنه ليس كون الأشياء أيضاً باضطرار من الطبيعة حتى لا يمكن أن يكون سواه — كما قال القائلون — بل هو بتقدير وعمد من الخالق إذ جعل الطبيعة تجرى أكثر ذلك على مجرى منهاج معروف وتزول أحياناً عن ذلك لأعراض تعرض لها . فيستدل بذلك على أنها مصرفة مدبرة فقيرة إلى إرادة الخالق وقدرته في بلوغ غايتها وانمام عملها»^(٢) ثم يقول: «وجملة القول إن الخالق تعالى يصرف هذه الأمور كلها إلى الخير والمنفعة . كذلك يفعل المدير الحكيم في الآفات التي تنزل بالناس في أبدانهم وأمواهم فيصرفها إلى الخير والمنفعة»^(٣) . ويقول: «إذا كان القياس يوجد والشواهد تشهد بأن للأشياء خالقاً حكماً قادراً فما يمنعه أن يدبر خلقه ؟ فإنه لا يصح في القياس أن يكون الصانع يهمل صنعته إلا لإحدى خلال ثلاث : إما عجز وإما جهل وإما شرارة . وكل هذا محال في صنعة الخالق العظيم وذلك أن العاجز لا يستطيع أن يأتي بمثل هذه الخلائق العجيبة الجليلة ، والجاهل لا يهتدى لما فيها من الصواب والحكمة ، والشرير لا يتطول بخلقها وانشائها . فإذا كان هذا هكذا وجب أن يكون الخالق لهذه الخلائق يدبرها ولا محالة وإن كنا لا ندرك كنه ذلك التدبير ومجاريه ، فإن كثيراً من تدبير المملوك أيضاً لا يفهمه العامة . . .»^(٤)

ولقد تلخص الأبيحي رأى فلاسفة الإسلام في الشر ، وما قاله هو بعينه مذهب الرواقيين والاسكندرانيين ، قال : « الوجود إما خير محض كالعقول

(١) الجاحظ : « الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير » حلب ١٩٢٨ ص ٦٦ .

(٢) نفس الكتاب ص ٦٧ . (٣) نفس الكتاب ص ٧٠ .

(٤) نفس الكتاب ص ٧٣ .

والأفلاك ، وإما الخير غالب عليه ، كما في هذا العالم : فإن المرض مثلاً وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه ، ثم لا يمكن تزيه هذا العالم عن الشر بالكلية . فكان الخير واقعاً بالقصد الأول وكان الشر واقعاً بالضرورة والعرض . وإنما التزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير : فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم أثلاً تهدم به دور معدودة ولا يتألم به سائح في البحر أو في البر»^(١)

من أجل هذا قالت المعتزلة العبارة الإسلامية المشهورة : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » ، ورأى الفارابي في مجموع نظام العالم دليلاً على خيرية الله وعدالته^(٢) ، وكذلك ذهب الصوفية المسلمون : فإن الرومي يبسط في كتابه « مثنوى معنوي » رأيه في أن كل اضطراب هو انسجام ولكن غير مفهوم ؛ وأن كل شر جزئي إنما هو خير كلي^(٣) .

أما رأى الرواقين في الحكمة فيظهر أن الإسلاميين عرفوه . فهم على كل حال يشيدون بأخلاق سقراط وديوجانس وزينون ، مطرين حياتهم ذاكرين الكثير من أقوالهم في صفات الحكيم وما ينبغي أن يكون عليه . من هذا القبيل ما روى من أن الفارابي نقل عن زينون أنه قال : « ينبغي لمن يتعلم الحكمة أن يكون شاباً فارغ القلب غير ملتفت إلى الدنيا ، صحيح المزاج محباً للعلم بحيث لا يختار على العلم شيئاً من أسباب الدنيا ، ويكون صدوقاً لا يتكلم بغير الصدق ، محباً للإينصاف بالطبع لا بالتكلف ، ويكون أميناً متديناً عاملاً بالأعمال الدينية والوظائف الشرعية غير مخل بواجب منها . فمن أخل

(١) الأبيحي : « المواقف » (المتن) طبعة سنة ١٣٥٧ ص ٣٢٣ (خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس) .

(٢) الفارابي : « المدينة الفاضلة » طبعه ديتريس ص ١٧ .

(٣) Nicholson, *Legacy of Islam*, p, 235

بواجب من واجبات أتى النبي من أنبياء الله به ثم أدعى الحكمة فهو أهل أن يهجر ويترك. ويحرم على نفسه ما كان حراماً في ملة نبيه، ويوافق الجمهور في الرسوم والعادات التي يستعملها أهل زمانه، ولا يكون فظاً سيئ الخلق؛ فإن الحكمة تنافي سوء الخلق، ويرحم على من دونه في الرتبة، ولا يكون أكلوا ولا متهتكاً، ولا خائفاً من الموت، ولا جامعاً للمال إلا بقدر الحاجة بما يحتاج إليه؛ فإن الاشتغال بطلب أسباب المعاش مانع عن العلم وتوريث ما فضل من النفقة والعمر لا يكون مانعاً عن المسلم ولا عائقاً عن نيل الرتبة في الآخرة، لعل غيره من أصحاب صناعته وشركائه ينتفع به بعد موته، فيكون خيراً في حال حياته وبعد وفاته لغيره؛ ولا يستنكف عن التعلم؛ فإن سقراط كان كثيراً ما يستفيد من تلامذته وأفلاطون وأرسطو كذلك، فإن العلم كثر مدفون يفوز به من سهل الله طريقه إليه... ويدع الوقعة في الناس؛ فإن أراد تهذيبهم هذبهم بنصائح غير مؤلمة، وإن خالطهم ببذنه وخالفهم بخلقه بالسرفه ذلك، ويعود لسانه قول الخير والصدق، ويعين الإخوان بما يفضل منه — فن فعل ذلك فهو حكيم حقيق يتمتع بالحكمة وأمرها. ومن كان يخالف ذلك فهو حكيم بهرج مثله كمثل نحاس مطلي بالذهب فإذا فارقت نفسه بقيت في حسرة وبلاء» (١)

(١) راجع: «رسالة لزينون» (صورة فوتوغرافية لمخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٥٣)؛ وفي كتاب البيهقي: «تاريخ حكماء الإسلام» (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ١٤ — ١٥)؛ والسهروردي: «نزهة الأرواح» (مخطوط مصور بمكتبة الجامعة المصرية ص ١٨١) أن الغاراني قال: «ينبغي لمن أراد الشروع في الحكمة أن يكون شاباً صحيح المزاج مقادياً بآداب الأخيار قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور والقتل والحيانة والمسكر والحيلة، فارغ البال عن مصالح معاشه؛ غير مخل بركن من أركان الشريعة ولا بأدب من آدابها، معظماً للعلم والعلماء».

ولعل الفارابي قد استعار من الرواقيين كثيراً من الخصال التي يتصف بها الحكيم . والصفات التي يذكرها لرئيس « المدينة الفاضلة » أقرب إلى صفات الحكيم الرواق ، والفيلسوف عند الفارابي أشبه بالنبي ^(١) ، وليس الأمر كذلك عند أفلاطون .

ويرى الفارابي كذلك أن أفضل المدن وأكمل الجماعات الإنسانية يجب أن تتسع حدودها فتمتد إلى الأرض المعمورة كلها ^(٢) . فإذا التمسنا أصل هذه الجامعة البعيدة عن أنظار أفلاطون وأرسطو وجدناها ترجع إلى أصحاب الرواق الذين نظروا إلى الإنسان نظرة أوسع وأشمل فتخطوا بها حدود الأجناس والأمم والأديان .

وأقوال الإسلاميين في صفات الحكيم قريبة التمييز عن حال الرواقيين من الهداة الأخلاقيين الذين عرفتهم رومه إبان العصر الإمبراطوري ، والذين نجد خير صورة لهم في مرقس أوريليوس نفسه .

وتجد الأخلاق الرواقية أيضاً عند متصوفي المسلمين وزهادهم الأولين . والظاهر أن حسن البصرى كان من هذا القبيل . كان هادياً مرشداً وكان له — فيما يروى الهجوري — قدم راسخ في « علم المعاملات » ؛ سأله أعرابي عن الصبر فقال : « الصبر على نوعين : صبر على السكاره ، وصبر على الإمساك عما أمر الله أن نتجنبه » ^(٣)

(١) الفارابي : « المدينة الفاضلة » طبع ديتريسي ص ٥٩ — ٦٠ ؛ كذلك الفارابي : « تحصيل السعادة » طبع الهند ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢) الفارابي : « المدينة الفاضلة » ص ٥٣ — ٥٤ . ويقول الزبيدي المتوفى سنة ٩٨٩ م في هذا المعنى (« شذرات الذهب » لابن العماد الحنبلي ج ٣ ص ٩٥) : والأرض شيء كلها واحد والناس لإخوان وجيران

(٣) الهجوري : « كشف المحجوب » ترجمة نيكلسون (Nickolson) ص ٨٦ .

ولا شك أن عادة تفقد الإنسان عيوب نفسه عادة ترجع إلى الأخلاقيين
الرواقيين وأنصار الأفلاطونية الجديدة . والكندي « فيلسوف العرب »
من جروا على ذلك ، وكتب في هذا الشأن رسائل ذكرها ابن مسكويه^(١) .
وممن كتبوا فيما يجب أن تكون عليه السيرة الفلسفية أبو بكر الرازي ،
وكان مثله الأعلى يدور حول شخص سقراط . والرازي يتخذ الفيلسوف
اليوناني قدوة وإماما ، كما كان يفعل بعض الرواقيين^(٢) .

(١) ابن مسكويه : « تهذيب الأخلاق » ص ٢٢١ ؛ راجع أيضا كتاب مصطفى
عبد الرازق باشا : « فيلسوف العرب والمعلم الثاني » سنة ١٩٤٥ .
(٢) الرازي (أبو بكر) : « كتاب السير الفلسفية » من « رسائل فلسفية »
لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي نشرها ب . كراوس . الجزء الأول . مصر ١٩٣٩
ص ٩٧ — ١١١ ؛ انظر أيضا :

الفصل الثالث

آثار الرواقية في العصور الحديثة

١ - الرواقية في عصر النهضة

١ - بعث الرواقية :

أدى تطور الحياة العقلية في أوروبا إلى أن شهد الناس «بعثاً» للرواقية في القرن السادس عشر . على أن استعمال لفظ البعث بالإضافة إلى الرواقية ربما لا يعبر عن حقيقة الأمر أصدق تعبير : إذ أن الواقع ، كما يرى الأستاذ « برهيهيه » ، أن الأفكار الرواقية لم تنعدم قط طوال القرون الوسطى ، وإن لم يكن الناس قد تنبهوا إليها أكثر الأحيان^(١).

والشواهد على ذلك كثيرة : فرواقية القديس « أمبرواز » (٤٣٠ - ٣٩٧) قد جعلت غاية الخيرات موافقة الإنسان للطبيعة وموافقته لنفسه . ثم أن كثيراً من كتب الأخلاق ، ككتب « الكوين » (Alcuin) (٧٥٣ - ٨٠٤) و « هلادير دولقردان » (Hildebert de Lavardin) قد تابعت « سنكا » و « شيشرون » في تعريفهما للفضائل والردائل . ثم إن أثر سنكا ظاهر جداً في أخلاقيات « روجر بيكون » (١٢١٤ - ١٢٩٤) .

(١) Emile Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 766.

٢ — الرواقية والمسيحية :

ولكن إذا كانت الأخلاق الرواقية قد استطاعت أن تتصل بحياة المسيحيين على ذلك النحو ، فالمسيحية والرواقية قد بقيتا على اتصال دون أن يكون بينهما عدواة . لكن الرواقية الجديدة أرادت أن توفق بين المذهب الرواقي والحياة المسيحية ، فلم يخل الأمر من معارضة واحتجاج من « كاثان » المصلح المسيحي الذي نراه ينهض متبرئاً من مهمة الرواقية التي رماها خصومه ، على نحو ما نجد في كتابه المسمى « النظام المسيحي »^(١) وفيه يؤيد النظرية المسيحية ويستنكر نظريات الرواق : يستنكر الخلط بين نظرية القَدَر المسيحية ونظرية القضاء عند الرواقين ، وبين الفرق العظيم بين المسيحي الذي يحمل الصليب ، وبين الحكيم الرواقي الذي يبدو « وقد أوتى من الغفلة وجود الإحساس حظاً كبيراً »^(٢) . واشتد التعارض بين الرواقية والمسيحية بعد ذلك اشتداداً جعل « بسكال » يرى في رواقي زمانه خصوماً للدين لا يقلون خطراً عن الملاحدة والمتشككين .

٣ — مؤلفات الرواقين الرومان :

ومع ذلك فالنصف الثاني من القرن السادس عشر لم يخل من طائفة من المفكرين استمدوا غذاءهم العقلي من مؤلفات شيشرون وسنكا واپكتيتوس ومرقس أوريليوس ، وغيرهم ممن نحوا بالرواقية منحى الهداية والإرشاد . ذلك أن مؤلفات أولئك الفلاسفة قد نقلت إلى اللغة الفرنسية

cf. Imbart de la Tour, *Calvin et l'Institution Chrétienne*, 1935, (١)
p. 83, 86 etc.

Calvin, *Institution Chrétienne*, Livre I, eh. XVI, 8. (٢)

وشرحت وأقبل الناس على قراءتها والنسج على منوالها^(١) ، وذاعت تلك الكتب وأصاب قسما من النجاح عظيما : ولعل الناس وجدوا فيها ما يلائم حاجتهم إلى الراحة والسلوى من مظالم الحكومات وشرور الحياة .

٤ — آثار رواقية عند « مُنتني » :

ولعل ممن تأثروا بتلك الحركة الرواقية الكاتب الفرنسي « مُنتني » (Montaigne) (١٥٣٢ — ١٥٩٢) . ولكن رواقيته أشبهه بأن تكون ميلا ونزعة من أن تكون مذهبا صريحا : فهو ينصرف عن الكلام في الميتافيزيقا الرواقية ، ولا يأخذ من فلسفة الرواق إلا ما يتصل منها بالأخلاق ، وإن كانت مخلوطة بغيرها في بعض الأحيان^(٢) .

وتظهر النزعة الرواقية عند « مُنتني » في أقدم أجزاء كتابه « محاولات » (Essais) : فهو يبحث فيه عن تلك الطمأنينة النفسية والهدوء الكامل الذي كان الرواقيون يرون فيه السعادة الحقة . وكان يحلو لمنتني أن يردد الآراء التي تدعو إلى قلة المبالاة بالألام ، وإلى ازدياد مشاغل الدنيا وهمومها . وكذلك شغلت مسألة الموت بال « منتني » فكان يذهب إلى وجوب مواجهة الموت والتأهب له . وهو يكتب في ذلك : « إن التفكير في الموت تفكير في الحرية ... ومن عرف كيف يموت تخلص من كل قهر واستعباد »^(٣)

L. Zanta, *La Renaissance du Stoicisme au XVII^e siècle*, Paris (١) 1914 (ch. III de la 2^e partie).

F. Strowski, *Montaigne*, 1906 ; P. Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, 1908 ; Lanson, "La vie morale selon les Essais de Montaigne", *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1924.

J. Bédier et P. Hazard, *Histoire de la Littérature française* (٣) *Illustrée*, I, 204—205.

وهذه النظرات إلى الحياة والموت تذكرنا بنظرات مرقس أوريليوس وغيره من رواقبي الرومان كما بينا فيما تقدم .

٥ — رواقية « جوست ليبس » :

لكن في أواخر القرن السادس عشر ظهر عالم بلجيكي اسمه « جوست ليبس » (Juste-Lipse) (١٥٤٧ — ١٦٠٦) ، أراد أن يوقف القراء على المذهب الرواقى كله بما فيه الميثاقين ، فنشر كتابين صغيرين جمع فيهما ما أمكن الوصول إليه في زمانه من تراث الفلسفة الرواقية وهما « المرشد إلى الفلسفة الرواقية » و « فسيولوجيا الرواقين » (١) .

ويمكن أن يقال إن « جوست ليبس » استطاع بما اقتبسه من سنكا أن يتخلى عما كان في الرواقية مما عسى أن يستنكره ضمير المسيحي ، مثال ذلك قول سنكا : « إن القدر ليس إلا إرادة الله نفسه وإن الله حر لأنه هو ضرورة نفسه » (٢) .

٦ — رواقية « جيوم دوثير » :

ولقد أثرت الفلسفة الرواقية كذلك على مذهب « جيوم دوثير » (Guillaume du Vair) (١٥٥٦ — ١٦٢١) . نشر « دوثير » ترجمة لكتاب « المختصر » لايكتيتوس كما نشر كتابا عن « فلسفة الرواق الأخلاقية » (٣) . وكان دوثير رواقيا كما كان في الوقت نفسه مسيحيا

Juste-Lipse, *Manuductio ad Stoicam philosophiam*, (1603) ; (١)
Physiologia Stoicorum.

E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1, p. 768. (٢)

Du Vair, *La philosophie Morale des Stoïques*. (٣)

متمسكا بدينه ، وكان يرى الكتاب المقدس لا يقل لزوما للناس عن مصنفات الحكماء والمتقدمين^(١) .

وكانت رواقية دوثير — خلافا لرواقية أهل عصره — رواقية نازعة إلى العمل كرواقية إبيكتيتوس . ورسالة دوثير في « الثبات والتأسي على المصائب العامة »^(٢) التي كتبها سنة ١٥٩٠ أثناء حصار باريس تشيع فيها كلها الرغبة في « خدمة الوطن » وفي علاج فرنسا من جميع آفاتها : من ترف النبلاء وأبحار الكنيسة وفساد العدالة .

وهذه الرواقية الناشئة من الرغبة في الهداية والإرشاد تختلف كل الاختلاف عن النزعات الطبيعية المشتقة من الرواقية الأولى والتي كانت تعجلى عند أحرار الفكر أمثال الپادوبين والأفلاطونيين ممن عاشوا أواخر عصر النهضة^(٣) . والرواقيون الذين تكلمنا عنهم شعورهم بالروحانية مستقل عن أية فكرة عن الكون ، وإنما هو متصل بما في طوايا النفس الإنسانية منفصل عن أية نظرة من نظرات وحدة الوجود ، بل هو أدنى إلى الإنصال بالروحانية الأفلاطونية^(٤) . ومما هو خليق بالملاحظة أن كتاب دوثير في « الثبات » يهتم بهذه العبارة : « لا بد من السلام لكي نعرف الأشياء التي استغرقت صورها في المادة . . . من أراد أن يفهم طبيعة نفوسنا على هذا الوجه فقد قضى على نفسه أن لا يعرفها : لأنها لما كانت بسيطة وجب أن تدخل في فهمنا عارية غير محجوبة . وكل ما يصاحبها إنما هو حائل

J. Bédier et P. Hazard, *ibid.*, I, p. 215 ; P. Mesnard, "Du Vair (١) et le Néostoïcisme" dans *Revue d'Histoire de la Philosophie*, 1928, p. Du Vair, *Traité de la Constance et Consolation* (٢) 142 — 166. *des Calamités Publiques.*

Bréhier, *ibid.* (٤)

Bréhier, *ibid.*, I, p. 768. (٣)

دونها . ومن أجل ذلك كانت الوسيلة المثلى لمعرفة طبيعة نفوسنا هي أن نسمو بها فوق الجسم وأن نجذبها كلها إلى ذاتها ، لكي يتم لها وقد عادت إلى ذاتها أن تعرف ذاتها بذاتها .. »^(١) .

ونقول بالإجمال إن أهم طابع ميز هذه الرواقية الجديدة نزوعها إلى العمل ، ودعوتها إلى الهداية ، وبعدها عن الإذعان للقضاء والاستسلام للعقابر ، ومناداتها بوجوب الحياة حياة مستقلة تشتق أحكامها قبل كل شيء من الطبيعة والعقل لا من أحكام الدين .

ولم يخجل الأخلاقيون الذين ليسوا برواقيين من نفحات رواقية تبدو في نزوعهم إلى أن يجعلوا منبع الشرور في الأحكام العقلية الفاسدة التي نستطيع تقويمها وإصلاحها . وهذه الفكرة التي نادى بها إبيكتيتوس من قبل مجدها عند دوفير إذ يقول : « إن أرادنا لها من القدرة على التصرف في آرائنا ما يمكننا أن لا نمنح إررار أو قبولاً إلا لما ينبئ عليها » وأن تناصر الأشياء التي تستبين صحتها وأن تمسك عن الأشياء المشكوك فيها وتتوقف عنها وأن ترفض الأشياء الكاذبة »^(٢) .

وهذه الفكرة الإبيكتيتية نجدها أيضاً عند شارون (Charron) في كتابه « الحكمة » (١٦٠٣) ، وإن كان أثر « مُنتنى » على « شارون » عظيماً . وإذا كان « شارون » لا يريد أن يأخذ الحكمة بالمعنى الترفع المثالي عند الرواقيين الأوائل ، فهو مع ذلك يتطلب كشرط للحكمة « التحرر من

Du vair, *Traité de la Constance, etc.*, éd. Flach, p. 221 (cité par (١) Bréhier, *ibid.* I, p. 769).

De Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, (citée par Zanta, (٢) *La Renaissance du Stoïcisme, etc.*, p. 293).

أخطاء العالم وردائمه ومن الانفعالات والأهواء « والحرية التامة ، حرية النفس في الحكم وفي الإرادة^(١) . وتلك هي نظرية إبيكتيتوس . زد على ذلك أن هذه الحرية تصحبها القاعدة التي توصي بمراعاة قوانين البلاد وعاداتها وتقاليدها .

ب - الرواقية في القرن السابع عشر

١ - في المراسلات والأحاديث :

ذاعت الفلسفة الرواقية في القرن السابع عشر عن طريق المراسلات والمحادثات في المجالس والمجتمعات . واعل من الخصائص التي ميزت تلك الرواقية ميل المفكرين إلى كتاب اللاتين وتفضيلهم على كتاب اليونان . وكان من حظ المذهب الرواقي بحيث أن سارت على مبادئه صفوة الأوساط المهذبة الراقية . وأخذ الرواقيون يؤلفون في كل بلد جماعة أو حزبا أخلاقيا ومع ذلك كان للحزب الرواقي في كل بلد خصائصه القومية .

٢ - في فرنسا :

في فرنسا أصبحت الرواقية ، في عهد « بلزك » و « كرتني » و « ديكارت » ، « مدرسة النفوس الكبيرة » كما قال بعض الكتاب . وتشتم رائحة تلك الرواقية الفرنسية في رسائل « بلزك » إلى مراسليه الأجانب ، وفي رسائل « ديكارت » إلى الأميرة « اليزابت » . غير أنه قد يلاحظ أن للفضيلة الرواقية في فرنسا طابعا خطايا متورا مصطنعا ، إذا

(١) Charron, *La Sagesse*, livre II, ch. 1 et 2.

صح هذا التعبير . ولعل ذلك هو الذى حمل « بَسْكال » على أن يصفها بأنها « حركات كحركات المحموم ، لا يستطيع أهل الصحة تقليدها » ، وجعل « مالبرانش » يقول عنها إنها « طلاء لا يخذع إلا أبصار من لا يدرسون ولا يعرفون الطبيعة »^(١) .

٣ — فى إنجلترا وهولندا :

ونسلم صدى الرواقية فى إنجلترا عند « بيكون » ؛ ولكنها رواقية قريبة الشبه برواقية « مُنتنى » . غير أن الرواقية الإنجليزية لذلك العهد لم تكن تخلو عن عبوس وانقباض كما هو الحال عند « هوبز » . وأثمرت الرواقية خير ثمراتها فى هولندا ، بلاد الأكاديميات والبشاشة واستواء المزاج . ولم تفتقر جامعة « ليدن » عن تعليم الأخلاق الرواقية فى الدروس والمحاضرات . ولكن تلك الأخلاق كانت قد وجدت من قبل طريقها إلى القلوب ، فكانت عند بعض المثقفين رواقية باسمه مستبشرة ، فى حين أنها ساقط البعض الآخر إلى تحدى الفوغاء وطلب الاستشهاد من أجل الرأى . كان « جان دى وت » بصرح بأنه « لافرق بين أن يوضع الإنسان فى الكفن كاملا سليما وبين أن يوضع فيه مقطعا إربا إربا » . وكان « سبينوزا » يقول : « إن الحكمة ليست تأمل الموت ، وإنما هى تأمل الحياة »^(٢) .

(١) راجع : Malebranche, *La Recherche de la Vérité*, livre III, ch. 4.

(٢) Couchoud, *Benoit de Spinoza*, Paris 1902, p. 225.

الفصل الرابع

الرواقية وديكارت^(١)

١ - ديكارت يفكر في المذهب الرواق :

يصب الباحث في مؤلفات ديكارت ما ينهض دليلا على اطلاع أبي الفلسفة الحديثة على فلسفة الرواقين ومعرفته لرجالهم معرفة دارس مفكر لا معرفة ناقل محصل . فالفيلسوف الفرنسي يذكر اسم « زينون » واسم « سنكا » في بعض رسائله ، ثم هو يكتب رسائله الأخيرة إلى الأميرة « اليزابث » فيعرض تصريحاً لنظرية سنكا في الخير الأسمى^(٢) ، ويناقشها مناقشة تدل على أنه وقف على ما قرره الفيلسوف الروماني وأنه آمن فيه فكره . وديكارت يذكر مذهب « زينون » في موضوع السعادة . ويرى أن « زينون » محق في اعتباره أن أسمى الخيرات هو ممارسة الفضيلة ، لأن الفضيلة وحدها من بين سائر الخيرات إنما تتوقف على إرادتنا

(١) يراجع في هذا الصدد ما كتبه « بروشار » الذي ذهب إلى تأثر ديكارت بالفلسفة الرواقية ، وما كتبه « هاملان » الذي يعارض دعوى « بروشار » ، وما كتبه « لابرتونير » الذي رأى أن الأخلاق « النهائية » عند ديكارت عبارة عن مزيج بين المثل الأعلى الابيقوري والمثل الأعلى الرواق :

Victor Brochard, "Descartes Stoicien" dans *Etudes*, p. 320-326 ;
Hamelin, *Système de Descartes*, 2e éd. 1921, p. 382 sqq. ; cf aussi
Labertonnière, *Etudes sur Descartes*, t. II, p. 69 sqq.
Descartes à Elizabeth, 4 Août 1645 (Descartes, *Lettres sur la* (٢)
Morale, éd. Chevalier, 1935, p. 60 sqq.

وتصرفا^(١). ولكن «زينون» في نظر ديكارت — قد أسرف في اعتباره جميع الرذائل متساوية بلا تفریق ، حتى ليعسر أن يكون زينون أتباع إلا من ذوى المزاج العابس ، أو ذوى الأرواح المجردة عن الأبدان^(٢). والواقيون يخطرون ببال ديكارت حين يتحدث في كتابه «مقال في المنهج» عن «أهل الأوثان الأقدمين» ، وحين يمتدح حسن سيرتهم وجميل خصالهم . ولعله يعنى أهل الرواق حين يوجه اللوم إلى مذاهب الأخلاق القديمة ، وحين يرميها بأنها «ضرب من الصلف ، أو جمود العاطفة ، أو القنوط»^(٣) . ويشير ديكارت إشارات أوضح إلى أصحاب الرواق في موضع آخر من «مقال في المنهج» فيصفهم بقوله : «أولئك الفلاسفة الذين استطاعوا في الزمن الغابر أن يخلصوا من سلطان الحظوظ ، والذين أمكنهم — رغم آلام الفقر والفاقة — أن يتقاسموا السعادة مع الآلهة»^(٤) .

٢ — نظرية المعاني الفطرية :

والحقيقة أن ديكارت قد تأثر بالرواقية في دراساته الأولى . فالنزعة الأولى التي تتجلى عنده فيما خلف من كتب الشباب هي فكرة عن العقل تخالف نظرية «الدرسين» في أكثر من موضع : فديكارت في كتاب «الخطرات الخاصة» لا يرى العقل صفحة بيضاء تنطبع فيها معروضات الحواس ، ولا قالبا فارغا تصب فيه الأشياء من الخارج ، بل كان يرى أن

(١) Descartes à Elizabeth, 18 Août 1645 (éd. Chevalier, p. 72).

(٢) Descartes, *ibid.*, (éd. Chevalier, p. 73).

(٣) Descartes. *Discours de la Méthode*, 1ère partie (éd. Adam et Tannery, t. VI, p. 8).

(٤) Descartes, *Discours*, 3e partie (éd. A. — T., t. VI, p. 26).

الإنسان يجد في نفسه معاني مطوية ، كامنة فيها ككون النار في الحجر الصوان ، وأنها بمثابة بذور الحقيقة ، أو العناصر الأولى المشتعلة على كل معرفة مستقبلية . وهذا يفسر لنا لم يوفق الشعراء أغلب الأمر في عرض الأفكار في حين أن الفلاسفة قد يحققون : ذلك أن الشاعر يستطيع بما لحاسته من وثبات وما لحده من حرارة أن يثير في النفس الإنسانية الحقائق الكامنة فيها ، فيجعلها تتدفق تدفق النبع ، أو تطير كما يتطير الشرر عند ما تُقدح النار بالزئبد^(١) .

إذن فقد أحسنت الطبيعة صنعا . وضعت في الإنسان هذه الأصول الأولى لكل حقيقة . واستبقته فترة طويلة في حال البساطة الأولى . والإنسانية وإن لم تكن قد شعرت دائما بالكثير الثمين الذي تحمله في طواياها ، إلا أن نور الفطرة كان لا بد أن يسطع في الأوقات العصبية ، فكان نوراً عقليا . نزع أوائل القوم إلى الفضيلة وآثروها على الرذيلة ، كما آثروا « الخير » على « النافع » ؛ وانتهى الأمر في عهود اليونان السخيفة ، فأدرجت بعض الأذهان المتفوقة ماهية الفلسفة والرياضيات^(٢) . وما دام الأمر كذلك فقد وجب علينا لبلوغ الحقيقة أن نظفر بما كانت العقول عليه من صفاء أول ، ونور نق ، وفطرة سليمة ، وأن نستخلص منها فنا عقليا من فنون الكشف والاختراع .

ونظرة المعاني الفطرية على نحو ما نجدتها في « الخطرات الخاصة » لم يستمرها ديكارت — كما ذهب البعض^(٣) — من الأفلاطونيين الذين عاشوا

(١) Descartss, *Cogitationes Privatae*, (éd. Adam et T., t. X, p. 217)

(٢) Descartes, *Regulae*, (éd. A.—T., t. X, p. 376).

(٣) L. Blanchet, *Les Antécédents historiques du " je pense, donc je suis "*, 1920.

في عصر النهضة أمثال « جيوردانو برونو » و « كپيانلا » ، بل إنها — كما قال الأستاذ « جلسون » — نظرية قد وردت على لسان ديكارت حاملة طابع أصلها الرواقى^(١) . أضف إلى هذا أن تلك النظرية كانت ذاتمة أيام ديكارت في الأوساط الفلسفية والأوساط الدينية ، وعند جماعة الأخلاقيين من المشتغلين بإعادة مذاهب الرواقية وصبغها صبغة مسيحية . ولقد عرف ديكارت مذاهبهم وتأثر بها ، ويشهد بذلك شهادة قاطعة رسائله إلى الأميرة « الزابث »^(٢) . وقد يكون ديكارت وجد تلك النظرية عند « چوست لپس » الذى أذاع المذاهب الرواقى قبيل عهد ديكارت . على أن المؤرخين يذكرون أن ديكارت خالط « الكردينال دويبرول » مؤسس الأراتوار ، وتلميذه « جيبيف » ، وهما من أوائل رجال الدين الذين اعتنقوا هذه النظرية^(٣) .

٣ — العقل الصريح :

وأول مؤلفات ديكارت رسالة في « دراسة العقل الصريح » *« Studium bonae mentis »* ؛ وهى تحتوى — فيما يقول « بابه » — على « اعتبارات عن رغبتنا فى المعرفة وعن العلوم ، وعن استعداد النفس للتعلم ، وعن المنهج الذى ينبغى مراعاته لا كتساب الحكمة ، أعنى لا كتساب العلم والفضيلة معاً ، وذلك بإضافة وظائف الإرادة إلى وظائف التعقل »^(٤) . و« العقل

(١) Gilson, *Sur le rôle de la pensée médiévale sur la formation du système cartésien*, 1930, p. 265-266.

(٢) cf. F. Strowski, *Pascal et son temps*, I, p. 113-120 (3e éd. 1909).

(٣) E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale, etc.*, p. 33 sq. ; Gilson "L'innéisme cartésien et la théologie", dans *Revue de Métaphysique*, 1914, p. 456 sqq.

(٤) Baillet, *La vie de Monsieur Descartes*, 1691, t. II, p. 406.

الصريح « bona mens » هو الذهن القادر على طلب الحقيقة والاهتداء إليها ، هو العقل الذى لم تستطع الأخطاء الموروثة أن تلمس فيه نور الحق ، وهو الذى يفتح السبيل القويم فى إقدام ، ملقيا عن عاتقه حمل التحصيل الخداع والعم المبهرج . فالعقل الصريح إذن هو العقل الذى نستولى به على ما عندنا من مبادئ فطرية ، وهو الذى يعيننا على أن نستخلص منها نتائجها . وهو بالجملة العقل الذى يدخلنا فى نطاق الطبيعة وينظمنا فى سلوكها^(١) . ولا شك أن هذه النظرية رواقية فى معناها^(٢) .

على أن « العقل الصريح » تعبير مشهور استعمله الرواقيون القدماء ، واستعمله سنكا فى أغلب الأحيان ، كما استعمله الرواقيون فى عصر النهضة ، ولا سيما « جوست ليبس » عند الكلام على نظرية المعانى الفطرية^(٣) . وإذا كان ديكرت يصرح بأن فينا بذور العلم كالنار فى الحجر الصون ، وأن الفلاسفة يتعهدونها بقدح العقول والأذهان^(٤) . فإن « جوست ليبس » الرواقى قد قال من قبل بأن « فى نفوسنا شررا وبارقات ، وبذورا وتروعا إلى الفضيلة . . . »^(٥)

٤ — التآثر بالرواقية فى مواضع أخرى :

وإنا لنكاد نلمس أثر الرواقيين قويا فى كتاب « الخطرات الخاصة » :

(١) Pierre Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, 1936, p. 7.

(٢) انظر هنا نظرية المعرفة الرواقية من ٧٠ — ٧١ .

(٣) Juste-Lipse, *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*, I, p. 157.

(٤) Descartes, *Cogitationes Privatae*, (A. - T., t. X, p. 217) : "sunt in nobis semina scientiae ut in scilice, quae, per rationem a philosophis educantur".

(٥) Juste-Lipse, *Manuductio*, I, 158 : "Ignicubos, scientillas, semina, impetus ad virtutem habemus" . . .

ففيه عبّر ديكارت عن وحدة العالم بمبارات لا تخلو من نفحات من مذهب وحدة الوجود « البانتيزم » إذ يقول : « إن القوة الفاعلة والمحبة والمودة والانسجام كلها شيء واحد في الطبيعة »^(١) . وفي ذلك الكتاب أيضا ذكر مسألة الانفعالات النفسية ، وفيه أخيراً نظرة شديدة الأرسطراطية عن الحكيم . وكل هذا لا يدع سبيلاً للشك في الأصل الرواقى لهذه الآراء^(٢) .

وإذا كان ديكارت قد قرأ مؤلفات « جوست لپيس » فلا بد أيضاً أن يكون قد قرأ مؤلفات « دوثير » الذى يلمس أثره لا من حيث الآراء مخسب بل من حيث الأسلوب الكتابي أيضا . فكتاب « دراسة العقل الصريح » إنما هو محاوررة يتفلسف فيها ديكارت لصاحب له ، كما هو الشأن فى كتاب « دوثير » فى « الثبات وفى التأسى عن المصائب العامة » الذى ذكرناه . ثم إن ديكارت يطلق لاسم « موزايوس » (Musaeus) على ذلك الصاحب كما هو الحال فى كتاب « دوثير »^(٣) .

على أن « المنهج الشامل » عند ديكارت يكشف أيضاً عن أثر من آثار « دوثير » . ولا أدل على ذلك من مقارنة بعض نصوص المنهج الديكارتى بنصوص من كتب « دوثير »^(٤) . قال « دوثير » : « يجب أن نتقبل

Descartes, *Cogitationes*, (A. - T., t. X, p. 218) : «una est in (١) rebus activa vis, amor, charitas, harmonia».

P. Mesnard, *ibid.*, p. 9-10 (٣) Pierre Mesnard, *ibid.* p. 8. (٢)

(٤) يذكر الأستاذ « جرسون » تسعة أشياء استعارها ديكارت فى كتابه «المقال فى المنهج» من كتاب « جوست لپيس » المسمى « المرشد إلى الفلسفة الرواقية » . وأغلب هذه الآراء استعارها ديكارت بنفسها .

(Descartes, *Discours de la Méthode*, texte avec un commentaire de Gilson, p. 130, 131, 248 — 254, 261, etc).

مازاه في وضوح حقا ، وأن ننكر ما يتضح بطلانه . وينبغي في الأشياء التي يرتاب في أمرها أن نحكم عقولنا حتى نجد سبباً ما يدعوننا إلى اليقين^(١) .

٥ - « البحث عن الحقيقة » و « قواعد لهداية العقل » :

والذي يسترعى الانتباه أولاً في كتابي ديكارث « قواعد لهداية العقل » و « البحث عن الحقيقة » ، هو أن الآثار الرواقية ، وإن يكن لها بعدٌ أهميتها التي لا يستهان بها ، لم يعد لها مع ذلك صورة الآراء المستعارة أو المعلومات المحفوظة ، بل جاءت في الكتابين بمثابة المقومات التي يتألف منها شيء جديد : فقارى الكتابين لم يعد يرى « الحكيم » بالمعنى القديم ، بل يرى « الرجل الفاضل » بمعنى القرن السابع عشر . نعم إن الكتابين لا يفتان بذكران « بذور الحقائق الأولى الفطرية » ، ولكن فكرة « بذور العلم » أضحت فكرة « النور الفطري » عند ديكارث^(٢) .

ألم يقل أقطاب الرواق أنفسهم بضرورة الإنصات إلى الفطرة والرجوع إلى الطبيعة ؟ إذا كان الأمر كذلك ، وكانت كل معرفة حقة قد حدثت بأنها المعرفة اليقينية البديهية : فإن الحقائق مستقلة عن الأشخاص الذين عبروا عنها بالجلج والعبارات ، ولا بد أن تجد عند الناس قبولا ، وإن كانت لم ترد على لسان أفلاطون ولا أرسطو : مثلها في ذلك مثل قطع التقود لا يرفع من قيمتها ورودها من خزينة الصارف ، كما لا ينتقص منها خروجها من كيس

« Nous devons consentir à ce que nous voyons évidemment (١) vrai, nier ce qui est évidemment faux et, en choses douteuses, surseoir notre jugement jusques à ce que nous trouvions quelque raison qui nous en assurez. » (*La Philosophie Morale des Stoïques*, éd. de 1603, p. 55) Descartes, *Regulae*, II, III, XII (A. - T., t. X, p. 364 — 365 ; (٢) 368 ; 425).

الفلاح^(١). من أجل هذا إذا أردنا الجواب الشافي على أسئلة مجرب محنك أو عالم وافر المعرفة لم نكن بحاجة إلى أحد غير «أودُ كُس» (Eudoxe) وهو شخصية وضعها ديكرت في محاورة «البحث عن الحقيقة» لتمثل «الرجل ذا الذهن العادي» الذي لم يفسد حكمه أي اعتقاد باطل، والرجل الذي يملك عقله كله صافيا نقيا كما تلقاه من الطبيعة^(٢).

٦ — الحكمة الرواقية والحكمة الديكارتية :

وديكرت يزرع هو أيضاً كالرواقيين إلى فكرة عن الحكمة تلتقي فيها جميع المعارف البشرية، ولا تكون قاصرة على الموضوعات الجزئية أو الأبحاث الخاصة؛ إنما الدراسة عنده دراسة الكل، ودراسة الفن الأعلى الذي يشمل جميع الفنون الأخرى: تلك هي الحكمة الشاملة التي ينبغي أن يقاس كل شيء بالنسبة إليها، والتي تنشأ عنها الإرادة العالية، واستقامة الفكر والعمل^(٣).

كانت فكرة الحكمة هذه ذاتمة في عهد ديكرت: إذ تضاءلت حينئذ نظرة «المدرسين» إلى الحكمة الفلسفية، وقد كانت عبارة عن معرفة الكون معرفة تأليفية بواسطة الملل العالية، وحلت محلها نظرة جديدة ترى في الحكمة «فن الحياة» (ars vivendi) على نحو ما كان يرى سنكا، وعلى النحو الذي دعا إليه «مُنْتِنِي» في كتابته «محاولات»،

(١) Descartes, *La Recherche de la Vérité*, (A.-T., t. X, p. 298).

(٢) Descartes, *ibid.*, p. 298.

(٣) P. Mesnard, *ibid.*, p. 18—20.

وما بسطه « شارون » في كتابه « الحكمة »^(١). فإذا أردنا أن نتبين مكان هذه النظرية الديكارتية الناشئة فالأولى نسبتها إلى الفكر الرواق . والواقع أن أصحاب الرواق — كما ذكرنا فيما سبق — كانوا يرون أن الحكمة هي غاية الفلسفة ، والفلسفة هي علم الأمور الإلهية والبشرية ، فهي علم جميع المعارف من منطوق وطبيعيات وأخلاقيات^(٢) . وهذه الحكمة إنما ترجع قيمتها إلى ما بين أجزائها من تماسك واتساق ؛ وأن خصائص المعرفة عند الرواقين — كما قال الأستاذ « روبان » — هي « وجود فكرة الرابطة والتأليف ، وفكرة الكل الذي يربط الأجزاء برابطة أشبه بالرابطة البيولوجية »^(٣) .

فديكارت إذن قريب من الرواقين كل القرب حين ينسب إلى الحكمة بحوث الكيمياء ، والبيولوجيا ، والفلك ، والأخلاق ، وحين لا يجعل لهذه العلوم كلها قيمة إلا بالقياس إلى الحكمة وحدها ، وحين يجعل تلك الحكمة التي تشمل مجموع الأشياء تذهب من نفسها في نمو واطراد ، متناولة العلم والفضيلة في آن واحد^(٤) .

٧ — نظرية الحكم والإرادة :

ولديكارت نظرية في « الحكم » تلائم نظرية أهل الرواق كما بسطها

cf. Gilson, *Commentaire sur le Discours de la Méthode*, p. 93. (١)

على أن « شارون » يرى أن العلم والحكمة شيان مختلفان جد الاختلاف ، وقما يمشى الاثنان جنباً إلى جنب ، أما الحكمة فلا تعدلها جميع علوم الدنيا .

(Charron, *La Sagesse*, livre III, ch. XIV, art : 14)

cf. Bréhier, *Histoire de la Philosophie*, I, p. 300. (٢)

Robin, "La Théorie de la Connaissance chez les Postaristotéliens", (Cours inédit professé en Sorbonne en 1923 — 1924). (٣)

cf. Descartes, *Regulae*, I, (A. - T., t. X, p. 360). (٤)

إبيكتيوس : يرى ديكارت أن التصديق الذي هو مدار الحكم شيء مرجعه لا إلى العقل ، بل إلى الإرادة . وهو يقول : « إنني بالإدراك الذهني وحده لا أثبت ولا أنفي شيئاً ما ، وإنما أتصور معاني الأشياء التي أستطيع أن أثبتها أو أن أنفيها »^(١) . « والإرادة هي التي تمنح الأشياء التي يتصورها الذهن تصديقاً وإقراراً . فالحكم إذن فعل إرادي^(٢) . ولكن الإرادة تتمتع بأنها حرة ؛ وأنها لا متناهية ولا شيء يحد من قوتها^(٣) . وفي هذه القوة اللامتناهية عظمتنا ؛ وخيرنا الأسمى ليس شيئاً آخر غير استقامة إرادتنا . على أن ديكارت يرى رأى الرواقيين في أننا لا نملك إلا آراءنا وأفكارنا وتصريفنا إياها . وهو يسلك سبيل الرواق حينما يصرح بأنه إذا كانت الأفكار والمدركات الذهنية واضحة لا غموض فيها فلا يحصى للإنسان من التصديق بها^(٤) . وهذا التصديق الذي يكاد يكون اضطرارياً لم يمنع ديكارت من التصريح بأننا مع ذلك مختارون في أحكامنا لا يقهرنا شيء ، كما لم يمنعه من أن يشيد بما أوتي الإنسان من حرية الإرادة والقدرة على الفعل « مما يجعلنا إلى حد ما شبيهين بالإله ، مستعملين على سائر رعاياه »^(٥) . فديكارت يعتقد أنه « يكفي أن نحكم حكماً حسناً لكي نعمل عملاً حسناً »^(٦) : ذلك أن اليقين الذي يفيد الإثبات مثال الفعل الإرادي عند ديكارت . والرضى بالخير كالرضى بالحق . فكأن معرفة الحق بوضوح بمنزلة عدم القدرة على الامتناع عن إثباته ، فكذلك معرفة الخير بوضوح تفيد عدم القدرة على الامتناع عن إرادته والرضى به .

(١) Descartes, *Méditations*, IV. (٢) Descartes, *Principes*, I, 34.

(٣) cf. Brochard, *Etudes*, p. (٤) Descartes, *Méditations*, III.

323 ; Laberthonnière, *Etudes sur Descartes*, I, p. 418.

(٥) Descartes, *Oeuvres*, éd. Adam et Tannery. t. V, 85.

(٦) Descartes, *Principes*, I, 39 ; *Réponses aux 5es Objections*.

وظاهر أن هذه النظرية قريبة من رأى الرواقيين الذين ذهبوا — كما رأينا فيما تقدم — إلى أن الحكيم متى عرف الحق لم يكن له يد من الاعتقاد به ، ومتى تبين سبيل الخير فلا مناص من أن يسلكه^(١) : لأن الخطأ والردبلة إنما ينشآن من معرفة ناقصة .

ومدار هذا الرأى كله هو الفكرة السقراطية المشهورة : « الفضيلة تقوم على العلم » ، وقد نادى بها جميع تلاميذ سقراط في العصر القديم ، وأقرها « أبو الفلسفة الحديثة » حين ذكر قولهم المشهور : « كل آثم جاهل »^(٢) ، ومعنى هذا أن أفعالنا تأتي دائماً مطابقة لأحكامنا ، ما لم يكن هنالك عائق خارجي . وبعبارة أخرى أن الحرية الإنسانية إنما مدارها على حرية الحكم .

٨ — نظرية الحرية الإنسانية :

والحق أن ديكارت كان حريصاً على إثبات الحرية الإنسانية : فكثيراً ما كان يردد تصريحه بأن للإنسان من نفسه القدرة على أن يفعل الشيء أو لا يفعله ، دون أن يخضع في الفعل أو الترك لقوة من القوى الخارجة عن إرادته : « فمن البين أن لنا إرادة حرة تستطيع حين تشاء أن تعطى إقرارها وتصديقها أولاً تعطيه »^(٣) . فإلينا إذن مرجع ما نريد وما لا نريد من غير اضطرار .

cf. Epictète, *Entretiens*, I, 28 : III, 3. (١)

«omnis peccans est ignorans», *Lettre à Mersenne* (A. - T., t. I, (٢) 366) et *Lettre au P. Mesland* (A. - T., t. IV, 117).

Descartes, *Principes*, I, 29 ; «il est si évident que nous avons (٣) une volonté libre qui peut donner son consentement ou ne pas le donner quand bon lui semble, que cela peut être compté pour une de mes communes notions».

لكن ما علاقة الحرية الإنسانية بالتدبير الإلهي ؟

أثبت ديكارت في كتاب « المبادئ » من جهة أن خالق وجودنا هو الله مطلق الكمال والذي لا يمكن أن يكون أراد إضلالنا^(١). ومن جهة أخرى أن الأخطاء التي نتعرض لها إنما منشؤها استعمالنا الحرية التي وهبنا الله إياها^(٢). لكن إذا كان الله مطلق الكمال، فهو كذلك عظيم القدرة: يشمل سلطانه الأشياء جميعا، يتناول « أفعالنا » كما يتناول « طبائعنا »^(٣). وإذن فيظهر أن أفعالنا وطبائعنا ليست خاضعة لنا: وعلى ذلك يكون الله مصدو أخطائنا. ولكن هذا قول غير مستقيم: فهناك نظرية أخرى لديكارت تقول بأن في صدق الله وبعده عن الكذب والغش ما يكفل وجود الأشياء على ما هي عليه. وإذن فلا بد أن الله إذ دبر الأشياء منذ الأزل قد ترك مع هذا التدبير أفعال الناس حرة لا قهر فيها ولا جبر. وبعبارة أخرى لا بد أن تتفق حرية الله مع حرية الإنسان.

لكن الأميرة « اليزابث »، لم تستطع أن تتصور كيف يمكن أن تكون أفعال الناس حرة، وأن تكون خاضعة لقضاء العناية الإلهية في آن واحد. فأجابها ديكارت برسالة طويلة تفيد أن الله إذا كان قد دبر جميع الأشياء خارج نفوسنا وداخلها تدبيراً يقتضى أن تتجه إرادتنا إلى تصميمها تصميمها ما، فهذا ليس بمانع لإرادتنا من أن تتجه إلى التصميم وفقاً لميلها الخاص، أعني وفق سجيئتها دون أن تقهر على ذلك. وإذن فتدبير الله، وهو سابق على تدبيرنا، منصبٌّ على تحريك سجيئة إرادتنا، من غير قهر لها. وإذن فهو لا يقال من حريتنا شيئاً، بل يترك أفعالنا

(١) Descartes, *Principes*, I, 29-30. (٢) Descartes, *Principes*, I, 35, 36.

(٣) Descartes, *Principes*, I, 38.

« حرة غير مقيدة »^(١).

والخلاصة أن ديكارت يرى أن الإرادة البشرية غير محدودة ولا معينة : لأنها حرة ، ثم هي في الوقت نفسه محدودة وم معينة : لأن الله هو محركها وهاديها في كل خطوة تخطوها^(٢) ، وذلك هو الذي بدأ للأميرة «اليزابيت» شيئاً يعسر التوفيق بين وجهيه المتعارضين . لكن ديكارت في رسالة أخرى بتاريخ ٣ نوفمبر سنة ١٦٤٥ كتب يقول : « أما الحرية فأعترف أننا إذا نظرنا إلى أنفسنا لم نؤمن إلا أن نعتبرها مستقلة . ولكن إذا نظرنا إلى قدرته وإحاطته بكل شيء لم نستطيع إلا أن نعتقد أن جميع الأشياء راجعة إلى الله مستندة على قدرته . وإذن فحريتنا لا تخرج عن ذلك وكما أن علم الله لا يحصل ينبغي أن لا يحول بيننا وبين أن نؤمن بحرية إرادتنا : لأننا نشعر بها في نفوسنا وبشهادتها وجداننا - فكذلك معرفتنا بحرية إرادتنا ينبغي أن لا تحملنا على الشك في وجود الله لكن الاستقلال الذي يخالج نفوسنا ويشعر به وجداننا ، والذي يكفي لأن يجعل أفعالنا مستحقة للمدح أو للذم ، هو استقلال لا يتنافى مع خضوع من نوع آخر : وهو خضوع جميع الأفعال لله »^(٣) .

ذلك هو الحل الذي انتهى إليه ديكارت : ومداره أنه جعل الحرية تقوم على عملية الحكم نفسها^(٤) . ومحاولة ديكارت لحل تلك المشكلة تذكرنا من وجوه كثيرة بمحاولة « كروسبوس » الرواق حين أراد أن يوفق بين

J. Laporte, "La liberté selon (٢) Descartes, *Priucipes*, I, 41. (١)

Descartes", dans *Revue de Métaphysique et de Morals*. 1937, P. 159.

Descartes, *Oeuvres* (éd. A. - T., t. IV, 332 — 333). (٣)

Hamelin, *Système de Descartes*, p. 307. (٤)

« القَدَر » وبين حرية الاختيار . قال كروسيوس إن أفعال الناس وإن تسكن واقعة تحت حكم « القدر » إلا أنها حاصلة عن إرادتهم الحرة . وما « التصور المحيط » القاهر الذي يستولى على النفس فيحملها على الإذعان والتصديق لإعلة « مساعدة » لا أكثر فهو لا يفسر الأفعال الإنسانية^(١) .

صحيح أن الرواقيين كانوا أميل إل نزعات الجبر والضرورة . ولكن « فيلسوف الحرية » نفسه لم يخل فكره من تلك النزعات . على أننا نستطيع أن نسأل بهذا الصدد : من من الفلاسفة لا نجد عنده شيئاً من ذلك ؟

٩ — أخلاقيات ديكارت :

ويبدو ديكارت متأثراً بالرواقية أثراً ظاهراً في كتابه « انفعالات النفس »^(٢) ، مع أنه أعلن في مفتتح الكتاب بأن « ما قاله القدماء (عن الانفعالات) هو من الضالة والبعيد عن التصديق بحيث أن يكون له من رجاء في الاقتراب من الحق إلا بابتعاده عن الطرق التي سلكوها » ، ومع أنه لم يعتبر الانفعالات أمراضاً نفسية كما قال الرواقيون^(٣) .

على أن آثار الرواقية في المذهب الديكارتي تتجلى بوضوح في الأخلاق : فإننا نسمع في مذهب ديكارت صدى صوت الرواقيين ، ونرى عنده أحياناً صوراً من تعبيراتهم .

وديكارت يبذل جهده في رسالة إلى الأميرة « إليزابيث » للتوفيق بين

(١) راجع هنا فصل الطبيعيات الرواقية ص ١٣٢ — ١٣٦ .

(٢) Descartes, *Traité des Passions*, art. 146 et passim.

(٣) cf. Bréhier, *Chrysippe*, p. 258 sqq.

مبادئ الرواق الأخلاقية ومبادئ « ابيقور »^(١) . وليس أدل على الأثر الرواقى من القاعدة الديكارنية المشهورة التى أخذ الفيلسوف فيها على عاتقه « أن يسمى للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الحظ ، وأن يبذل جهده فى تغيير رغبته بدلا من تغيير نظام العالم ، وأن يروض نفسه على أن يعتقد أن آراء الإنسان وأفكاره هى كل ما يملك فى هذه الدنيا »^(٢) . ولا شك أن هذه القاعدة « المؤقتة » قد اتخذت فى ذهن ديكارت صورة « نهائية » حاسمة : فهو يعبر عنها غير مرة فى رسائله ، إذ يقول فى إحداها : « إننا إذا دعونا الله فإنما ندعوه لالكي بغير لنا شيئا من النظام الذى قررتة عنايته منذ الأزل بل ابتغاء تحقيق ما أراد الله منذ الأزل أن يتم بدعواتنا »^(٣) . وقد يبدو فى كلام ديكارت أثر من آثار فلسفة ابيكتيتوس حين يتعرض فى بعض رسائله للكلام عن « الأشياء التى تتعلق بقدرتنا واختيارنا ، كالفضيلة والحكمة ، والأشياء التى لا تتعلق بنا كالجاه والثروة والصحة »^(٤) .

ولعل ديكارت أقرب ما يكون إلى الرواقيين حين يعرض لآراء العوام فى « الحظ » واعتقاداتهم بمحصل الأشياء « بالصدفة » فينكرها وينفيها

Descartes à Elizabeth, 18 Mai 1645 (A. - T., t. IV, p. 202) ; (١)

18 Août 1645 (A. - T., t. IV, p. 271).

Descartes, *Discours de la Méthode*, 3e partie (A. - T., t. VI, p. (٢)

25—26) ; A Mersenne, 3 décembre 1640 A. - T., t. III, 248—249.

Descartes à Elizabeth, 6 Octobre 1645 (A. - T., t. IV, 316). (٣)

Descartes, Lettre à . . . , Mars 1638 (A. - T., t. II, 35—37). (٤)

ويمكن مقارنة هذا برأى ابن قيم الجوزية فى الدعاء : إذ يرى أن كل مقدور إما قدر بأسباب . فتى أتى للإنسان بالسبب وقع المقدور ، ومتى لم يأت بالسبب اتقى المقدور . وهكذا كما قدر الشيم والرى بالأكل والشرب ؛ ومن أسباب المقدور الدعاء (الجواب الشافى « س ١٠١) .

نفياً قاطعاً^(١). ثم يدعو الناس إلى الاعتقاد بأن هنالك عناية إلهية وتديراً حكيمياً قد رتب الأشياء منذ الأزل ترتيباً لا يتبدل ، فيحق علينا أن نعتقد أن جميع ما يحدث ضروري لنا ، ومحال أن يحصل على صورة غير الصورة التي قدرت لحصوله^(٢).

وجملة القول أن ديكارت عبر في أخلاقياته عن طائفة من الآراء الرواقية . وحسبنا أن نذكر بالاجمال رأيه في أن الفضيلة وحدها جديرة بالثناء ، وأن ماعداها — وإن كان له قيمة ما — لا يسمو إلى مقام المدح والتعظيم ؛ ورأيه في أن السعادة متوقفة على استعمال العقل استعمالاً حسناً^(٣) ، والتمسك بالوسائل التي تبعد عنا خوف الموت^(٤) ، وتقريره بأننا لسنا ممنهزين عن العالم ، بل نحن جميعاً جزء من كون واحد ، وأنه « ينبغي أن نؤثر مصلحة الكل على مصلحة أشخاصنا »^(٥).

(١) Descartes, *Traité des Passions*, art. 146.

(٢) Descartes, *Traité des Passions*, art. 147.

(٣) Descartes, *Oeuvres*, (A. - T., t. IV, 265—266, 282—283).

(٤) Descartes, *Oeuvres*, (A. - T., t. IV, 440—441).

(٥) cf. Brochard, *Etudes*, p. 323. وانظر أيضاً كتابنا عن « ديكارت »

الفصل الخامس

الرواقية عند سبينوزا

١ - نزعات رواقية :

أما الفيلسوف سبينوزا فقد تأثر بالرواقية كما تأثر بها سائر مفكري القرن السابع عشر بأوروبا . ولقد بلغ من ذبوع فكرة هذا التأثر عند معاصريه أن اتهمه الفيلسوف « ليبنتز » بأنه يعمل على بعث الرواقية وإشاعتها في الأوساط العقلية . وما نظن أن ليبنتز قد بالغ في حكمه هذا : فالواقع أننا إذا دققنا النظر أصبنا في فلسفة سبينوزا إلهاما رواقياً بعيد النور حقاً .

نلاحظ أن بين سبينوزا وأصحاب الرواق اتفاقاً في المزاج العقلي ، وفي الميول الأخلاقية ، بل في تأمل الحياة .

تبين سبينوزا أن الحياة المادية باطلة تافهة ، فأخذ يلتمس السعادة المطمئنة ، وعقد العزم على أن يفرغ للسمي إلى « الخير الأسمى » الذي يجده الإنسان في حياة السر والباطن ، وأن يظل حراً في اتباع الحق أينما دعاه . من أجل ذلك كان لا بد من الاهتمام إلى معتقدات تثبت على كل نقد : وذلك عن طريق تحليل الذهن الإنساني تحليلاً خالياً من الهوى ، وبخاصة تحليل الأهواء والانفعالات ، لكي يتسنى السيطرة على كل عنصر من عناصر الطبيعة البشرية . نقرأ في بداية كتاب « اصلاح الذهن » الدواعي

التي حملت سبينوزا على أن يتفلسف : « عرفت بالتجربة أن جميع الأشياء التي يتواتر حصولها في الحياة الجارية باطلة تافهة ، ورأيت أن الأشياء التي كانت سببا لخوف أو موضوعا لخوف ، ليس فيها لذاتها شيء حسن ولا قبيح ، أو أنها لم تشتمل عليه إلا بالنسبة للحركة التي تثيرها في النفس ، فصممت آخر الأمر على أن أتمس عسى أن يكون هنالك شيء هو خير حق ، ويمكن أن يكشف الناس به ، ويمكن للنفس أن تختص به وحده ، حين تطرح جميع الخيرات الأخرى ، ويعود اكتشاف ذلك الخير واكتسابه بشرة هي التلذذ الدائم بالسعادة العليا^(١) . صحيح أن الثروة والجاه واللذة الحسية من الأشياء التي يقدرها الناس فوق كل شيء آخر . لكن لهذه الأمور جاذبية تفوق بكثير الخير الحقيقي الذي نكسب منها . والمسرات التي نظفر بها من هذه الأمور ، حتى لو لم يلحقها أسف ولا ندم ، مسرات زائلة خاضعة للظروف الخارجة عن إرادتنا .

٢ - رواقية عقلية :

ولئن كان في رواقية « سنكا » لهجة خطابية وبلاغة ، وكان على مذهب « إبيكتيتوس » مسحة زهد ونقشف ، وفي رواقية « مرقس أوريليوس » رنة حزن وحنان ، وفي رواقية « ديكارت » ترفع واستعزاز - فرواقية « سبينوزا » عقلية ذهنية قبل كل شيء^(٢) .
والحق أن « سبينوزا » قد كلف بالعقل أشد الكلف منذ صباه ،

pinoza, *De Emendatione Intellectus*, I; trad. Appuhn : (*Oeuvres* (١) *de Spinoza*, I, p. 224).

Couchoud, *Benoît de Spinoza*. 1902, p. 225; Dilthey, dans (٢) *Archiv der Gesch. d. Philosophie*, Band VII, 1894, p. 77.

وظل به هائماً طول حياته . ولعل مرجع ذلك إلى طبعه ومزاجه ؛ وربما كان لنشأته اليهودية ، لاسيما لدراسته لأخلاقيات الفيلسوف اللاهوتي « موسى بن ميمون »^(١) ، دخل في منحاه العقلي الصريح .

ذلك أن « سبينوزا » لا يفتأ يشيد بالعقل ، ويجعل له في فلسفته المكان الأول ، وكلامه أصرح ما يمكن أن يكون دلالة على هذا . فلنستمع إليه يقول : « لا تقوم للحياة العاقلة قاعة من غير عقل ، ولن تكون الأشياء حسنة ما لم تكن تهبي استعمال الفكر » .

ولقد جعل « سبينوزا » أساس الأخلاق تطهير العقل وتخليصه مما يمكن أن يلبسه من عوارض خارجية . وما علينا لكي نتبين ذلك إلا أن نقرأ رسالته « في إصلاح الذهن » « De Emendatione Intellectus »

٣ - العقل والفضيلة :

عرّف « سبينوزا » الخير بقوله : « هو مطابقة رغبة الفرد لمصلحة الجماعة » ثم قال : « الخير فضلاً عن هذا هو العقل والفهم » . فمن الخير أن تفهم الأشياء ، ومن الشر أن لا تفهمها^(٢) . والفهم هو الفضيلة الأولى التي يطالب بها الناس جميعاً . وأبسط أعمال الفضيلة أفعال عقلية . وكلما ارتقى الإنسان في مراتب العقل أدرك الملائمة بين خير الفرد وخير الجماعة التي يعيش بينها — وظاهر أننا نشتم في هذا الجزء من فلسفة « سبينوزا » نفحات رواقية . ذلك أن « الرجل الحر » — في نظر هذا الفيلسوف — ليس هو ذلك الحكيم الذي يعتزل الناس ويستكفي بنفسه عنهم ، بل إن

(١) Spinoza, *Ethique*, IV, 26, 27. (٢) Spinoza, *Ethique*, IV, 73.

الإنسان في المدينة ، حيث يعيش في ظل القانون ، أكثر حرية منه في العزلة حيث لا يخضع إلا لشخصه^(١) .

و« سبينوزا » لا يفتر يتحدث عن العقل كما يتحدث عن فضيلة أخلاقية حقة . وبيننا يرى « ديكرت » أن تعقل الإنسان وتفهمه لما يدور بنفسه هو نوع من « السباحة » النفسية ، يذهب سبينوزا إلى أن تعقل الإنسان وتفكره مطلقاً ضرب من الشجاعة^(٢) : فمن الشجاعة أن تفهم الأشياء على ما هي عليه ؛ والواقع أن هذا من ممارسة الفضيلة عند الرواقيين : فليس المطلوب منا أن نغيّر نظام الكون ، بل الواجب أن نسمي لفهمه ؛ والعقل عندنا لذلك ، ومن شأن العقل أن ينزّه نفوسنا عن الحقد والكراهية ، ويخلصنا من دواعي الشفقة ، ويبرئنا من كل هم وغم .

٤ - تفـاؤـل :

ومهما يكن الأمر فشيمة العقل عند الفيلسوف هي القداسة والفرح . وينبغي أخيراً أن لا ننسى أن « سبينوزا » من المتفائلين : فهو يرى أن الرغبة في الحياة لا تفترق عن الرغبة في تفهم الأشياء والفرح بالتفكير فيها . وهو يرى لذلك أن « الرجل الحر » ، يعني الرجل الذي لا تستعبده الظنون والشهوات ، والذي يعرف حقاً ما يفعل ، هو الرجل الذي يرغب في الحياة ويُقبِل عليها ، فلا الشر يخطر بباله ولا الموت يدور بخاطره .

ذهب أفلاطون إلى أن التفلسف الصحيح إنما هو التفكير في الموت ؛ وقد جعلت المسيحية من فكرة الموت أفضل ما يهيب المرء للحياة الأبدية . أما سبينوزا فيرى ، كالرواقيين ، أن الموت ليس بشيء ، بل الموت آخر

Spinoza, *Ethique*, IV, 73. (٢)

Spinoza, *Ethique*, IV, 73. (١)

ما يفكر فيه الرجل الحر : « ليست الحكمة هي التفكير في الموت إنما هي التفكير في الحياة » (١) .

٥ - وحدة الوجود :

ولئن كان « سبينوزا » يتغنى بالعقل كما تغنى به الرواقيون ، فذهبه في « وحدة الوجود » يجعله أشد اتصالاً بهم من غيرهم من قدماء الفلاسفة . فقد قال أصحاب الرواق إن الله والعالم شيء واحد ، ولكن ذلك لم يمنهم أن يقولوا أيضاً بأن الله ، وهو العلة الكامنة للعالم متصف بالعلم : فهو يعلم ذاته ، وهو إذن مبين للكون بوجه ما . بل لقد ذهب الرواقيون أبعد من هذا فأطلقوا على الله اسم « العناية » و « التدبير » الذي ينظم شؤون العالم تنظيمًا متجهًا نحو الخير حتمًا . وقريب من هذا مذهب « سبينوزا » : فالله عنده هو العالم نفسه ، ولكن هذا لا يمنع أن يكون الله متميزاً عن العالم ، مبيناً له مباينة العلة لمعلولها والجوهر لأحواله وعوارضه .

ولم يكن مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا مذهباً جديداً : فإن فكرة اتحاد الله والعالم قد عرضت بالطبع للأذهان التي سلمت بأن وجود العالم يفيد أن هنالك قوة خلق وتديير ، ولكنها رأت أن فكرة الخلق المطلق غير معقولة . وقد قال الرواقيون قبل سبينوزا بوحدة الوجود : فاعتبروا تكوين العالم وترتيبه فعلا من أفعال العلة الواحدة (أو الله) في المادة المتحدة بالله اتحاداً لا انفصام له . وأفلوطين ، كبير ممثلي الأفلاطونية الحديثة الإسكندرانية ، أراد أيضاً أن يبين كيف أن الله الذي هو الواحد المطلق المنزه عن مشابهة المخلوقات ، يخلق بسلسلة من الفيوض ، العقل ثم

النفس المكونة للعالم ، وكيف ينتج عن ذلك أن مبدءاً واحداً هو الذى تصدر عنه ، بضرورة طبيعية ، جميع الأشياء المتكثرة المتعددة . وليس ببعيد أن يكون شئ من مذهب « وحدة الوجود » الاسكندراني قد وصل إلى سبينوزا عن طريق المذاهب اليهودية التى عرفها . ومن الممكن أيضاً أن صيغاً من « البانتيزم » الطبيعى — « بانتيزم » عصر النهضة الذى يتجلى فى أبهى صورته عند « جيوردانو برونو » — قد استرعت اهتمامه بتصويرها الطبيعية واحدة لا متناهية ، أى أن لها صفات الألوهية . وسبينوزا نفسه منذ بداية نظره الفكرى قد نفى الثنائية ، وصرح فى قوة بأن الله والطبيعة موجود واحد .

ولكن سبينوزا أراد أن يسبغ على ذلك التصريح صورة تجعله على وفاق مع روح العلم الجديد : لذلك حاول أن يثبت ، على طريقة أصحاب الهندسة ، وبواسطة المعانى المستعملة فى تعريف الله ، أن الله هو الجوهر الواحد ، وأنه علة الأشياء ، بالضرورة عينها التى تجعله علة لذاته ، وأن جميع الأشياء التى هو علة لها منطقية فى وجوده^(١) .

ومع ذلك فينبغى أن نلاحظ أن « سبينوزا » حين يقول بأن الله هو العلة الكامنة لا العلة البائنة للعالم^(٢) لا يريد بذلك أن يكون الله موجوداً فى الأشياء كلها كوجود النفس فى الجسم ، على نحو ما يعبر أرسطو أحياناً . وإذا كان الرواقيون يقولون بكون الله فى العالم ، ويمبرون عنه قائلين إنه روح العالم أو نفسه أو عقله ، وإذن فوجوده فى العالم كوجود

V. Delbos, *Le Spinozisme*, 1916, p. 23 sqq. (١)

« Deus ergo ist omnium rerum causa immanens, non vero transiens » (*Ethique*, I, 18).

جزء منه^(١)، فإن سبينوزا يرى أن الأشياء جميعها موجودة في الله كما يوجد الأخص في الأعم ، وكما توجد الأجزاء في الكل^(٢) .

٦ - الضرورة والحريّة :

ولقد كان أشد ما أثر في نفس سبينوزا هو ذلك النظام الكوني العام الذي به انتظمت الأشياء جميعا ، وتلك الضرورة الطبيعية التي تحقق أفعالها رغم مشيئة الإنسان . ولقد بدا السبينوزا أن في إمكانه من حيث هو كائن عاقل ، لا أن يفهم تلك الضرورة بحسب ، إذ يجعلها مذهبه فيقضى بذلك على كل خطأ ووهم ، بل بمقدوره أن يبلغ في حال من الحريّة اللاشخصية ، مرتبة الانسجام التام والاتساق الكامل مع الكون . من أجل هذا قال سبينوزا بالجبر الشامل ، وأنكر أن يكون الإنسان في أفعاله حراً مختاراً ، لأنه إنما يخضع لقوانين الطبيعة . وكان هذا الأمر من الدواعي التي ألهمت الفيلسوف في سائر فلسفته : والواقع أننا إذا فرضنا بمض الحوادث أو بعض الأفعال مستقلة عن الله تمذرعليتنا أن ندرك تلك الوحدة العقلية ، وحدة الموجود التي تؤلف بين قدرة الله وقوانين الطبيعة .

وسبينوزا لا يحجم عن استعمال لفظ « القَدَر » بمعناه الرواقى ، بمعنى ناموس الكون الذي لا محيص منه^(٣) . لكن الذي يريد إظهاره هنا هو أن جميع الأشياء وجميع الأفعال ، وإن كانت تنتج عن طبيعة الله ، وبهذا المعنى يمكن أن يقال عنها إنها تحدث بمقتضى ضرورة محتمة لا مرد لها ،

(١) cf. Zeller, *Die Philos. der Griech.*, III, 1, p. 140 — 2 ; p. 151. (4e. édition).

H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1934, I, p. 323 (٢)

H. Wolfson, *The Philos. of Spinoza*, I, p. 421. (٣)

إلا أن الله يجب أن تتصوره مبرأ عن الخضوع لأي قضاء أو قَدَر . وفي ذلك يقول سبينوزا في إحدى رسائله : « لا أريد مطلقاً أن يكون الله خاضعاً للقضاء والقدر ، لكنني أرى كل شيء يصدر عن طبيعة الله صدوراً ضرورياً لا مناص منه ، كما يرى الجميع أنه ينتج عن طبيعة الله ذاته أن يكون مُدركاً ذاته ، ولا أحد ينكر أن تلك نتيجة ضرورية ناشئة عن طبيعة الله ، ومع ذلك فلا أحد يظن أن الله يعرف ذاته بمقتضى قوة قاهرة تجبره ، بل بجرية تامة وإن يكن تحقق تلك المعرفة بالضرورة^(١) .

٧ — رواقية أخلاقية :

وكل شيء يكون الإنسان بطبيعته علةً فاعلةً كاملة له فهو حسن بالضرورة . ولكن يستحيل على الإنسان أن لا يبقى جزءاً من الطبيعة ، ولكنه يستطيع ، بمعرفته لما يلائمه في الطبيعة معرفةً واضحة ، أن يحول كثيراً من الأشياء لمصلحته . وإذا تعارض السمي لمصلحته العقولة مع سطوة الأشياء التي تطغى عليه ، يستطيع العقل بعد أن كان قوة غمز وفتح ، أن يصبح مبدأ قبول وإذعان . والعقل يجعلنا حينئذ نفهم مافي نظام الطبيعة من ضرورة ، ويجعلنا على أن لا نرغب إلا فيما هو ضروري في ذاته ، ويجعلنا نجد في معرفة الحقيقة ما كنا نشد من رضى واطمئنان^(٢) . وهذه الفكرة قد استعارها سبينوزا من الرواقيين ، ولكنه حين جعلها قاعدة من القواعد الكبرى لبلوغ السعادة في الحياة الراهنة قد جردها من الطابع الغائبي الصريح الذي ألقاه الرواقيون عليها ، بل رأى أن ضرورة الطبيعة هي

Spinoza, *Lettres*, LXXV (trad. Appuhn : *Oeuvres de Spinoza*, (١) t. III, p. 353).

Spinoza, *Ethique*, IV app., XXXII ; V, prop. VI. (٢)

ضرورة هندسية لا تحفل بالملامحة بين القوانين الطبيعية وبين مصالحنا في هذه الدنيا^(١) .

٨ — الميل إلى الاحتفاظ بالنفس :

يقول سبينوزا في معرض حديثه عن الطبيعة الإنسانية إن القانون الذي يحكم الوجود الإنساني لا يمكن أن يكون مبدأً خاصاً بالإنسان ، فيجعل منه دولة في دولة ، بل إنه لا يمكن أن يكون إلا قانوناً ينطبق على وجود طبيعي ، وهو أن « كل شيء يسمى بقدر ما في وسعه للاحتفاظ بكيانه »^(٢) . وجميع الميول الإنسانية ليست إلا تعبيرات عن ذلك السمي . وهذا المجهود الأصلي الذي يبذله كل كائن ، مهما كان ، للأستمرار في وجوده ، ينطوي على القانون الذي يفسر جميع أحواله . ويلاحظ أن الرواقين هم الذين أثبتوا أن الميل إلى صيانة النفس والسمي إلى الأشياء التي تصلح لذلك البقاء هو القانون الأول للوجود الحي^(٣) . ومن الراجح جداً أن سبينوزا استعار الأساس العام لقضية تلك من الرواقين أو من التقاليد الرواقية . ولكن الرواقين عرضوا ذلك القانون في صورة غائية صريحة ، وجعلوا من موضوع الميل غاية تكاد تكون مستقلة عن الميل نفسه . وهذا التفسير الغائي للقانون ، ولا سيما عند تطبيقه على الكائنات الحية ، هو الذي رفضه سبينوزا^(٤) ، كما أنكر القول بالقصد والغاية في حصول الأشياء .

والخلاصة أن سبينوزا ، قد جرى مجرى الرواقين ، فصرح بواحدية

Ethique, III, prop. VI. (٢) Delbos, *Le Spinozisme*, p. 155. (١)

Cicéron, *De finibus*, III, 5. (٣)

Delbos, *Le Spinozisme*, p. 116. (٤)

الروح والمادة ، واتحاد الله والعالم ، وهو ما يسميه « الطبيعة الطابعة »
و« الطبيعة المطبوعة » . ثم هو قد ذهب مذهبهم في الجبر المطلق أو ضرورة
ارتباط العمل بعضها ببعض ارتباطا لا تنفصم عنه . ثم هو كالرواقين قد
التمس الحرية فيما هو بمقدورنا ، لا فيما يخرج عن طاقتنا : لأن العقل يفهم
ضرورة الأشياء ، وإنما الشعور بتلك الضرورة هو عين الحرية . لكن
سبينوزا قد خالف الرواقين في أكثر من مسألة : فرفض مذهب العلة
الفائتة في الطبيعة وفي أعمال الله ، كما رفض مذهب « التدبير » أو العناية ،
وهما مذهبان تمسك بهما الرواقيون ولم يريدوا بهما بديلا .

خاتمة

الفلسفة عند أصحاب الرواق هي علم الأمور الإلهية والبشرية . والنظر والعمل عندهم أمران لا يفترقان : فهمة الفلسفة من ناحية النظر أن تهدي الإنسان إلى تعرف منزلته ومكانه من الكون ، ومن ناحية العمل أن تعدّه لممارسة الفضيلة الحقّة ، أعنى لأن يكون له تلك الحالة النفسية التي تحقق له استقلاله عن الأشياء الخارجية والتي تكفل له بذلك الاستقلال سعادة صحيحة . أما المنطق فهو عندهم نوع من الجدل ، أو هو وسيلة من وسائل الفود عن المدرسة الرواقية ، وسلاح لصد هجمات الخصوم عن اعتقاداتها . والواقع أن ما امتاز به الحكيم عند أصحاب الرواق إيمانه بالحق إيماناً مطلقاً ، وثقته منه ثقة لا تنزعع . وأول منابع اليقين أو أول معيار من معايير الحق إنما هو « التصور المحيط » ، وهو التصور الذي ينشأ عن شيء حقيق موجود ، ويكون من البداهة بحيث لا تستطيع النفس إلا التصديق به والإذعان له . وأساس الطبيعات الرواقية هو ذلك المبدأ المشهور القائل بأن لا وجود إلا للأجسام . فكل حقيقة هي جسم ممتد ذو مقاومة ، وأما « اللاجسميات » التي طالما تكلم عنها أفلاطون وأرسطو فليست هي الأشياء عينها ، بل ما يطلق على الأشياء أو ما يعبر به عنها . لكن إنكار الأشياء اللاجسمية عند الرواقيين لا يفيد إنكارهم للروحانيات . بل كل ما في الأمر أنهم يجعلون من الروح جسماً من الأجسام . وقد نجد عند الرواقيين ما يناظر ثنائية أرسطو في « الهيمولي » و « الصورة » : وهذه الثنائية الرواقية عبارة عن التمييز بين « الفاعل » و « المنفعل » : فأى جسم من الأجسام

المحسوسة المشهودة يرجع إلى الامتزاج بين جسم «منفعل» وجسم «فاعل» ،
وإلى الداخلة التامة بين منفعل مؤلف من المادة الجامدة (الأرض والماء)
وبين فاعل هو روح أو «بنوما» مؤلف من خليط من عناصر ذات قوة
(من الهواء والنار) صفاتها الذاتية هي «الكد» أو «الجهد» المستمر الذي
يمسك الأجزاء . ومثل هذه الروح في مرتبة منحطة هي التي تحدث تماسك
المعادن ، وفي مرتبة أعلى منها تصبح الروح قوة نباتية عند النبات ، ثم روح
الحيوان ثم الروح الناطقة عند الإنسان . وفوق هذه جميعاً نجد الروح
الأعلى أو الله . فالجسم عند الرواقين وإن كان يسمى أيضاً «هيولى»
(ψυχή) إلا أننا ينبغي أن لا يشتبه علينا أمره بما يسمى باسم
«المادة» في الفلسفات التي اشتقت من أرسطو ما يفيد فكرة الانفعال ،
ويجمل بنا إذا أردنا أن نكون منصفين أن لا نطلق اسم «المادية» على
مذهب الرواق ؛ وإنما المذهب الأبيقوري هو الأخرى بذلك الاسم .

والله عند الرواقين نار أثيرية ، هي نار «فنانة» عاقلة منبثة خلال الكون
كله تمسك عليه جميع أجزائه . ولكنها بعد فترات من الزمن معينة تلتهم
الأشياء وتفنيها ثم تعيدها إلى الوجود كرة ثانية ثم ثالثة وهكذا . وهذه
سلسلة من الدوران لا أول لها ولا نهاية . والله عند الرواقين هو أيضاً
«العقل الكلي» الذي يدبر الأمور جميعاً ثم هو «القدر» الذي يحكم
الأشياء ويربط العلل بالمعلولات على مقتضى تواميس ثابتة لا تبدل ؛
وأخيراً هو «العناية» التي تضع كل شيء في العالم على خير ما يمكن
أن يكون

والحكمة إنما هي تأمل هذه الصورة عن العالم : فالحكيم يعرف أصله
ويعلم أن عقله قبس من العقل الإلهي ، فله فضائل ذلك العقل . وبفضل هذه

المعرفة كان الإنسان راضياً عما يقع من الحوادث مهما كانت ، حتى المرض والنفق والموت ، إذا كانت هذه البلايا ضمن النظام الكوني الشامل . فالحكيم يقبل جميع ما يحصل له اختياراً لا اضطراراً . وبهذه المعرفة الصحيحة يتحرر الحكيم من جميع الشهوات من لذة وألم وخوف ورهبة ، وجميعها قائمة على غلط في تقدير الشرور الحاضرة أو المستقبلية ، والحكيم إنما يشعر في نفسه بالفرح : لأن الفرح بمثابة عاطفة عاقلة .

والرواقيون يبينون — وفقاً لروح مذهبهم — كيف أن بداية هذه الحكمة وبذورها موجودة في النزعات الطبيعية والميول الفطرية عند الإنسان . ذلك أن الإنسان يولد وبه ميل إلى المحافظة على نفسه : فهو يستعمل أولاً عقله التماساً لما يكون له فيه منفعة . وذلك ميل من الميول السليمة . وما الحكمة والفضيلة إلا نوع من التعميم لهذه النزعة الفطرية : لأن الحكيم يرى بعقله أنه إذا أراد المحافظة على شخصه فذلك لأنه جزء من كل لا يستقل بنفسه عنه ؛ ومنذ ذلك الحين يوجه إرادته إلى المحافظة على ذلك الكل . ومن لم يبلغ الحكمة فعليه قبل ذلك واجبات ووظائف مرجعها إلى القيام بواجبات الوالد والمواطن والقاضي . . . التي تفرضها عليه الطبيعة . لكن الحكيم وحده لما كان يعرف الكون ، فإنه يقوم بأفعال مستقيمة ، ويمارس الفضيلة الصحيحة ، وينال ذلك الخير والفضل الكبير الذي لا يحفل معه بالخيرات الخارجية الزعومة .

وللإنسان بالإجمال مهمة في الحياة إذا أدهانال الفضيلة والسعادة معا . ومهمته أن يسير في حياته وفقاً للعقل ولنظام الطبيعة الخالد ، وبعبارة أخرى أن يكون سلوكه متسقاً في نفسه ملائماً لطبيعته . وكل ما يؤدي بنا إلى هذه الغاية خير ، كما أن كل ما يبعد بنا عنها شر . وما عدا ذلك من صحة أو سقم

مجد أو خمول ، مسرة أو ألم ، و ثراء أو فقر ، و حياة أو موت ، فكلها أشياء بالنسبة للحكيم على حد سواء ، إذ لا علاقة لها بالخير ولا بالشر . إنما خير الإنسان هو الفضيلة وشره هو الرذيلة ، و قد يما قال سقراط إن الفضيلة والعقل شئ واحد : فالفضيلة كالعقل بسيطة مطلقة . و ما دام الأمر كذلك فالفضيلة إما أن تكون للمرء ، وإما أن لا تكون له من غير تجزئة ولا انقسام : فالرجل لا يكون له من الفضيلة ثلثها ولا ربعها ، بل هو إما أن يكون له الفضيلة كلها وإما أن لا يكون له فضيلة بتاتا . ولا وسط بين الفضيلة والرذيلة : فمن كانت له فضيلة واحدة فله جميع الفضائل ، و من كان له رذيلة واحدة فله جميع الرذائل . وكل ما خالف الحكمة الكاملة فهو الجنون المطبق .

إذا تقرر ذلك فالناس — في نظر الرواقيين — طائفتان متمايزتان : طائفة الحكماء الذين لهم جميع الكمالات وجميع السعادات . و طائفة السفهاء الذين لهم جميع النقائص وجميع الشقاوات . وهذا هو الاعتبار الوحيد الذي يفرق بين أفراد البشر . أما ما سوى ذلك من فروق مزعومة كاختلاف الجنسيات واللغات والأوطان والأديان وما إليها ، فلا قيمة لها عندهم ولا يعتد بها : إذ الناس جميعا طبيعتهم واحدة ، وأصلهم واحد ، وهم من جهة عقولهم يشتركون جميعا في نظام واحد ، و ينتسبون إلى إله واحد ، و يؤلفون دولة واحدة ، حدودها الكون كله ، و رئيسها الله ، و قوانينها قوانين الطبيعة . وكل ما استرشد الإنسان في حياته بهذه القوانين العقلية الطبيعية التي يقر بضرورتها و يعمل على استتبابها أصبح رجلا حرا بآكل معاني الحرية ، و استقطاع أن ينال في حياته سعادة الحكماء .

ذلك مجمل للفلسفة الرواقية . وقد أخذ عليها قلة الوحدة والاتساق بين

مختلف أجزائها : فالرواقيون يجمعون في مذهبهم بين نظرية في المعرفة مصبوغة صبغة حسية ، وبين نظرة في الطبيعة يسودها مذهب وحدة الوجود ، ثم هم يضيفون إلى هذه وتلك منطقا إسميا ، ويطمعون أن يضموا إلى ذلك كله أخلاقيات صلبة هي أقرب إلى « المثاليات » الخيالية منها إلى الحقائق الواقعة وتلك لعمري مهمة شاقة . إذ لو سلمنا بأن جميع الأفكار مصدرها الحواس فإن معنى « الواجب » مثلا من حيث هو معنى محض يذهب هباءا ويعنى أثره ؛ وإذا كانت كل نفس موجة من موجات الحياة الكونية فما مصير الحرية الإنسانية ، وقد استمسك بها الرواقيون وشادوا بذكرها ؟ ثم كيف نفسر في مذهبهم بقاء الفرد وخلود الروح ؟

لكن لكي نفهم تلك الفلسفة على وجهها الصحيح ينبغي أن لا يغيب عن بالنا أن الرواقيين جاءوا إلى العالم اليوناني القديم في زمن قل فيه نفوذ أفلاطون وأرسطو وركد فيه تيار نظريات المثل ونظريات الصورة . ولذلك ترى أصحاب المدرسة الرواقية يبدأون فلسفتهم معارضين مذاهب الأكاديميين والمشائين ، مفضلين عليها نظرات الأيونيين ، رافضين أن يروا الحقيقة إلا فيما كان جسما أو مادة : إذ لا وجود عندهم إلا للأشياء التي لها فعل والأشياء التي تقبل الأفعال . وبالجملة تراهم لا يقبلون إلا الوجود العيني المشهود المحسوس ؛ ونستطيع أن نقول مثل ذلك عن موقف الأبيقوريين . فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الإسكندرية شهدنا ظاهرة أخرى : شهدنا مذهب أفلاطون المثالي ينهض من مرقده محلقا في سماء الفكر ، بجانب عالم الحس ، فلا يقبل من صنوف الأفعال إلا فعل الموجود العقلي البرأ من المادة ولواحقها المنزه عن الجسم وغواشيه .

ولقد سارت الرواقية بعد ذلك في طريق رحب فسيح الأرجاء ، متشعب

المسالك ؛ ولكن لعلها بهذا أوهنت من وحدتها وأضعفت من استقلالها .
واجتازت الرواقية أطوار توتر وارتخاء ، وممرت بها أعراض انقباض
وانبساط : فهي تبدو لنا خلال التاريخ تارة منكشحة على نفسها ، حريصة على
تثبيت الحدود بينها وبين المذاهب الأخرى ، وتارة نراها فاتحة صدرها مرحبة
بغيرها ملتزمة حسن الجوار مع الأفلاطونية أو المشائية ، باحثة عن معنى
مقبول لقصص الشعراء أو للميثولوجيا التقليدية ، حتى لقد أصبح من أنصار
الرواقية « أحزاب اليمين » و « أحزاب اليسار » أو فريق المحافظين
وفريق المجددين ...

أما حزب اليسار في الرواقية فمن العسير أن نبين عنده فكرة واضحة
متميزة عن علاقات الفلسفة والميثولوجيا . و « اپكتيتوس » هو يقينا أحد
أولئك الرواقيين الذين يتجلى عندهم ما انفقوا من جهود جسارة لصون
الرواقية ورفعها إلى مستوى العقل والضمير ، ومع ذلك فإن لاهوت
« اپكتيتوس » يفلت من التفسيرات الحديثة بين المذاهب لما فيه من امتزاج
بين مناحى التأليه ووحدة الوجود وتعدد الآلهة^(١) .

وأما حزب اليمين النازع إلى المحافظة على التقاليد فامله ينتمي إلى تعاليم
« زينون » ومنهجه ، وقد قلنا عنه إنه كان أقرب إلى منهج صاحب الدين
الشرقي منه إلى منهج الفيلسوف اليوناني . والحق عند هذا الفريق ليس
هو ما ينتج عن البرهان وإنما هو ما يفرض موضوعا للاعتقاد مستقلا عن
البرهان الذي قد يقام عليه بعد ذلك . وتلك العقلية ظاهرة عند « كروسيوس »
الذي كان يقول لاستاذة أنه ليس بحاجة إلا إلى معرفة العقائد ، أما البراهين
فيجدها بنفسه .

على أن فلسفة الرواقين قد تبدو قريبة من المذهب المثالي (الايديالزم) وإن تسكن قامت معارضة له . صحيح أن الرواقين يتفقون مع «إبيقور» في اعتبارهم الإحساس أساساً للمعرفة ، وفي رفضهم أى مبدأ آخر غير المبادئ الجسمانية . لكن بينما نجد «إبيقور» ينفي العقل من الطبيعة ، إذا بالرواقين يرون العقل ينساب في الطبيعة ويسيطر عليها . والرواقيون بهذا القول يؤيدون قضية هامة من قضايا المثالية «الايديالزم» ، ولذلك وجدنا الرواقية في خلال تطورها تفسح صدرها لعناصر مستعارة من المذاهب المثالية . وفكر «بوزيدونيدس» الرحيب ، الذي تختلط فيه الرواقية بالأفلاطونية والارسطاطاليسية ، قد مهد يقيناً لذلك المذهب التأليفي الذي تم فيما بعد بفضل الفلاسفة الاسكندرانيين .

على أن ما للرواقية من جلال الخطر إنما يتجلى في أخلاقياتها . فما نظن أن أحداً ينكر أن أهل الرواق أعلنوا من مبادئ الأخلاق أقومها وأهداها سييلاً . وحسبنا أن نشير إلى قولهم بوجوب الطاعة لحكم العقل ، والانصراف عن هوى الحواس ؛ ورأيهم في أن الحياة صراع بين حرية الإنسان وبين طغيان الظروف الخارجية ؛ وأن ذلك الصراع عنيف شاق عسير ، ولكن لا بد أن يكون الظفر فيه للحرية ، ومناداتهم أخيراً بأن خير الإنسان إنما هو في الفضيلة وفي حرية العقل ، لا في اتباع اللذات والشهوات .

ولسنا نزعم مع ذلك أن الأخلاقيات الرواقية كانت كافية وافية ، بل نحسب أن فلسفة الرواق كثيراً ما ركبت في أحكامها شططا ، وتجاوزت في مطالبها حدود الطاقة البشرية ، فاستحقت أحيانا مارماها به خصومها من أنها كانت حديث خرافة ووهام من الأوهام . ولكن ينبغي مع ذلك أن لاننسى أن الرواقية قد استطاعت بفضل مبادئها النبيلة ، وبما كان لشيوخها من

حسن القدوة، أن ترفع الفضائل الفردية على الفضائل الاجتماعية، وأن تثبت في الناس أفكار المحبة، والأخاء وأن تحرر الفرد مما في المجتمع من قيود وسدود. والحق أن الأخلاق الرواقية قد تيسر لها أن تصون الكرامة الإنسانية في عهود الظلم والهوان، فضلا عن أنها كانت في جميع عصورها ملهمة للبطولة، ملاذاً للنفوس القوية الزكية. ولقد أصاب برتلمي سنهليز إذ قال^(١) : « الرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامة. إنها تستهوى على الخصوص الشبيبة التي لا تعرف الأشياء لأنها لم تجربها، والتي لها اعتداد مبالغ فيه بقواها، لأنها منها على شيء كثير. قد يكون موجبا للدهش أن ترى الرواقية تنبت في عصر اضمحلال، لو كانت وحدها منفردة على المسرح، ولو كانت الإبيقورية لم تنبئ في ذلك الوقت لتخاطب الجماهير، في حين أن الرواقية لم يكن ليستمتع لها إلا النفوس الممتازة. لقد أدت الرواقية خدما عظيمة في الأزمان القديمة ولا أقول إنها لا تستطيع أن تؤدي خدما الآن... »^(١)

وأشد ما استمسك به أصحاب الرواق تلك الفكرة الزاهية إلى أن الطبيعة يحكمها العقل، وأن الإنسان ينبغي أن يعد نفسه عضوا في النظام الكلي : وذلك هو الطابع الغالب في الأخلاقيات الرواقية، وبه استطاع الرواقيون أن يوسعوا آفاق الحياة الأخلاقية اتساعا لم يكن معهودا من قبل. كانت الجماعات الأورفية والفيثاغورية ترى أن النجاة أمر لا يظفر به إلا صفوة أهل العرفان؛ وكان سقراط يرى الفضيلة علما؛ أما أفلاطون فقد اختلطت الفضيلة عنده بعلم « المثال » الذي كان يمهّد له بالعلم الرياضي؛ وفلسفة أفلاطون كانت تجعل المسكان الأول لتأمل المثال التي تعمل على الطبيعة.

(١) راجع أرسطو: « علم الأخلاق إلى نيقوماخوس » تعريب الأستاذ أحمد لطفى

السيد باشا . القاهرة ١٩٢٤ الجزء الأول ص ١٠٢

وجاء أرسطو قال هو أيضا إلى جعل السعادة في حياة التأمل ، فكان الخير
الأسمي عنده من نصيب القليلين المختارين . . .

أما الرواقيون فقد استطاعوا كما قلنا أن يفتحوا باب الحياة الفاضلة
على مصراعيه ليدخله الناس جميعا : ذلك أن الإنسان عندهم كائن عاقل .
وهو بمقتضى طبيعته يستطيع أن يجيأ على وفاق مع الكون كله ، وأن يحظى
بالسعادة الكاملة . وهذا الكمال في متناول كل إنسان مهما يكن من صفة
الحال ، ومهما بلغ من الجهل ، على شرط أن يتقبل ، طواعية وعن طيب خاطر ،
نصيحة الذي منحه إياه موزع الخطوط الأكبر . وجميع الناس ، باعتبارهم
مالكين للعقل ، متساوون لافرق بين صغير أو كبير ، عبدا أو أمير : لأنهم
جميعا مواطنون في المدينة الكبرى ذلكت القوانين القدسة التي
لا يجترأ أبدا .

وهذا الشعور العميق بتساوي الناس جميعا من مساواة وأخاء ، وبمساواة
به من نصيب في الخير . قد شاع في الأخلاقيات الرواقية زمانا طويلا ،
وجعلها إلى ربيع العالم للمقدم ، فأضاعت آخر عصوره بلهوى ضياء .
ولا مرء في أن هذه الأخلاقيات الرواقية هي التي مهدت السبيل
لقيام المسيحية ، وأن كبار الأخلاقيين في رومة الإمبراطورية - أمثال سنكا
واپكتيوس ومرقس أوريليوس - قد بسطوا تلك المبادئ بسطا ازدهى
به المذهب كله ، فبلغ أكل صورته وقال أعمق آثاره . ولقد ثبت قطعا أن
مبادئ الرواقية قد صادت على تحرير القانون الروماني الذي أصبح بعد
قانون الشعوب الحديثة . ولا بد لنا أخيرا أن نلاحظ أن الأخلاقيات
الرواقية ما فتئت تشعرتا بعميق آثارها ، وأن كثيرا من الناس في عصرنا
ما زالوا يلتمسون عندها أن تكون لفكرهم غذاء روحيا ، ويطلبون إليها
أن تكون لحياتهم نبراسا هاديا .

المراجع

١ - مراجع عامة

(١) كتاب زفيروسفا فرمار :

Alexandre d'Aphrodise, *De fato*, éd. Dubner; *De mixtione*, éd. I. Bruns; *De anima*, éd. Bruns; *In Aristotelis metaphysica*, éd. M. Hayduck; *In Aristotelis topica*, éd. M. Wallies.

(يوجد الباحث فيما كتبه شرح فلسفة أرسطو معلومات ذات قيمة عن الفلسفة الرواقية : وأهم أولئك الشراح جميعا الاسكندر الأفروديسي ثم « فيلو بونوس » ثم « سنبليفيوس » و « طمستيفوس » ، وقد ظهرت طبعات جديدة لشروحهم نشرتها « جمعية العلوم البروسية للملكية »)

Ariston, *De Aristone Chio et Herillo, Carthaginiensi stoicis commentatio*. N. Saal, 1852.

Aulu-Gelle, *Noctes atticae*, éd. C. Hosroe. Bibl. Teubner.
(كتاب قيم لنا فيه من معلومات عن الآداب والأخلاق القديمة

وصاحبه نحوي وناقد لاتيني من أهل القرن الثاني الميلادي)

Marc-Aurèle, *Pensées*, texte et trad. franç. par Trannoy (Budé 1925).

Chrysippe, (voir Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vols. II et III).

Cicéron, *De legibus*, éd. Teubner (Muller); *De divinatione*, éd. Teubner; *De natura deorum*, éd. avec une introd. et des commentaires par J. B. Mayer, 3 vols 1880 — 5; *De finibus*, éd. J. N. Madvig, 3e éd. 1876, éd. et trad.

frnç. par Martha, 2 vols. 1930 (Budé); *Academica*, edited with full commentary by J.S. Reid; *De officiis*, éd. H. Holden, 7th ed. 1891. Erklärende Ausgabe von C.F.W. Müller 1882; *Tusculanae disputanes*. Erk. von Ootto Heine 1896; De fato, éd. et trad. frnç. par Albert Yon, (Budé 1933).

(مؤلفات « شيشرون » أهمية خاصة في معرفة المذهب الرواقى : فكتاب « الواجبات » مثلاً ترجمة تكاد تكون حرفية لكتاب للرواقى « بانيفليوس » . أما « القوانين » و « الأكاديميات » و « القدر » و « التنجيم » و « طبيعة الآلهة » فتتمشى مع مؤلفات من استعان بهم شيشرون) .

Cléanthe, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, collected by A. C. Pearson, London 1891; et par Hans von Arnim dans *Stoicorum veterum fragments*, Vol. 1; voir la traduction française de "L'Hymne à Zeus" de Cléanthe dans: Aristotle, Cléanthe, Proclus, *Hymnes philosophiques*, tr. nouvelle avec avant-propos, prolégomènes et notes par Mario Meunier. 1935.

(بقيت لنا « أنشودة كليانثس إلى زيوس » بفضل ستوبايوس الذى أوردها فى كتاب « مقتطفات طبيعية » .

Stobée, *Eclog. Phys.* 1, 2, 12, éd. gaisford, t. 1, p. 13—14.

وقد نشر بيرسون نص الأنشودة مع شذرات من أقوال زينون

وكليانثس بعنوان :

A.C. Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes*, London 1891, p. 274—275.

ويستطاع الرجوع كذلك إلى الكتب الآتية :

F.G. Sturz, *In Jovem*, nouvelle éd. revue par T. Merzdorf, Leipzig 1835, F. Mullach, *Cleanthis Carmina*, dans

ses «*Fragm. Philosophorum graecorum*, Paris 1883, t. I, p. 151, J. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1905, t. I.

وقد ترجم القصيدة شعراً فرنسياً بوجانفيل Bougainville سنة ١٧٨٤
Villemain, *Essai sur le genie de Pindare*, : و ترجمها فلان في كتابه :
Histoire des Théories et des idées morales dans l'antiquité, t. I, p. 253—255
Benn و ترجمها إلى الإنجليزية Francis Newman ونقل هذه الترجمة من
في كتابه : *Hist. of Ancient Pphilos.* و ترجم الأنشودة أخيراً إلى
الفرنسية مارو مونييه Mario Meunier بعنوان : *Aristote : Cléanthe*,
Proclus, *Hymnes philosophiques*, Paris 1935, p. 35 — 38.
وهذه الترجمة الأخيرة منشورة مع مقدمة وتعليقات استفدنا منها الكثير
عن كليانثس والمذهب الرواقى بوجه عام .

Clément d'Alexandrie, *Protrepitkos et Paidagogos*, éd.
O. Stäklin, 1905. — Diogène Laerce, *Vies des Philosophes*,
2 vols. Leipzig 1895; *Lives of Eminent Philosophers*, tr.
by R. D. Hicks 1925. 2 vols.

(هذا الكتاب من عشرة أبواب ، ويعتمد على كتب سابقة . وهو أهم
مراجعنا عن المذهب الرواقى عموماً) .

Epictète, *Dissertations*. éd H. Shenkl, Bibl. Teubner ;
Manuel, tr fr. par Guyau (Delagrave 1875); *Entretiens*, tr.
franç. par Courdaveaux 1908.

Galien, *De Placitis Hyppocratis et Platonis*, éd. par Iw.
Müller.

(في هذا الكتاب حمل « جالينوس » على أقوال « كروسيوس » في
النفس ومعرفتها) .

Lactance, éd. S. Arandt et G. Laubmann dans *Corpus Script. Eccl. Lat.*; Origène, *Commentaire sur St Jean*, éd. A. E. Brooke 1896; *Philosophumena*, texte revu avec intr. par J. A. Robinson 1893.

Philon, éd. L. Cohn et p. Wendland 1896 — 1906.

Philopone, *Comm. in Aristotelis Physica*, ed. M. Hayduck de L'Acad. Royale Prussienne. 1887.

هذا الكتاب ذو قيمة لنا أوردته من النطق الرواقى . وسأجبه من
شراح أرسطو عاش في القرن السابع الميلادى . ولعله الذى سماه العرب
« يحيى النحوى » .

Plotin, *Ennéades*, texte et tr. par E. Bréhier (Budé 1924 etc.)

(كان نقد أفلوطين موجها على الخصوص إلى نظرية الرواقيين في المقولات) .

Plutarque, *De Fato*; *Des Contradictions des Stoiciens* (*repug. Stoic.*); *Contre les Stoiciens* (*De communibus Notitiis Adversus Stoicos*); *Moralia*, ed. G. N. Bernardakis (Teubner); *De Placitis Philosophorum*.

Posidonius, *Pos. Rhodii*, rell. coll. J. Bake 1810; J. Heinemann, *Poseidonius Metaphysische Schriften*, 1 (Breslau 1921); M. Pohlenz, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplement Band, XXIV, 1898.

Sénèque, *Opera*, éd. Hense et d'autres dans Bibl. Teubner. *Lettres à Lucilius*, éd. et tr. fr. (Garnier); *De la Tranquillité de l'âme* (éd. Budé); *De la Providence*, texte et tr. par Waltz (Budé); *De la Clémence*, tr. Prechac 1921 (Budé); *De la Colère*, tr. Bourgery 1922 (Budé); *Questions Naturelles* (Budé).

Sextus Empiricus, *Esquisses Pyrrhoniennes*; *Contre les Mathématiciens*, tr. anglaise par Rev. R. G. Bury, 3 vols. 1933 — 1936.

(سكستوس امبريقوس يعارض الرواقيين كغيرهم من أصحاب المذاهب .
ولذلك يذكر الكثير من آرائهم في هذين الكتابين) .

Simplicius, *Commentaires sur Aristote*, éd. Heiberg et autres (L'Acad. Royale Prussienne)

Stobée, *Eclogae (Physicae et Ethicae)*, éd. C. Vachsmuth et O. Hense, 4 vols. Berlin 1884.

(الكتاب الثاني من هذا المجموع يحوى خلاصة للمذهب الرواقي .
ولكن يبين استعماله بشئ من الحيلة . فربما كانت الآراء الرواقية مخلوطة
فيه بآراء المشائين) .

Zénon, *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, by A. C. Pearson, 1891 et Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. I.

(ب) مراجع حديثة :

Haus Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 Vols. 1903 — 1905; 4 vols. 1921 — 1924,

(لا يستطيع الاستغناء في أية دراسة تتصل بالرواقية عن كتاب « فون
أرنيم » هذا الذى جمع فيه أقوالا ومقتطفات عن الرواقية والرواقيين القدماء .
وتوزع الكتاب على الوجه الآتى :

المجلد الأول : مقدمة فى المراجع (وتقع فى ٢٥ صفحة) ومقتطفات
من زينون ومن تلامذته وارسطون وهريلوس وكليانثس
وسفيروس .

المجلد الثانى : كروسبوس ، مقتطفات منطقية وطبيعية .

المجلد الثالث : كروسبوس ، مقتطفات أخلاقية . ومقتطفات من

ديوجانس البابلوى وانتيباتر الطارسى .. الخ .

المجلد الرابع : حرره ماكسيميليان أدلر (Maximilian Adler)
فيه فهرس للمصطلحات اليونانية ، والمصطلحات
اللاتينية ، وأسماء الأعلام ، والصادر .

Hans von Arnim. dans *Kultur der Gegenwart*, 1, 5 (1903).
E. Aust, *Die Religion der Römer*, Münster, 1892.
J. d'Avenel, *Le Stoïcisme et les Stoiciens*, 1886.
Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1908; 3e éd. et 4e éd.
revue 1922,

Baumhauer, *Veterum Philosophorum, praecipue stoico-
rum, doctrina de morte voluntaria*, Bonn, 1842.

Bl. Bäumer, *Das Problem d. Materie in d. grieh.
Philos.* Münster, 1890.

A. W. Benn. *The Greek Philosophers*, 2 vols. 1882.

A. W. Benn, *History of Ancient Philosophy*.

« بين » باحث في تاريخ الفلسفة القديمة يقرب فهم المسائل الغامضة .

Ddwyn Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1912; trad. franç.
Stoiciens et sceptiques, par Laure Baudelot 1927.

(كتاب جمع فيه المؤلف محاضراته عن الرواقين والشكاك . والكتاب
شيق جذاب) .

Emile Bréhier, *Chrysippe*. Paris 1910.

(كتاب الأستاذ « برهيه » عن « كروسيوس » تحقيق جدى مضبوط .

وهو خير ما كتب إلى الآن عن الفيلسوف الرواقى) .

Bréhier, *Histoire de la Philosophie*. t. 1.

Burnet, *Early Greek Philosophy*. 1908.

William Wolfe Capes, *Stoicism*, 1882.

A. Croiset, *Histoire de la Littérature Grecque*, t. V.

W. L. Davidson, *The Stoic Creed*, 1907.

Dessoir, *Geschichte d. Philosophie*, Berlin 1925 vol. I, p. 198.

Theodor Gomperz, *Griechische Denker*, 3 vols. 1903—108, tr. angl. par Laurie Magnus et Berrie 1905; tr. franç. par A. Reymond, 1986 — 1910.

Gomperz, "Zu Chronologie des Stoikers Zenon" dans *Wiener Sitzungs-Berichte*, vol. 146, Abh. 6.

C. H. Herford, *The Stoics as Teachers.*, 1889.

R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean*, 1910.

R. Lafon, *Les Stoiciens*.

Juste-Lipse, *Manuductio ad Stoicam Philosophiam*.

(جوستت لپس عالم فيلولوجي بلجيكي (١٥٤٧ - ١٦٠٦) نشر كتاباً صغيرة جمع فيها ما كان معروفاً في عصره عن الفلسفة الرواقية . وكتابه الذي ذكرناه بمثابة المدخل إلى فلسفة الرواق . كان لكتبه أثر كبير في انتشار المذهب الرواقى في أواخر القرن السادس عشر) .

J. P. Mahaffy, *Greek Life and Thought*, 1896.

Elmer More, *Hellenistic Philosophies*, Princeton 1923.

Gilbert Murray, *The Stoic Philosophy*, London 1915.

F. Ggereau, *Essai sur Le Système Philosophique des Stoiciens*. 1885.

F. Ravaisson, "Mémoire sur le Stoïcisme", dans le *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, t. 21 (1856).

بحث قيم كسار بحوث المؤلف ، يلقي ضوءاً ساطعاً على مكانة الرواقية من الفلسفة القديمة) .

F. Raviasson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, 2e édition 1920.

C. Reinhart, *Poseidonius* (Munich 1921).

Ritter et Preller, *Historia Philosophiae Graecae*, 11e éd. Gotha, Koltz, 1934.

A. Rivaud, *Les Grands Courants de la pensée Antique*, 1932.

L. Robin, *La Pensée Grecque*, 1923., éd. revue 1928.

St George W. J. Stock, *Stoicism* (Philos. Ancient and Modern) 1908.

D. Tiedemann, *System der stoischen Philosophie*, 1776,
C. G. Weissenfels, *De Platonicae et Stoicae Doctrinae Affinitate*, Berlin 1890.

Fr. Überweg, *Gründriss der Geschichte der Philosophie*. I. 12e éd. Berlin 1926.

G. P. Weygoldt, *Die philosophie der Stoa nach ihren Wesen und ihren Schicksalen dargestellt*, 1883.

E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen...*, 2e éd. t. III (lière partie), 1865, p. 26 — 340. 3e éd. 1880.

E. Zeller, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, tr. angl. par G. J. Reichel 1892.

(كتاب حافظ بالتصوص والمسائل النافعة . ولكنه لا يتخلو من التأويلات والفروض الشخصية)

٢ - مراجع خاصة

(١) نظرية المعرفة والمنطق :

V. Brochard, *De Assentione Stoici quid senserint*, 1879.

V. Brochard, dans *Etudes de Philosophie Ancienne et de Philosophie Moderne*, p. 22 — 251.

(هذان البحثان هما أهم ما كتب في منطق الرواقين في العصر الحديث . وإلى « بروشار » يرجع الفضل في توجيه الأنظار إلى ما في المنطق الرواق

من استقلال وخلاف عميق لمنطق أرسطو).

Hamelin, dans *Année philosophique*, 1902, p. 23 spp:
sur la Logique des Stoïciens.

(هذا المقال يفسر المنطق الرواقى خلافا « لبروشار » . وفيه تحقيق

جديد لعنى « الذهنية » والغزوره القاطمة فى المنطق الرواقى ، وفيه تشبيه

له بمنطق سينتوزا فى العصور الحديثه).

Max Heinze, *Zur Erkenntnislehre der Stoa*, 1886.

Rudolf Hirzel, *De logica Stoicorum*, 1879.

Werner Luthé, *Die Erkenntnislehre der Stoiker*, 1890.

Prantl, *Geschichte der Logik*, Leipzig 1855.

Reymond, *Les principes de la logique et la critique
contemporaine*, 1932.

(يتكلم المؤلف على منطق الرواق فى الفصل الأول من كتابه فيأخسه

تلخيصا طيبا وينتقد من ناحية الفكر الحديث ص ٧ — ١٠).

R. T. Schmidt, *Stoicorum Grammatica*, 1839.

L. Stein, *Erkenntnisstheorie der Stoa*, 1.

F. Strieler, *De Stoicorum Studiis Rhetoricis*, Breslau
1886.

(ب) الطبيعات والسرمد :

Bonhöffer, dans *Philologus*, vol, 54 (1895) : "Zur Stoischen Psychologie".

E. Bréinier, *La Théorie des Incorporels dans l'Ancien Stoicisme*, 1908.

Capelle, "Zur Antiken Theodicée", dans *Archiv für
Gesch. der Philosophie*, 1903.

Edward Caird, *The Evolution of Theology in the Greek
Philosophers*, 2 vols. 1904.

Chaignet, *La Psychologie des Grecs*, t. II.

P. Duhem, *Système du Monde*, I, (1913).

(كتاب يحسن الرجوع إليه في جميع مسائل الطبيعة عند القدماء).

E. Moller, *Seneca und die Seelenteilungslehre und Affektpsychologie der Mittelstoa*, 1934.

Lange, *Histoire du matérialisme*, tr. fr. de Schleicher, Paris 1910.

(عرض مشهور لتاريخ المذهب المادى).

Juste-Lipse *Physiologia Stoicorum*.

A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*, 1906.

G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, p. 216—269.

(دراسة عميقة لتاريخ الرواقين وللطبيعات الرواقية).

L. Stein, *Psychologie der Stoa*.

(كتاب يكثر ذكره، ولكنه ضعيف، وفيه خلط، ولعل المؤلف

قليل التمكن من اللغة اليونانية).

(ح) الأهمقيات والاجتماعيات :

E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, Stuttgart, 1929.

J. Bidez, *La cité du monde et la cité du Soleil chez les Stoïciens*, Paris 1932 (Budé).

E. Bréhier, *Du Sage Antique au Cityen Moderne*, 1921, p. 22 — 40.

(هذا الكتاب^(١) يشتمل على طائفة من المحاضرات ألقاها مشاهير

الأساتذة « برهيهيه » و « دلا كروا » و « پارودى » و « بوجليه » أمام

طلبة المعلمين بباريس).

(١) انظر ترجمته العربية للدكتور محمد مندور بعنوان : « من الحكيم القديم

إلى المواطن الحديث » القاهرة ١٩٤٥ .

J. Denis, *Histoire des idées et des théories morales dans l'Antiquité*, Paris 1856.

(كتاب مشهور أجاد في عرض نظريات الأخلاق القديمة عامة).

Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa*, 1890.

Dyroff, "L'Origine de la morale stoïcienne", dans *Archiv für die Gesch. der Philosophie*, t. XII.

Mme Jules Favre, *La morale stoïcienne*, 1888.

A. Haake, *Die Gesellschaftslehre der Stoiker*, 1887.

Heine, *stoicorum de fato doctrina*, Naumberg 1859.

G. Rodier, "La Cohérence de la morale stoïcienne" dans *Etudes de Philosophie grecque*, 1926, p. 270 — 308.

(بذل المؤلف في هذا البحث جهدا محمودا ليبين أن ما عيب على مذهب الأخلاق الرواقية من تناقض واضطراب هو أمر قد خلت منه الأخلاقيات الرواقية، على الأقل عند أقدم ممثلها وأبعدهم نفوذا).

O. Rieth, *Grundbegriffe der stoischen Ethik*, Berlin 1933.

G. du Vair, *La Philosophie Morale des Stoïques*, 1603.

(دوقير فيلسوف ديني من فلاسفة القرن السادس عشر، جذبته الفلسفة الرواقية فحاول أن يوفق بينها وبين المسيحية. وأثر تلك المحاولة ظاهر في كتابه هذا).

(د) الرواقية الرومانية :

Bailly, *La vie et la pensée de Sénèque*, 2 vols.

Bichon, *Histoire de la littérature latine*, (Hachette).

Boissier, *La Religion Romaine d'Auguste aux Antonins*, t. II, (1878 à 1909).

Bönhoffer, *Epiktet und das neue Testament*, 1911.

Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890.

Burnier, *La Pédagogie de Sénèque*, (Lausanne)

Delbos, *Figures et doctrines des philosophes*, p. 57—94:
"Marc-Aurèle".

(في هذا البحث عرض جميل لسيرة مرقس أوريليوس وفلسفته).

Faider, "Etudes sur Sénèque" dans *Recueil de Travaux
Publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres de Gand*,
1921.

Favez, *Un Moraliste Romain : Sénèque*, Lausanne, 1906.

C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain*, 2e éd.
1866.

C. Martha, *De la morale pratique dans les lettres de
Sénèque*, Strasbourg 1854.

(مؤلف هذين الكتابين سجد في معرفة المذاهب الأخلاقية عند فلاسفة
الرومان وكتابهم في عهد الإمبراطورية).

Theodor Mommsen, *Roman History*, t. III, tr. Dickson.

Pollock, "Marcus Aurelius and the Stoic Philosophy"
dans *Mind*, IV, 1879, p. 47 sqq.

Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*.

(بيحث المؤلف في هذا الكتاب الصعب فيما قام به دعاة الرواقية من
تقويم للأخلاق وإصلاح للمجتمع في عصر الإمبراطور مرقس أوريليوس).

Schäfer, *Ein früh mittelaltöisches system der Ethik bei
Cicero*, Munich 1934.

Thomas, *Rome et l'Empire aux deux premiers siècles de
notre ère*, (Paris 1897).

L. Weber, *Etude sur Epictète*, 1903.

La Weber, "La morale d'Epictète et les besoins présents
de l'enseignement moral", dans *Revue de Métaphysique*,
1905.

Voigt, *Über das Verhältniss der späteren Stoa zur Sklaverei im römischen Reiche*, Regensburg, 1890.

O. Wetzstein, *Die Wandlung der stoischen Lehre unter ihren späteren Vertreter*, 1862 — 4.

(هـ) الرواقية والقانون الروماني :

Declareuil, *Rome et l'organisation du droit*, 1924.

Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*.

Giraud, *Histoire du droit romain*, 1835, p. 180 sqq.

L. F. J. Laferrière, "Mémoire concernant l'Influence du Soicisme sur la doctrine des juriconsultes romains", dans *Mémoires de l'Académie des Sciences Morales et Politiques*, t. X, p. 579 — 685 (Paris 1860).

Meister, *De Philosophia Jurisc. Roman. Stoica in doctrina de corporibus*, 1756.

Jo.-A. Ortloff, *De l'influence de la philosophie stoïcienne sur la Jurisprudence Romaine*, Erlangen 1797.

E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*.

Robiou, *De l'Influence du stoicisme à l'époque des Flaviens et des Antonins*, 1852.

M. Voigt, *Die Lehre vom jus naturale, æquum et bonum und jus gentium der Römer*, 4 vols. 1856 — 76.

(و) الرواقية والمسيحية :

Aubertin, *Les Rapports supposés de Sénèque et de Saint Paul*.

J. H. Bryant, *The mutual influence of Christianity and the stoic school*, 1863.

Dourif, *Du stoicisme et du Christianisme*, 1863.

P. Ewald, *Der Einfluss d. stoisch, ciceronianischen Moral a. d. Darstellung d. Ethik bei Ambrosius*, 1881.

Feine, "Stoicismus und Christenthum", dans *Theol. Lit.*

Blatt. 1905, p. 73. sqq.

Amédée Fleury, *saint Paul et Sénèque*, 2 vols. 1853.

G. Rauch, *Der Einfluss d. stoischen Philosophie an d. Lehrbildung Tertullianus*.

Carl Franke, *Stoicism und Christenthum*, Breslau 1876.

S. E. Wadskin, *Einfluse des Stoicismus auf die christliche Lehrbildung. Theol. Stud. und Krit.*, 1880.

H.A. Winckler, *Der Stoicismus eine Wurzel der Christenthums*, 1878.

(ز) الرواقية والاسموم^(١):

(مؤلفات باللغة العربية)

- ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. مصر ١٨٨١ .
ابن رشد: مَهَافِ التَّهَافِاتِ . طبع بويج . بيروت سنة ١٩٣٠ .
ابن رشد: تلخيص كتاب المقولات . طبع بويج . بيروت سنة ١٩٣٢ .
ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة . طبع بويج . الجزء الأول - بيروت
سنة ١٩٣٨ ؛ الجزء الثاني سنة ١٩٤٢ .
ابن حزم: الفِصَالِ . طبع مصر سنة ١٣٤٧ هـ .
ابن قيم الجوزية: كتاب الروح . حيدر اباد سنة ١٣٥٧ هـ .
ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق .
ابن مسكويه: أدب العرب والفرس . مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس .
ابن النديم: الفهرست . ليبرج سنة ١٨٧٢ .

(١) نبيه إلى أن السكتب العربية التي ذكرت شيئاً من أخبار الفلاسفة اليونان ليست مصادر بالمعنى الصحيح المعروف ؛ فينبغي استعمالها على حذر ؛ ولكنها مع ذلك تعطينا فكرة عن اجتهاد الاسلاميين في نقل الفلسفة اليونانية ، وسعيهم للوقوف على مذاهبها ، ووضع المصطلحات لها .

أحمد أمين : نحي الإسلام . الجزء الثالث . مصر سنة ١٩٣٦ .
الأشعري : مقالات الإسلاميين . طبع ريتز . استامبول سنة ١٩٢٩
- ١٩٣٠ .

الإيجي : المواقف ، مع شرح الجرجاني .
البيهقي : تاريخ حكماء الإسلام . مخطوط بدار الكتب المصرية .
الجاحظ : كتاب الحيوان . طبع مصر ابتداءً من سنة ١٩٣٩ .
الجاحظ : (منسوب إليه) : الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير .
دى جلاززا : محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها (١٩١٥ - ١٩١٦)
(مخطوط مودع بمكتبة جامعة فؤاد الأول) .
حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون . ليزج
سنة ١٨٣٥ - ١٨٥٨ .

الخياط : الانتصار . مصر ١٩٢٥ .
نجر الدين الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .
الزوزني : تواريخ الحكماء . مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس .
سنتيلاًنا : تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوط مودع بمكتبة الجامعة المصرية)
السهروردي : حكمة الإشراف . طبع حجر . فارس .
السهروردي : نزهة الأرواح (مخطوط بمكتبة الجامعة المصرية) .
الشهرستاني : الملل والنحل (بهاشم الفصّل لابن حزم) .
الشهرستاني : نهاية الأقدام في علم الكلام . طبع الفرد جيوم . أكسفورد
سنة ١٩٣٤ .

الشيرازي : الأسفار الأربعة . طبع فارس .

- صاعد الأندلسي : طبقات الأمم . بيروت سنة ١٩١٢ .
عثمان أمين : « ديكارت » القاهرة سنة ١٩٤٢ .
عثمان أمين : « الأخلاقيات الرواقية » في مجلة « المقتطف » مارس ١٩٤٣ .
عثمان أمين : « الرواقية والإسلام » في مجلة « المشرق » يناير ١٩٤٥
ص ٣١ وما بعدها .
الغزالي : محك النظر . طبع مصر .
الغزالي : تهافت الفلاسفة . طبع بونج . بيروت سنة ١٩٢٧ .
الغزالي : الإحياء .
الفارابي : الثمرة المرضية . طبع ديتريفي . وطبع مصر .
الفارابي : احصاء العلوم . طبع عثمان أمين . مصر ١٩٣١ .
الفارابي : المدينة الفاضلة . طبع مصر .
القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء . ليزج سنة ١٩٠٣ ومصر
اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي . ليدن سنة ١٨٨٣ .
يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية . مصر ١٩٣٦ .

(مؤلفات باللغات الأوروبية)

- Osman Amine, *Le Stoicisme dans la Philosophie Musulmane* (à paraître).
De Boer, *History of Philosophy in Islam*. London 1933.
Horovitz, *Über den Einfluss der griechischen Philosophie*,
etc., Breslau, 1909.
I. Madkour, *L'organon d'Aristote, etc.*, Paris 1935.
I. Madkour, *La place d'Alfârâbi etc.*, Paris 1935.
Nicholson, *Legacy of Islam*.
E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*.

C. de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 1921 — 1926.

C. de Vaux, *Gazali*, Paris 1902.

(ح) الرواقية في العصر الحديث :

Imbart de la Tour, *Calvin et l'Institution Chrétienne*.
1935.

P. Mesnard, "Du Vair et le Néostoïcisme" dans *Revue d'Histoire de la Philosophie* 1928, p. 142 — 166.

Du Vair, *Traité de la constance et consolation ès calamitez publiques*.

L. Zanta, *La Renaissance de Stoïcisme au XVIe siècle*,
Paris 1914.

(ط) الرواقية وديكارت :

V. Brochard, "Descartes Stoïcien" dans *Etudes*,
p. 320 — 326.

Descartes, *Lettres sur la Morale*. éd. Chevalier, 1935.

Descartes, *Cogitationes Privatae; Recherche de la Vérité; Regulae; Traité des Passions*, éd Adam et Tannery,
Paris 1896 — 1910.

Laberthonnière, *Etudes sur Descartes*, t. II. p. 69 sqq.

(ي) الرواقية وسبينوزا :

D. Borkovsky, *Der Junge Spinoza*, 1910.

Couchoud, *Benoît de Spinoza*, Paris 1902.

Delbos, *Le Spinozisme*, Paris 1916.

Spinoza, *Oeuvres*, trad. Appuhn.

Wolfson, *Philosophy of Spinoza*. 1934, 2 vols.

الاصطلاحات الرواقية

لم يكن الرواقيون ممن يعنون بفصاحة القول وطلاوة الأسلوب ، بل كان همهم التعبير عن آرائهم في وضوح دون لبس أو إبهام . من أجل هذا حاولوا أن يدخلوا على اللغة اليونانية بعض الاصلاح : فرقوا بين معاني الكلمات ذلك معجم الجارية تفرقة دقيقة ، وأدخلوا معاني وأساليب جديدة^(١) . فأصبح لهم من فلسفي يحوى من اصطلاحات المدرسة الرواقية ما تداولته بعد ذلك الألسن وسطرته الأقلام . ولقد أصاب بعض اصطلاحاتهم الفلسفية قسطا من النجاح عظيما : مثال ذلك كلمة « سونيديزس » (συνείδησις) اليونانية ، ومدلولها بالعربية « الوجدان » . ولم يزل هذا المعنى مستعملا في جميع اللغات الحية في الغرب ويعبر عنه بالفرنسية بلفظ « conscience » . وفيما على طائفة من تلك الألفاظ والمصطلحات التي تواتر استعمالها في المدرسة الرواقية . ونبته هنا إلى صعوبة نقلها إلى اللغة العربية . ولقد شعر بمثل هذه الصعوبة قبلنا كتاب اللاتين حين أرادوا أن ينقلوها إلى لغتهم .

• cf Cicéron, *De Finibus*, III, 5. (١)

الفرنسية	اللاتينية	العربية	اليونانية
Accord avec soi-même	—	اتساق الإنسان مع نفسه	ὁμολογία
Action droite	recte factum	الفعل المستقيم	κατόρθωμα
Ame	anima	نفس	ψυχή
Anticipation, Prénotion	praenotio	المعنى السابق	πρόληψις
Assentiment	assensio	التصديق، الإذعان	συγκατάθεσις
Ataraxie	—	الطمأنينة	αταραξία
Attachement à la vie	conciliatio	حب الحياة	οἰκειωσις
Avancement	—	التقدم	προκοπή
Aversion	aversio	الإعراض	ἀφορμή
Bonheur	vita beata	السعادة	εὖροια βίου
Choses en notre pouvoir	—	أشياء في قدرتنا	τὰ ἐφ' ἡμῖν
Cohésion	unitas	التماسك	
Compénétration totale	—	المداخلة، التداخل	κρᾶσις δι' ὅλων
Compréhension	comprehensio	الإحاطة	κατάληψις
Constance	constantiae	الثبات	εὐπάθειαι
Convenable	officium, honestum	اللائق - المناسب	καθηκόν
Critère	criterium	معيار	κριτεριον
Définition	definitio	الحد	ὄρος
Description	—	الرسم	ὑπογραφή
Destin	fatum	القدر	εἰμασμένη

الفرنسية	اللاتينية	العربية	اليونانية
Dialectique	—	الجدل	Διαλεκτική
Droite raison	recta ratio	العقل الصريح	ὀρθος λόγος
Distance	—	المسافة ، البعد	διαστημα
Effort, tension	intentio	الجهد - السكد	τόνος
Embrassement universel	conflagratio	الاحترق العام	ἐκπύρωσις
Esprif	spiritus	الروح	πνεῦμα
Etat	—	الحالة	ἔξις
Exprimable	dictum, in quid dicitur	ما يعبّر عنه (المعنى)	λεκτόν
Fortune	fortuna	الحظ ، البخت	τύχη
Grande Année	magnus annus	السنة الكبرى	περιόδος
Harmonie des parties	concentus	اتساق الأجزاء	συμπάθεια
Hasard	casus	المصادفة ، الاتفاق	αὐτόματον
Indifférentes (choses)	indifferentia	أشياء متساوية ؛ سواسية	ἀδιάφορα
Logos	ratio	عقل ، لوغوس	λόγος
Matière	materia	المادة	ὕλη
Nature	natura	الطبيعة	φύσις
Non préférables (choses)	rejecta	أشياء منبوذة	ἀποπροηγμένα
Palingénésie	renovatio	بعث ؛ عود ؛ رجعة	παλιγγενεσία
Partie hégémonique (de l'ame)	principale	الجزء الرئيسي من النفس	ἡγεμονικόν
Préférables (choses)	praeposita	أشياء مفضلة	προηγμένα

الفرنسية	اللاتينية	العربية	اليونانية
Proposition	pronunciatum	قضية	ἀξιωμα
Proposition hypothétique	connexum	قضية شرطية	συνημιμενόν
Providence	providentia	العناية - التدبير	πρόνοια
Quelque chose	aliquid	شيء	τι, πραγμα
Raison séminale		العقل الجرثومي	λόγος σπερματικός
Représentation	visum	التصور ، التمثيل	φαντασία
Représentation compréhensive	visum comprehendens	التصور المحيط	φαντασία καταληπτική
Tendance	impetus	الميل ؛ النزوع	ὄρμη
Vérité	veritas	الحقيقة	ἀλήθεια
Vertu	virtus	الفضيلة	ἀρετή
Vide	vacuum	الخلاء	κενον
Vrai	verum	الحق	ἀληθές

كشاف أسماء الأعلام^(١)

ارستارخوس : ٣٠
 أرسطوس : ٥
 ارسطو : ١٨٤٨ ، ٧٤٦٤٣ ، ٤٧٤٨٧ ، ٨٥٤٦٩ ، ٦٢٤٤٧ ، ١٠٠٤٩٩ ، ٩٦٤٩٢ ، ٩١٤١٠٤ ، ١٢١٣١١١ ، ١٠٤١٣٧ ، ١٣٦١٣١ ، ١٢٥١٤٢ ، ١٤٠١٣٩ ، ١٣٨١٦٦ ، ١٥٥١٥٣ ، ١٥٠٢٤٦ ، ٢٣٧١٩٤ ، ١٧٢٢٨٨ ، ٢٨٣٢٨٢ ، ٢٦٢٢٩١ ، ٢٩٠
 أرسطون : ٨٠ ، ٦١ ، ٣٧ ، ٣١ ، ٢٩٥ ، ٨٩
 أرقيديموس : ٦٤
 أقيزيبلاس : ٧٩ ، ٣١
 قرتون أرتولك : ٥٣
 فون آرني : ٢٩٥ ، ٥٠
 أريانوس : ١٩٨ ، ١٩٧
 استراتون : ٣٨
 استليون المياري : ١٩ ، ١٤
 الاسكندر الافروديسي : ٤٧ ، ٤٦ ، ٢٩١ ، ٢٢٨ ، ١٥٥ ، ١٠٤
 الاسكندر الأكبر : ١٩٧ ، ١٧٣
 الأشعري ، الأشعرية : ٢٣٤ ، ٢٢٩ ، ٢٤٠ ، ٢٣٧ ، ٢٣٦
 أطالوس : ١٨٥

(١)

ابقراط : ٤٦
 ايكتيتوس : ٢٩ ، ١٢ ، ١١ ، ٩ ، ١٤٥ ، ٨٩ ، ٥٤ ، ٤٩ ، ٤٤ ، ١٧٧ ، ١٧٦ ، ١٧٠ ، ١٦٠ ، ٢٢٣ ، ٢١٧ ، ٢٠٦ ، ١٩٥ ، ٢٤٩ ، ٢٣٩ ، ٢٢٦ ، ٢٢٤ ، ٢٥٤ ، ٢٥٣ ، ٢٥٢ ، ٢٥١ ، ٢٩٠ ، ٢٨٧ ، ٢٧٣ ، ٢٦٥
 ابولودور : ٧٥ ، ٦٤ ، ٤٣
 ايقور (المدرسة الايقورية) : ٦٥٥ ، ٤٣ ، ٣٨ ، ٣٧ ، ١٨ ، ٨ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٦٥ ، ٦٠ ، ٤٧ ، ١٤٦ ، ١٢٥ ، ١٢٤ ، ١٠٩ ، ٢٧٠ ، ٢٠٤ ، ١٨٨ ، ١٥١ ، ٢٨٨ ، ٢٨٣
 أحمد زكي باشا : ١٩٥
 أحمد لطف السيد باشا : ٢٨٩
 اخوان الصفا : ٢٤٠
 ادريانوس : ٢٠٧
 ادلر (مكسيميليان) : ٢٩٦
 (١) وردت في هذا البحث أسماء أعلام كثيرة ، فقتصرنا هنا على أهمها ولم نذكر اسم « الرواقين » إذ يجده القارئ في أغلب صفحات الكتاب .

٢٤٤ ، ٢٤٣ ، ٢٤٢

الأيونيون : ٦٠

(ب)

الباديون : ٢٥٢

الباقلاني : ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤

٢٣٧

بانيتوس : ١٢

برانتل : ٧٦ ، ٩٩

برنلمى ستهلير : ٢٨٩

برسكوس : ١٧١

برفلوس : ٤١

بركلى : ٩١

بروتاغوارس : ٦٧

برهيه : ٥٣ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٨٦

٢٤٨ ، ٢٩٦ ، ٣٠٠

بروشار : ٨٦ ، ١٠٨ ، ٢٥٦

٢٩٨ ، ٢٩٩

بروتو (جوردانو) : ٢٥٩ ، ٢٧٧

بشكل : ٢٤٩ ، ٢٥٥

بشان : ٢٣ ، ٥٤

بلانسيه : ٥٩

بلاك : ٢٥٤

بلوطرخوس : ٣٥ ، ٤٤ ، ٤٥

٤٩ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٨٤ ، ١٨٣

٢٣٨

برين : ٢٩٦

بنائيطيوس : ١٢ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٦٤

بوزيدونيوس : ١٢ ، ٤٠ ، ٤١

٤٢ ، ٥٤ ، ٦٤ ، ٧٦ ، ٧٧

٨٨

افلاطون والافلاطونية : ٢ ، ٦ ، ٨ ، ٤٦

٤٩ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٣ ، ٢٤

٣٧ ، ٤٢ ، ٤٦ ، ٧٠ ، ٧١

٧٢ ، ٨٠ ، ٨٥ ، ١٠٠ ، ١١٥

١١٩ ، ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٣٧

١٤٠ ، ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٥

١٦٦ ، ١٧٢ ، ١٩٤ ، ٢٤٦

٢٥٢ ، ٢٦٢ ، ٢٨٢ ، ٢٨٨

أفلوطين : ٩ ، ٢٧٦ ، ٢٩٤

اقراطيس الكلبي : ١٤ ، ١٧ ، ١٩

٢٠ ، ٢١

الأكاديمية : ٨ ، ٢٢ ، ٣٢ ، ٤٥

٢٨٧

اكرنوفون : ١٣

السكرين : ٢٤٨

اليزابت (الأميرة) : ٢٥٤ ، ٢٥٦

٢٥٩ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩

ألبانوس : ١٨٠ ، ١٨٣

امبرواز (القديس) : ٢٤٨

لامرسن : ١١

انتياطار : ٣٩ ، ٤٠ ، ٧٥ ، ١٠٠

٢٩٥

انطستانس : ٤٥ ، ٢٠ ، ١١٥

انطونينوس ، انطونين (الامبراطور) :

١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٠٧

انطونيوس : ٤٥

انطيوخوس : ٨٥

أوجرو : ٢٦ ، ٥٣ ، ١٤٩

أورفيه : ٢٨٩

أوريجانيس الاسكندري : ٤٧ ، ٤٨

اولوجيوس : ١٣٦

الايحيى : ١٦٨ ، ٢٣٠ ، ٢٣٢

چلسون : ٢٥٩ ، ٢٦١
چوسست لیس : ٢٥٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٠
٢٩٧ ، ٢٦١ ، ٢٦٠

چوستنیان : ١٧٩
جومپرس : ١٩
الجویبی : ٢٢٩
چیپف : ٢٥٩

(ح)

ابن حزم : ٢٣٥ ، ٣٠٤
حسن البصری : ٢٤٦

(خ)

الحیاط : ٢٣٤ ، ٢٤١

(د)

أبو الصلت الدانی : ٥٩
دایمیدسون : ٥٤
جلال الدین الدوانی : ٢٣٦
دومتیانوس : ١٩٧
دیدرو : ٢١
دیگارت : ٧ ، ١٠ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ —
٢٧٥ ، ٢٧٢ ، ٢٦١

دیتمربوس : ١٨٦
دیغوربطس : ٢ ، ١٢٤
دیغوناكس : ١٧٨
دیوجانس البابی : ٢٩٥
دیوجانس الكلی : ١٦٨ ، ٢٤٤

یوسویه : ١٠
یولس (الرسول) : ٢٢٣ ، ٢٢٤ ،
٢٢٦ ، ٢٢٥

یولیب : ٣٩ ، ١٨٧
یولیجنوط : ٥
یولیمون : ١٨ ، ١٩
یومی (یومیوس) : ٤٥
یونهور : ٥٤
یویطوس : ٧٦
دو بیروول (السكر دینال) : ٢٥٩
ییرون : ٨ ، ٤٦
ییکون (روچر) : ٢٤٨
ییکون (فرانسيس) : ٢٥٥
الیهقی : ٢٣٥

(ت)

تاسیت : ١٧٨
تسلر : ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٨٦ ،
١٣٨
التفتازانی : ٢٣٢ ، ٢٣٧
تیوفراسط : ١٨ ، ١٢٧

(ج)

الحاظ : ٢٢٩ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ،
٢٤٣ ، ٢٤٢
جاللی (غالیلو) : ٣٠
جالینوس : ٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٥ ،
٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٢٩٣
الجیانی : ٢٣٦

۱۷۷، ۱۵۹، ۱۵۰، ۱۲۸
 ۲۴۴، ۲۳۰، ۱۹۵، ۱۸۰
 ۲۹۴، ۲۹۲، ۲۵۷، ۲۵۶
 زیوس : ۶۲، ۳۸، ۳۶، ۲۷
 ۲۹۲، ۲۴۰، ۱۴۴، ۱۲۸

(س)

ساتلانا : ۲۲۹
 ابن سبعین : ۲۳۶
 سینوزا : ۲۷۲، ۲۵۵، ۹۱، ۱۰
 ۲۹۹، ۲۸۱
 سترابون : ۴۱
 ستوبایوس : ۲۳۰، ۵۳، ۴۷
 سوطیون : ۱۸۵، ۳۲، ۳۱
 القسطنطینیون : ۱۰۲، ۶۸، ۶۷، ۲۴۲
 سفیروس : ۲۹۵، ۷۸، ۳۹، ۳۳
 سقراط والسقراطیون : ۱۶، ۵، ۲
 ۱۰۶، ۱۰۰، ۲۳، ۲۰
 ۲۴۴، ۱۶۸، ۱۶۶، ۱۲۹
 ۲۸۹، ۲۶۶
 سکستوس امپریقوس : ۶۰، ۴۵
 ۲۹۵، ۹۹، ۷۳، ۶۴
 سمبلقوس : ۲۹۱، ۴۴
 سنکا : ۲۹، ۱۲، ۱۱، ۱۰، ۹
 ۷۷، ۷۱، ۴۹، ۴۴، ۴۱
 ۱۲۶، ۱۲۱، ۸۹، ۷۸
 ۱۷۷، ۱۷۶، ۱۶۰، ۱۵۸
 ۲۳۶، ۱۹۴ - ۱۸۵، ۱۸۳
 ۲۴۹، ۲۴۸، ۲۴۲، ۲۳۹
 ۲۷۳، ۲۶۰، ۲۵۶، ۲۵۱
 ۲۹۰

دیوجانس اللایرسی : ۱۸، ۱۷، ۵۰
 ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۱، ۳۰
 ۶۴، ۶۳، ۶۲، ۴۸، ۴۵
 ۹۹، ۸۹، ۸۸، ۷۸
 دیودور البغاری : ۱۰۷
 دیوقلیس الماغنیسی : ۴۸، ۳۵

(ر)

الرازی (أبو بکر) : ۲۴۷
 الرازی (نجر الدین) : ۲۴۰، ۲۳۰
 راقیسون : ۲۹۷، ۵۱
 ردیه : ۷
 الرسمی (عبد الرزاق) : ۲۴۰، ۲۳۵
 رویان : ۲۶۴
 ابن رشد : ۱۵۵، ۱۱۸
 رنان (ارنست) : ۱۸۲، ۱۸۰
 ۳۰۴، ۲۰۸
 روسو : ۱۸۳، ۲۱، ۱۱
 روفوس : ۱۹۵
 ابن الرومی : ۲۴۴
 ریشو : ۲۹

(ز)

الزبیدی : ۲۴۶
 سعد زغالول : ۱۷۴
 زینوقراط : ۶۰، ۳۸، ۱۹، ۱۸
 ۱۴۸
 زینون : ۱۳، ۱۲، ۸، ۷، ۵
 ۴۸، ۴۵، ۲۷، ۲۶، ۲۵
 ۶۵، ۶۴، ۶۲، ۶۰، ۴۹
 ۸۰، ۷۹، ۷۵، ۶۸، ۶۶
 ۱۰۳، ۸۸، ۸۴، ۸۳، ۸۲

فرانك : ٨٦

فانياس : ٦٤

فسياسيانوس : ١٧١

جيوم دوثير : ٢٥١ — ٢٥٤ ، ٢٦١ ،

٣٠١

ابن فوراك : ٢٣٧

فيثاغورس (فيثاغورية) : ٢ ، ٢٨٩

فيلون الاسكندراني : ٤٥ ، ٢٣١

دو ثيني (الفرد) : ١١

(ق)

قالغولا : ١٨٥

قريادس : ٣٢ ، ٣٩ ، ٧٩

القزويني الكاتي : ٢٣٢

القشيري : ١٦٧

القفتي : ٣٠ ، ٢٢٨

القورينائيون (المدرسة القورينائية) :

١٩ ، ٥٠

ابن قيم الجوزية : ٢٣٦ ، ٢٧٠ ، ٣٠٤

(ك)

كاتون الرواق : ٨٤ ، ١٩١

كانت : ١٠ ، ٣٢ ، ١٢٥

كرني : ٢٥٤

كروازيه (الفرد) : ٢٨

كروسيوس : ٧ ، ٨ ، ١٢ ، ٣٠ —

٣٩ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ،

٤٩ ، ٥٣ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٦ ،

٧٢ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨٤ ،

المهروردي : ١٠٠ ، ٢٣٧ ، ٢٤٥

ابن سينا : ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤

(ش)

شارون : ٢٥٣ ، ٢٦٤

المهرزوري : ١٩٨

المهرستاني : ١٧ ، ١٨ ، ٣٠ ،

٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ،

شيمرون : ٨ ، ١٩ ، ٣٢ ، ٣٥ ،

٤٠ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ،

٤٨ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ٧١ ، ٧٤ ،

٧٩ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١٠٧ ، ١٣٣ ،

١٣٧ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٨٠ ،

٢٩٢ ، ٢٤٩ ، ٢٤٨

(ط)

طبروس : ١٨٥

طمستيوس : ١٩١

(ع)

عثمان أمين : ٦ ، ٩٣ ، ١٦٢ ، ٢٧١

(غ)

غاليليو : (انظر جاليلي)

الغزالي : ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧

(ف)

الغازاني : ١٤ ، ٩٣ ، ١٣١ ، ٢٢٨ ،

٢٢٩ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ،

لوقيس : ٢
لوك : ٩١
لوكريس : ٨٤ ، ٤٧
ليدينز : ١٢٤ ، ١٠٨ ، ١٠ ، ٧ ، ٤ ، ٤
٢٧٢
لوقيانوس : ١٧٨

(م)

ماهافي : ٧
مارقيا : ١٨٧
المتكلمون : ٢٣١ ، ٢٣٠ ، ٢٢٩ ،
٢٣٩ ، ٢٣٨ ، ٢٣٧ ، ٢٣٦
مريقيون : ١٧٩
مرقص أوليوس : ١٢ ، ١١ ، ٩
١٠٩ ، ١٣٧ ، ٨٩ ، ٧٨ ، ٤٩
١٨٢ ، ١٨١ ، ١٧٧ ، ١٧٦
٢٤٢ ، ٢١٩ — ٢٠٧ ، ١٨٣
٢٩٠ ، ٣٥١ ، ٢٤٩ ، ٢٤٦
٣٠٣
ابن مسكويه : ٢٢٩ ، ١٦٤ ، ١٦٢
٣٠٤ ، ٢٤٧

مسيون (لوى) : ٢٣٧ ، ٢٣٦
٢٤٧
المشاهون : ٩١ ، ٦٢ ، ١٨ ، ٧
٢٩٥
مصطفى عبد الرازق باشا : ٢٤٧
المعتزلة : ٢٤٠ ، ٢٣٥ ، ٢٢٩
٢٤٤ ، ٢٤١
منسكيو : ٨
مورينا : ٨٤

٤٨٨ ، ١٠٠ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ،
١٠٨ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ،
١٣٤ ، ١٣٦ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ،
١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٦٨ ، ١٧٠ ،
١٧٧ ، ١٧٩ ، ٢٣٢ ، ٢٤٠ ،
٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ،
٢٨٧ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ،
الكليون : ٢١ ، ٢٠ ، ٧ ، ٥ ،
٤٨ ، ١١٥ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ،
كثان : ٢٤٩ ، ١٠
كليانثس : ٣٠ — ٢٥ ، ١٢ ، ٨ ،
٣٧ ، ١٣٠ ، ١٤٢ ، ١٤٤ ،
١٥٣ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ، ١٦٧ ،
١٨٨ ، ٢٢٦ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ،
٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥
كليمنتوس (كليمانتوس) الاسكندراني :
٤٧ ، ١٢٧
كليومين : ٢٦ ، ٣٤ ، ٣٩
كپانلا : ٢٥٩
الكندي : ١٨٥ ، ١٩٩ ، ٢٢٩ ،
٢٤٧

(ل)

لابروتونيير : ٢٥٦
لاقريير : ١٨٠
لاقيديس : ٣١
لالاند : ١٦٢ ، ٩١
دو لقردان : ٢٤٨
لكتانس : ٤٧
لوقليوس : ١٨٧ ، ١٨٥ ، ١٢٦ ،
١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٤

هرقليطس : ٧ ، ٢٢ ، ١٣٧ ، ١٥٥
هشام بن الحكم : ٢٢٩ ، ٢٣٤
٢٣٦
هوزر : ٢٥٥
هوارس : ٨٤ ، ١٦٨
هومير : ٢٩
هريلوس : ٣٧ ، ١٦٥ ، ٢٩٥
هينان : ٥٤

(و)

جان دي وت : ٢٥٥

(ي)

يحي النحوي (قبليوونوس) : ١٨٤
٢٢٨ ، ٢٩٤
يسوع المسيح : ١٨٠ ، ٢٢٣
يوسف كرم : ٢
يوليا : ١٥٣ ، ١٩١
يوليوس قيصر : ٤٤ ، ٤٥

موسى بن ميمون : ٢٧٤
مونتيني : ٢٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٥ ، ٢٥٣
٢٦٣
جون ستيوارت ميل : ٩١ ، ١١١
١١٢
مينون : ٧٢

(ن)

النظام : ٢٢٩ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧
٢٤٠ ، ٢٤١
نيتشة : ٢٢ ، ١٨٧
نيرون : ١٨٦ ، ١٩٥

(هـ)

هاملان : ٢٥٦
هجل : ٤
الهجویری : ٢٤٦

فهرس الموضوعات

الصفحة

نمبر ١ - ج

الباب الأول

الرواقية والرواقيون

- مقدمة : ١ - الفكر اليوناني قبل الرواقية ... ٢ - ٦
ب - مكانة الرواقية وآثارها ... ٧ - ١١
الفصل الأول : عصور الرواقية وحكامؤها ... ١٣ - ٤٢
الفصل الثاني : مصادرنا لمعرفة المذهب الرواق ... ٤٣ - ٥٥

الباب الثاني

مذاهب الرواقية الفرعية

- تمهيد : الفلسفة وأقسامها عند الرواقين ... ٥٨ - ٦٦
الفصل الأول : نظرية المعرفة عند الرواقين ... ٦٧ - ٨٣
الفصل الثاني : المنطق الرواق ... ٨٤ - ١١٥
الفصل الثالث : الطبيعيات الرواقية ... ١١٦ - ١٤١
الفصل الرابع : اللاهوت الرواق ... ١٤٢ - ١٥٦
الفصل الخامس : الأخلاقيات الرواقية ... ١٥٧ - ١٧٤

الباب الثالث

مذاهب الرواقية الرومانية

الصفحة

- مقدمة : ١ — خصائص الرواقية الرومانية ١٧٦ — ١٧٩
ب — الرواقية والقانون الروماني ١٧٩ — ١٨٤
الفصل الأول : رواقية سنسكا ١٨٥ — ١٩٤
الفصل الثاني : رواقية ابكتيتوس ١٩٥ — ٢٠٦
الفصل الثالث : رواقية بمرقس أوريليوس ٢٠٧ — ٢١٩

الباب الرابع

آثار الرواقية في تاريخ الفكر الفلسفي

- الفصل الأول : الرواقية والمسيحية ٢٢٢ — ٢٢٧
الفصل الثاني : الرواقية والإسلام ٢٢٨ — ٢٤٧
الفصل الثالث : آثار الرواقية في العصور الحديثة :
١ — الرواقية في عصر النهضة ٢٤٨ — ٢٥٤
ب — الرواقية في القرن السابع عشر ٢٥٤ — ٢٥٥
الفصل الرابع : الرواقية وديكارت ٢٥٦ — ٢٧١
الفصل الخامس : الرواقية وسبينوزا ٢٧٢ — ٢٨١
خاتمة ٢٨٢ — ٢٩٠
المراجع ٢٩١ — ٣٠٧
كشاف الاصطلاحات الرواقية ٣٠٨ — ٣١١
كشاف أسماء الأعلام ٣١٢ — ٣١٨

تصويبات^(١)

صفحة Page	هامش Note	صواب lire	خطأ au lieu de
<i>1. Errata français, latins, etc. . .</i>			
19	1	zur	zu
28	1	Eclogae	Éclogae
40	2	Stoïciens	Stoïciens
51	1	Lettres	Lettres
52	2	Stobée, Eclogae	Stobée, Eclogae
68	1	Stoïciens	Stoïciens
75	3 et 4	Cicéron	Cicéron
84	8	Peripateticis	Peripateticos
84	3	discedere	dissedere
85	3	Plutarque	Blutarque
86	6	philosophie	philosophie
88	2	Diogène	Diegène
89	2	Stobée	Stebée
89	3	Diogène	Diogère
93	4	Sénèque	Sènèque
93	4	significationes	significationes
94	1	Diogène	Diegène
160	1	Marc-Aurèle, Pensées	Marc-Aurèle, Pensées
161	1	Sénèque	Senèque
166	2	Sénèque	Senèque
197	3	Arnold	Vrnold
235	2	spekulativen	Spokulativen
239	3	impenduntur	impendentur
239	3	aequant	aecquant
246	3	Nicholson	Nickolson

(١) تفضل الأستاذ العلامة المسيو كوينس ، مدير المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة ،
فقرأ الكتاب وأثبت هذه التصويبات التي نسجلها له شاكرين .

صفحة	هامش	صواب	خطأ
Page	Note	lire	au lieu de
255	2	Benoit	Benoit
255	2	Spinoza	Spinoza
258	1	Descartes	Descartss
258	3	donc	done
260	4	silice	scilice
260	Ligne 11	الصوان	الصون
260	Note 5	scintillas	scintillas
261	> 1	est	sst
261	> 4	Méthode	Néthode
262	> 1	assure	assurez
264	> 1	Méthode	Néthode
264	> 2	la Philosophie	le Philosopnie
265	> 6	Objections	Objectionts
268	> 1	Principes	Priucipes
273	> 1	Spinoza	pinoza
277	> 2	causa	oausa

2. Errata grec.

5	Ligne 15	στοά ποικίλη	στόα ποικαλη
73	> 7	καταληπτική	κατάληπτική
75	> 16	εναργεια	εναργεια
76	> 4	ὀρθός	ὀρθός
78	> 4	εὐλογον	εὐλογον
82	> 16	ἐποχή	ἐποχή
90	> 15	ἐννοήματα	ἐ. . .
92	> 7	ἰδίως	ἰδίως
93	> 11	σημαινόμενον	σημαιομενον
94	> 2	ἐνδιάθετος	ἐνδιάθετος
94	> 3	προφορικός	προφορικός
94	> 6	λεκτά	λέκτα
94	> 8	λεκτόν	λεκτον
94	> 16	τυγγάνον	τυγγανον
95	> 13	ἀλήθεια	ἀ. . .
95	> 14	ἀληθές	αληθες

صفحة Page	سطر Ligne	صواب lire	خطأ au lieu de
97	4	ἀόριστος	ά . . .
97	18	οὐσία	ούσία
101	4	ἀντιδιαίρεσις	ά . . .
101	5	ὑποδικίρεσις	ὑπδικίρεσις
105	9	ἀναπόδεικτοι	ά . . .
110	7	ἐνδεικτικόν	έ . . .
123	4	πνεῦμα	πνεομα
128	6	λόγος σπερματικός	λογος σπερματικός
131	8	πνευματικός τόνος	πνευματικός τονος
148	12	συνοικείωσις	δ . . .
159	19	ὄρθος	ὄαθος

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



1000013196

RECAP