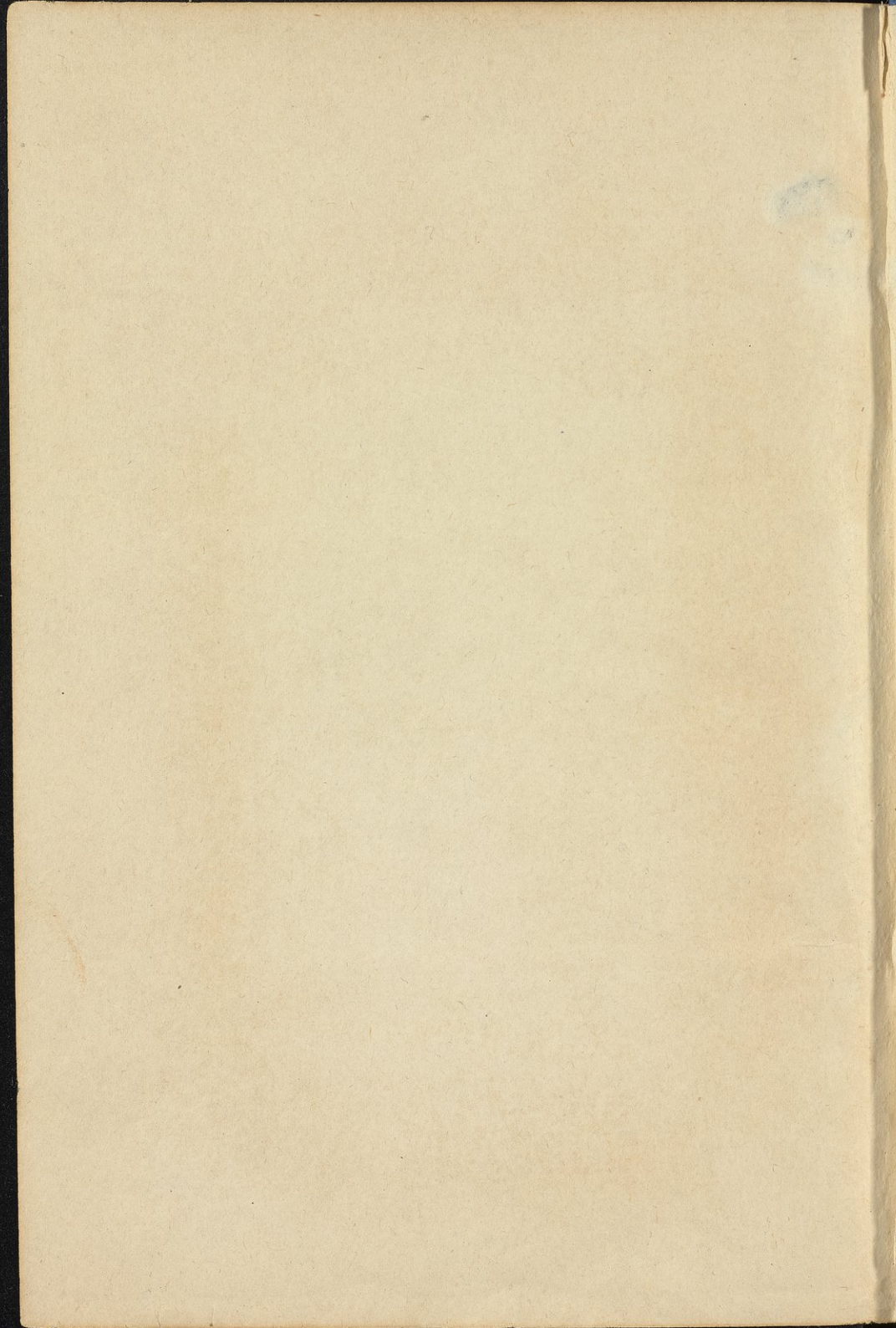


BRITTLER DO NOT
PHOTOCOPY

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES





39141

PT 40 - 10% Khazaj

أعلام الفلسفة

26/5/43

(C)

242

الفلسفة الرواقية

تأليف

الدكتور عثمان أمين

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الأول

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

دار النشر
مكتبة دار المعارف
١٣٦٤ هـ / ١٩٤٤ م

182
Am54

45-35141

COLUMBIA
UNIVERSITY
LIBRARY

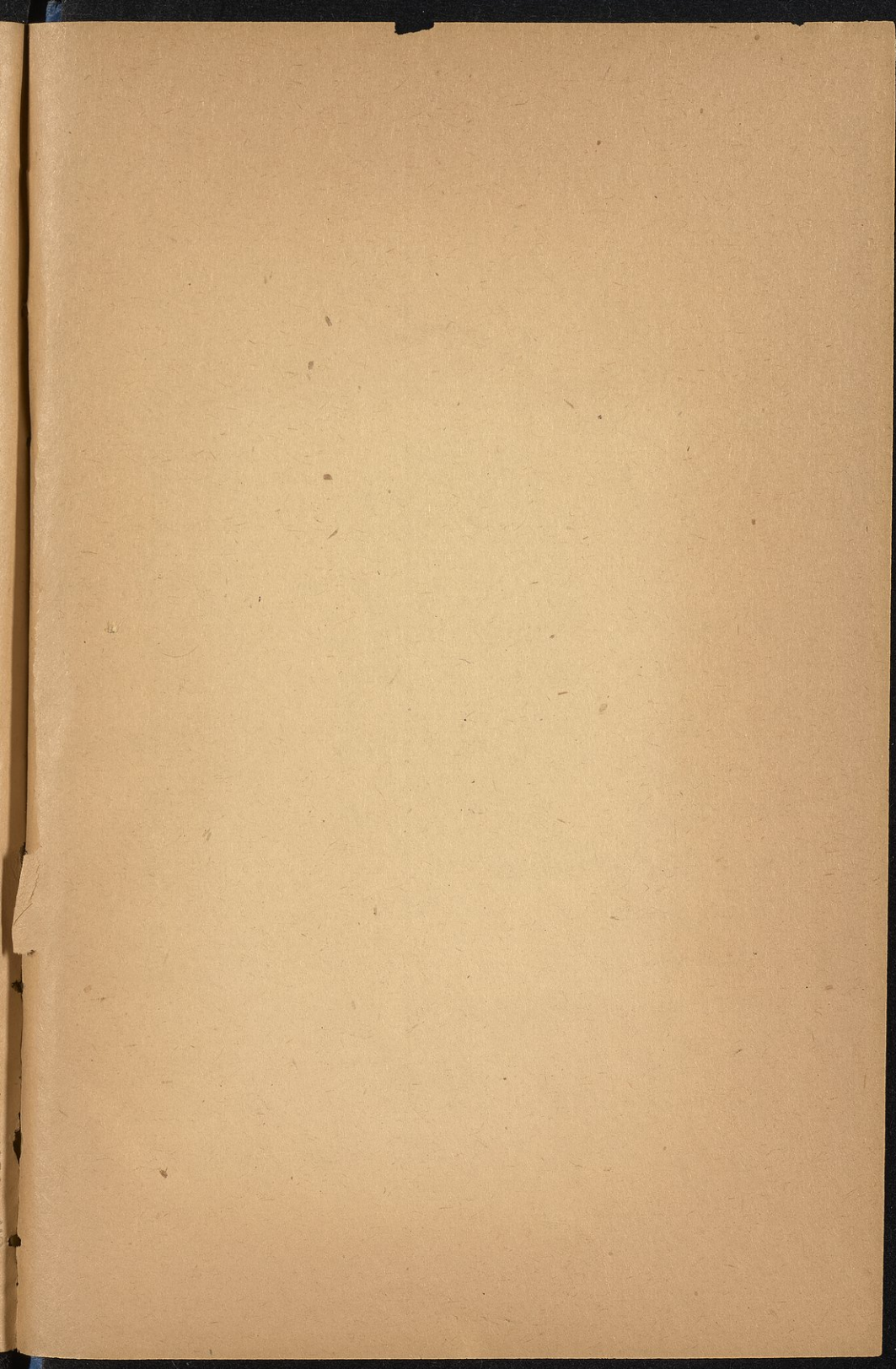
AC-30141 February 21 1941 IM FILE

45-39141 February 21, 1947 IN/PLF

أهدى هذا الكتاب

إلى باريس

مدينة الفكر والعرفان



تصدير

هذا هو الكتاب الثاني من سلسلة « أعلام الفلسفة » التي شرعت في إصدارها منذ بضع سنين ، وقد افتتحتها 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 وكتبيا ليست لهم ، فإنهم مع ذلك يكادون يجهلون مذهب الرواقيين ، وقليلون منهم يذكرون أسماءهم ، والأكثر لا يتعرضون لفلاسفة الرواق إلا تلميحاً . وأما المتأخرون من كتّاب العربية الذين كتبوا في تاريخ الفلسفة اليونانية فإنهم على قلة عددهم لم يوردوا عن الرواقية في الأغلب إلا فصلاً أو بعض فصل ، أو شذرات لا تكفي القارئ الذي يريد معرفة الفلسفة الرواقية على حقيقتها . فاذا كانت البحوث التي تعالج فيلسوفاً بعينه أو تتناول مذهباً خاصاً قليلة العدد جداً في لغتنا — كما هو معلوم — فلعل هذا الكتاب يعين الباحثين والمضطلعين بشئون التعليم على أن يسدوا ثمة 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 ألاّ ندهش إذا وجدنا شطراً كبيراً منها وكأنا قد وضع فحسب 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 خاة » كما نقول اليوم في لغتنا ... ولكن تلك مهمة ليست في الحق يسيرة . فما 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 ، ونضيع كل فرصة للنفوذ إلى بواطن الأمور .

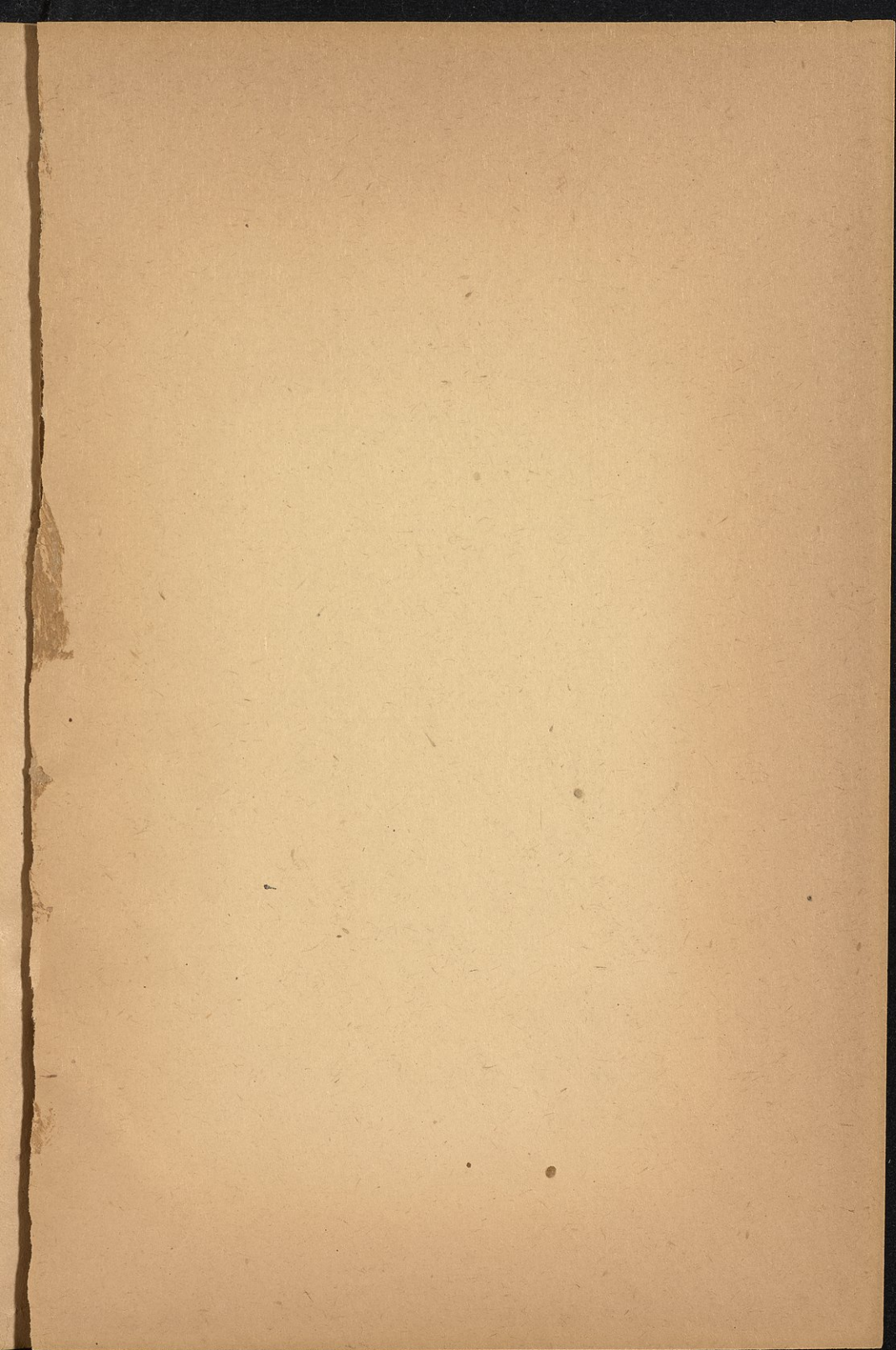
حاولت إذن في هذا الكتاب أن أبسط العناصر الرئيسية في فلسفة الرواق ، كما استخلصتها من المصادر المتفرقة التي يستطاع الرجوع إليها في اللغات الأوروبية قديمة وحديثة ، كما حاولت أن أتعب ما خلفته تلك

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 تعوزنا المادة اليقينية . ووضع الكتاب وترتيب أبوابه وأختيار 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 أنني مدين بالكثير مما استطعت أن أقوم به من تحقيق علمي لثلاث من دور الكتب الباريسية : المكتبة الأهلية ، ومكتبة السربون ، ومكتبة « سانت چنشميف » . فهو أثر من حياة الدرس والجد في مدينة الفكر والعرفان التي يسعدني اليوم أن أهدي إليها هذا الكتاب .

عثمان أمين

القاهرة في اكتوبر ١٩٤٤



الباب الاول
الرواقية والرواقيون

مقدمة

١ - الفكر اليونانى قبل الرواقية :

١ - كان البحثُ فى المادة الأولى أهمَّ ما نظر فيه فلاسفة اليونان قبل سقراط . وهذه المادة الأصلية التى تكونت الأشياء منها وضعوها أولاً جوهرأً واحداً يشمل جميع الموجودات ويبقى بعينه مهما اعتراه من تغير أو تحول . ثم سادت بعدُ فكرة أخرى ذهبت إلى أن المادة مركبة من كثرةٍ 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 لا بد 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 » أولَ 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 المتساق فى تيار الصيرورة ، عالمَ المعقولات 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 ينتفع 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 أسرع 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 : بدا لأرسطو عندئذ أن المادة
أشبه بغلاف يجب فضه للوصول إلى لب الوجود ؛ ورأى أن مبدأ « التيفية »
و « الكمال » ، بدلاً من أن يوضع في عالم منفرد ، أو أن يُفرض كشيء
مستقل عن الأشياء ، هو أخرى أن يدرك كبدأ باطني كامن في الأشياء :
فهو الذي يمنحها الحركة والحياة ، وهو « المثال » الصحيح الفعال ، المثال
الحاضر الشاهد المنطوي 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 حي . 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 — التي هي فلسفة الكون — تأخذ بعنصر من
عناصر التنزيه : إذ الكون والموجودات كلها عند أرسطو معلقة على الفعل
المحض ، فعمل الفكر الذي يفكر في ذاته فوق العالم ، ويحمي منذ الأزل
في سعادة . وإذن فلسفة أرسطو ما برحت مؤيدة للآراء اليونانية الأصلية .
ولما انقضى العالم القديم ، كان من آثار أرسطو ، في القرون الوسطى ،
ذلك البناء الهائل بناء الفلسفتين المسيحية والإسلامية . وعلى الرغم مما

وُجِّهَ إلى المذهب الأرسطاطالي من طعنات أوائل العصر الحديث ، بقى المذهبُ جزءاً أساسياً في فلسفتي « لَيْبِنِيز » و « هِيجل » الألمانين ، وما برح أثره قائماً عند فلاسفة العصر الحاضر (١) .

وكان الفلسفة اليونانية بعد أرسطو قد أنهكها ذلك المجهود الجبار الذي بذلته في صعودها على مرعاة الفكر ، فأخذت حيناً من الدهر في النزول من الذروة الشاهقة التي 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 « بنيت 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 التي فاح عبرها لأول مرة على ربوع العالم ؛ فلما ضاعت الحرية طوى الفكر جناحيه ، وقامت فلسفات جديدة فقصرت نظرتها على العالم الحسي عالم الشهادة ، ولم تحفل إلا بالمبادئ الجسمانية ، ولكنها عنيت رغم ذلك بالسلوك الإنساني ، فأرادت أن تكفل للإنسان ملاذاً في الضراء وحين البأس ؛ وخالفت النظرية الأفلاطونية التي تجعل من تأمل « المثل » العالی مقصد الحياة البشرية ، وأرادت أن تقدم للناس من الخيرات ما يدخل في الطبيعة ويكون في متناول الناس أجمعين . وهكذا أخذت تدبج مبادئ أخلاقيات عامة جديدة ، وكان مما أعان على ذبوعها اختلاط الأمم واتصال الشعوب ، ذلك الاتصال الذي تم عقب فتوحات الإسكندر الأكبر .

على أن الفلسفة الأخلاقية لم تكن بحاجة إلى الانتظار طول ذلك الزمان لكي تهض معارضة المذهب المثالي : فالمدرسة « الكسلبية » والمدرسة القورينائية — وكان على رأسها « أنطستانس » و « أرسطوس » وهما من تلامذة سقراط — قد سبقتا إلى رفض المثل ، بل إلى رفض النظر العقلي بأسره ، وإلى ردّ الفلسفة كليهما إلى البحث في الأخلاق والسلوك ؛ فرأى الكليون الحير الأعلى في « المجهود » ورآه القورينائيون في « اللذة » . ولكن أرسطو حين اتخذ « المثالية » (الإيديازم) مذهباً شاملاً ينطبق على جميع حقائق الكون ، حدث ردّ فعل قوي تجلّى في نظريات تامة ضافية ، فأصبح المذهب القورينائي مذهباً أبيقور ، وأضحى المذهب الكلي 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 » (ستواو پويكيلي) (στόα ποικιλή) الذي كانت أعمدته مزدانة بنقوش من ريشة الرسام « پوليجنوط »^(٢) ؛ وبذلك الرواق كانت تلقى المحاضرات الفلسفية في ذلك العهد^(٣) .

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

(٢) پوليجنوط رسام يوناني ، عاش أوائل القرن الخامس قبل الميلاد . ولد بجزيرة طرسوس وعاش في أثينا ، ونقش رسوما كثيرة في غيرها من المدن اليونانية (ديوجانس اللايرسي : « حياة الفلاسفة » — ٧ : ٣٨ ، بع) (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 الرواقى نفسه . وأهم هذه الخصائص ميل الناس إلى الاستكثار من المعارف وسعة الاطلاع ، وغلبة الاهتمام بالشئون العملية على الشئون النظرية الصرفة ، وتسلط 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 » أطراحاً دون تردد أو إحجام ؛ فالمثل أو الكليات عندها ليس لها حقيقة في العيان ؛ فليست موجودة خارج الأشياء ، كحالتها عند أفلاطون ، ولا هي موجودة في الأشياء ، كحالتها عند أرسطو ، إنما المثل 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 اليونانى وحده ، والأرجح أن تكون فلسفتها ثمرة للاتصال الثقافى بين الشرق والغرب^(٢) ، ذلك الاتصال المشهور الذى نشأ على أثر فتوحات 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 : « لمحة إلى مجد الإسكندرية » فى « 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 الكلبيين ، 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 ولينينتر - 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)

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

٢ — قامت الفلسفة الرواقية فى 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
مؤسسيها ، وإن اختلف زمن اندثارها طويلاً 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 يفاصبونها 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 « كليانيس » 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 « أپكتيتوس » و « مرقس أوريليوس » ، فرفعوا لواء المذهب وأيدوا سلطانه . وكان للرواقية آثار لا تنفكر 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 الرواق 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
« كالفان » (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 شؤون
الأخلاق . ولعل من أبلغ آثار الرواقية في القرن السابع عشر ما نراه
في مذهب سپينوزا 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 : كالتفاؤل والغائية
والحرية والمجهود وما إليها .

ولا بد أن يلاحظ التأمل 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 en France*. (٢)

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

الأخلاقيين المعنويين بالتربية والاجتماع مثل « جان چاك روسو » وعند الشاعر « ألفرد دو فيني »^(١) وعند المنشئ « 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 « سِنِكا » أو محادثات « إبيكتيتوس » أو خاطرات « مرقس أوريليوس » ، ملتهمسين عند هذا أو ذاك لذة عقلية أو غذاء روحياً أو جمالياً أخلاقياً .

يحملنا ما ذكرنا من اعتبارات على أن نقرر 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 الذئب » و « موسى » و « الأقدار » .
(٢) أتيسح لنا شخصياً أن نستمع إلى بحث طريف في مواضع الاتصال بين منطق « بيرتراند راسل » والمنطق الرواقى ، ألقته الآنسة « أتوانت ريمون » فى « المؤتمر الدولى للفلسفة العلمية » الذى عقد بباريس من ١٥ إلى ٢٥ سبتمبر سنة ١٩٣٥ .

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

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 اصطلح 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 « كليمانتس » و « كروسيوس » .
وسنتناول فلسفتهم بالتفصيل .

(ب) الرواقية الوسطى : ومدتها القرنان الثانى والأول قبل الميلاد .
ومن أشهر أنصارها « پانيتيوس » 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 « إيكثيتوس »

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 «الذكريات» لأركزوفون ، فلما قرأ «زينون» تلك الكتب رغب في الذهاب إلى أثينا ليمتلق عن أولئك الأساتذة^(٢) . وتحديثاً رواية أخرى أن «زينون» كان في سفينة تحمل بضاعة من أرجوان الفينيقيين ، فغرقت 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 إيابه . (بلوتارك : «تناقضات الرواقيين» فصل ٤) .

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

أمور المكسب والمخسارة 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 « أقراطيس » الكليبي، فلما سئمه أراد أن يغادر مجلس ذلك الأستاذ ليستمع إلى دروس « استليون » الميغاري، فحذبه « أقراطيس » من عباءته يريد أن يمنعه من الانصراف، فقال زينون: « يا أقراطيس، إن الفلاسفة لا يجذبون إلا من آذانهم! ولعله يريد بذلك التعريض بما كان في التعاليم الكليبية من فقر وقلة كفاية من الناحية العقلية. وتردد زينون على المدارس الفلسفية اليونانية زهاء عشرين عاماً. ولما أصاب منها بغيته أخذ 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 يحتلف 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 « أنطيجون 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 نقع 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 لنعلم أننا ينبغي أن ننصت أكثر مما نتكلم » . وكان زينون موجز العبارة ، لم يعن في كتابته بفصاحة ولا أسلوب . ولعله لم يبلغ قط شأو اليوناني الأصيل في الافتنان الأدبي ، بل كان بنشأته يميل إلى السليقة ويحتقر الفن . على أن خشونة الطبع وغلظة القول وسط قوم مغرمين 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

مبلغاً أدهش معاصريه ، فكان الأثينيون يضربون به المثل قائلين : « أضبط
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 وحثه الشيبية على الفضيلة والحكمة ؛ ولذلك منحوه تاجاً من
ذهب وقبراً في مدفن العظماء . وهالك 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 يمدحه 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 يشرفون أرباب الفضل أحياءً 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 ، فاتضحت إذ ذاك فائدة المدارس الفلسفية ، وبان فضلها في إعلاء شأن المدينة ، وتثبيت أركان الحكم ؛ فلم يعد هناك ما يحول دون الاعتراف علناً بمناب زينون وأمثاله .

٣ — ولزينون مؤلفات عدة ضاعت ولم يبق منها إلا عناوينها وبعض جمل وشذرات متفرقة . وقد ذكر « ديوجانس اللايرسي » قائماً 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 « الكليات » ، 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 ويفوت 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» . ونعى إليه ابنه فقال : «ما ذهب ذلك على . إنما ولدت ولدًا يموت وما ولدت ولدًا لا يموت !» . وقيل له وكان لا يقمى إلا قوت يومه : «إن الملك يبغيضك» 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 هى إذن أهم تلك المدارس فى 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 «پوليمون» الذى خلف «زينوقراط» على الأرجح فى السنة التى قدم فيها زينون إلى أثينا . أما المدارس الأفلاطونية المستقلة فكانت بعدُ مزدهرةً ، وكانت تجاهد فى تثبيت التقاليد السقراطية فى شتى الاتجاهات . وأما أرسطو فكان قد مضى على وفاته ثمانى سنوات ، تاركاً رئاسة المدرسة المشائية إلى تلميذه «تيوفراسط» ؛ وأكبر الظن أن «زينون» لم يكن يجهل تعاليم «تيوفراسط» الذى كانت له معه مساجلات فيما بعد ، كما لم يجهل تعاليم «إبيقور» الذى كان قد بدأ تعليمه قبل زينون ببضع سنين (٢) . والرواقية والأبيقورية هما مذهبان قد وقفنا فى أكثر المسائل على طرفى تقيض كما هو معلوم .

(١) انظر الشهرستاني : «الملل والنحل» (بهامش الفصل لابن حزم) الجزء الثالث ص ٦٥ — ٦٥ .

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

وأما المدرسة القورينائية فكان يمثلها حينذاك في أثينا « تيمودور »
الملحد الذي نفي من قورينا .

أما الأساتذة الذين تلقى عليهم « زينون » فمذكرهم 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 البحت ، وكان يرى أيضاً أن
الحياة الكاملة هي الحياة الملائمة للطبيعة . وسنرى آثار هذه المبادئ
في المدرسة الرواقية .

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

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

(٢) Cicéron , Tusculanes , VI , 18 , 51 .

تتلمذ « زينون » على « أقراطيس » الكلي زمناً غير قصير . ولعل « أقراطيس » هو الذي أثار في زينون أثراً عميقاً باقياً ، فألف « زينون » في أستاذه كتاباً سماه « مذكرات أقراطيس » . وكان أقراطيس شخصاً عجبياً انتمى إلى الكليين ، فبالغ في تطبيق التعاليم التي وضعها « أنطستانس » مؤسس المدرسة الكليية . 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 الكليين 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 الفردي 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 الرواق كما سيأتي بيانه .

على أن « زينون » قد تلقى عن « أقراطيس » شيئاً آخر : ذلك أن تعاليم الكليين كانت ترمي — كما هو معلوم — إلى ازدياد العرف واطراح التقاليد واحتقار الأوضاع . والكلييون قوم لا يحفلون بشيء ويسخرون من كل شيء . . . ومن أجل ذلك تجردوا عن أموالهم قصداً وآثروا أن يعيشوا

كالمشردين أو المتسولين . ولكنهم حاولوا بقوة إرادتهم أن يجدوا من سلطان الحاجات والرغبات والشهوات التي تنشأ عن الحياة في المجتمع ، والتي يرون أن الإنسان في حال الفطرة خل 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 ينشدونه 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 الفلاسفات 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 « أقرطيس » ، 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 استقها « زينون » من أساتذته إلى توثيق أثر المذهب الكلبي على مدرسة الرواق ؛ وتعاليم الرواقية تشهد بعمق ذلك الأثر وإن كانت مذاهب الأكاديمية قد لطفت من حدته نوعا ما .

ولابد أخيراً أن يكون « زينون » قد اشتغل بالالمام 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 باعتماد 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 يتبعه 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 — وهنالك مسألة جديرة بالعناية : يهم الباحث أن يتعرف أكان تعليم « زينون » كله استمراراً للفلسفة اليونانية أم أن فيه عناصر ترجع إلى

الأصل الفينيقي الذي ينتمي 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 أتاه 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 « بيغان » 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 الميسور أن نبيّن في وضوح أن مادة التعليم الزينوني تحتوي على عناصر من تقاليد الساميين ، فيمكننا أن نلاحظ في صورة ذلك التعليم شيئاً يفرّق 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 يضعوا 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 نقاش 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 يعجد 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 : « لاشيء مما يخلو من العقل والوجدان يستطيع أن يلد موجودات ذات عقل ووجدان . والكون يلد موجودات ذات عقل وجدان . 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 ، لنعلم 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 « اللازمة » 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 وردت على فلسفة « زينون » قد تفسر لنا شيئاً من خصائص الرواقية في جملتها . 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

طلب المعرفة والانكباب على الفلسفة . كتب « أوجرو » عنه : « اتفقت جميع الروايات على أن « كليانتس » امتاز بصفات المهمة العالية والإرادة التي لا تقهر والثبات والجهد الذي لا يكلل : فلم يحل بطء 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 أصحت تلك الرواية أم لم تصح فهي تدل على مقدار حبه للفلسفة . وأعجب « زينون » بفضائل « كليانتس » وجده في العمل ، فمهد إليه عند وفاته بأن يخلفه في إدارة المدرسة الرواقية . وبقي « كليانتس » مشرفاً على شؤون 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 إخماد 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 — تعوزنا 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

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

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

لا تنفصم عماها^(١) .

ألف كليمانتس 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 « كليمانتس » 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 لناموسك وسنتك .
« سلام عليك !

« خليق بيني البشر الفانين أن يولّوا وجوههم نحوك منادين .
« فبين 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 ويُذعن بإرادته لسلطانك .
« وجميع صنع الطبيعة يحدث كوميض البرق .

« وبهذه السرعة توجه أنت «العقل السكلى» الذى ينساب فى ثنايا
« الكون ، ممتزجا بصغير الأشياء وكبيرها .
« من دونك اللهم لا شىء يحدث فى الأرض ولا فى البحر ولا فى السماء ،
« ما عدا أفعال الأشرار ، وسببها جهلهم وقلة إدراكهم .
« أنت لا يعزب عن علمك شىء : تؤلف ما افترق ، وتنظم ما تناثر ،
« وتكثيف الخيرات على قدر الشرور ، وتعطى كل شىء بحسب .
« إنما العالم عقل واحد شامل خالد . فما أشق الأشرار إذا تراهم عنه
« معرضين مدبرين .
« إنهم يرغبون فى الغير دائماً . ولكنهم لا يعرفون سنة الله التى لو
« اتبعوها لأصابوا فى الحياة حكمة وشرفاً ... » (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 لخص كلياتهم أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق فى الفلسفة الرواقية .
يقول « الفرد كروازيه » فى وصف الأنشودة : « قطعة جميلة ، جمالها أخلاقى
وعلمى معا . وفى هذه الأبيات لخص كلياتهم — فى دقة وقوة وبنغمة
دينية نبيلة — الطبيعيات والأخلاقيات فى المذهب الرواقى . وقارض هذا
الشعر صانع ماهر ذو اقتناع بما يقول قبل أن يكون شاعراً كبيراً ... (وفى
هذه الأنشودة) نجد فن الميتولوجيا التقليدية موضوعاً — كعادة 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 وبهائها ، ولعل هذا ما دعا شيشرون إلى أن يسمى كليانتس باسم «الرواق الأصيل»^(٢).

على أن أنشودة كليانتس هذه أنموذج من النماذج الأولى لطريقة الرواقيين في تأويل الأقاصيص ، وهي تشير إلى أن الإنسان يستطيع ، بالمناجاة والدعاء ، أن يتصل بالآلهة وأن يساهم معهم بنصيب في العالم الإلهي . فالأنشودة كما قال الأستاذ ريشو «ربما كانت من بين مخلفات الأدب اليوناني كله ، أقرب الأشياء إلى صلاة من الصلوات المسيحية . وتلك ظاهرة تفردت بها الفلسفة الرواقية — وليست بالأمر اليسير — وهي أن تلك الفلسفة التي طالما عدها الكتاب مثلاً من أمثلة مذهب وحدة الوجود الطبيعي ، استطاعت مع ذلك أن توطد بين الآلهة والناس ذلك الاتصال الشخصي الذي 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 «إبيكتيتوس» الرواق في دروسه (Epictète, *Manuel*, 53.) قال كليانتس فيها : «فدني يا زيوس وأنت أيها القدر أينما رسمت لي الطريق ، فأنا متابِعك دون تخلف : لأنني لو قاومتُ كنتُ من الآميين ، ولم أكن مع ذلك أقل متابِعك لكما » . ولقد ترجم «سنسكا» أبيات كليانتس هذه إلى 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 « كليا نتس » 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 « كليا نتس » متهما إياه أمام الأثينيين بإفلاق راحة الآلهة ، وبالمروق من الدين ، لمحاولته أن يزحزح « هستيا » — موطن الكون — من مكانها^(١) !

ولسنا ندرى على التحقيق إلى أى حد نجح « كليا نتس » فى إثارة 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 « كليا نتس » 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) Bann, *History of Ancient Philosophy*, p. 120—121.

(٣) يذكره القفطى باسم « كرسفس » (« أخبار الحكماء » طبع مصر ١٢٣٦ ص ١٧١) والشهرستانى باسم « خروسبس » (« الملل والنحل » طبع مصر بهامش « الفصل » لابن حزم ج ٣ ص ٩٩) .

كروسيوس لما أمكن أن تقوم لمدرسة الرواق قائمة « بعد اضمحلالها في عهد « كلياتس »^(١). ولد كروسيوس حوالي سنة ٢٧٧ ق م في مدينة « صول » 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 تقلب 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 لأساتذته — فيما روى — 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 كليانتس في الرواق ويروي « سطيون » الاسكندراني أن « كروسيوس » كان يختلف إلى الأكاديمية المنافسة للرواقية ، وكان يحضر فيها الدروس التي كان يلقها « أرقزيبلاس » 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 العادة وفي مساوئها » كما يفسر استعماله منهج الأكاديمية في الكلام على الهجوم 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 رواية 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 للريضة .

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 « سفيروس » الرواقى قد اتصل بالملك « كلومين » ثم ببلاط الملك « فيلوباطر » بالاسكندرية^(١) فإن كروسبوس لم يتصل بأحد من أهل الجاه . وينبغى أن نقر مع « ديوجانس اللايرسى » 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 « كروسبوس » هو أنه نظرى تقريرى (دجماطيقى) : فقد كان الناس حتى ذلك العهد يسرون على التقاليد السفسطائية التى تنحو نحواً عملياً صرفاً فى التعليم ، فكان همّ المدارس أن تلقن الطلاب ، بالتدريب على الخطابة ، كيف يسرون فى تأييد الآراء أو نقضها على السواء . وذاعت تلك الطريقة فى التعليم حتى كادت مدرسة أرسطو نفسها أن تصير شيئاً فشيئاً مدرسة لتخريج الخطباء^(٣) ؛ واتخذت الأكاديمية منذ « أرفيزيلاس » منهج « جورجياس » السفسطائى : وهو عبارة عن الكلام فى نقض كل رأى يُطرح للبحث أو تأييد أى رأى كان . وأمثال تلك المناهج فى التربية والتعليم تدل على شىء من التشكك ، وعلى أن الغاية من التعليم عملية صرفة كما أشرنا . لكن « كروسبوس » 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 تزغزعه فى النفوس ، وهذا لا يناسب إلا من يريدون التوقف فى 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 فهنالك 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 من شفتيك . وأنت تقول عمرة . إذن فهنالك عمرة تمر من شفتيك ! » وقوله : « إذا لم تكن فقدت شيئاً أبداً فأنت مازلت 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 مازحا ، 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 المادة 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 مواد اضطراب كبير : فهو لا يوافق تقسيم المنطق عند كروسيوس على نحو ما عرفه «ديوقليس الماغينسي»^(١) وعلى نحو ما استفاد من كلام شيشرون^(٢) . ثم إن فهرس الكتب الأخلاقية مضطرب كذلك أشد اضطراب ، فهو يحوى عدداً كبيراً من المصنفات المنطقية قد دُست فيه دساً . وإذن فهذا الفهرس كله ليس مصدره «كروسيوس» بل الظاهر أن واضعه أحد القيمين على المكتبات القديمة الذين يجهلون 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 الشائمة بسطاً وافياً ورتبها ترتيباً واضحاً . وقال شيشرون إن كروسيوس هو صاحب النظرية التي يفرق فيها بين الملل الأولى والملل

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

ولكن عيبَ 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 لفته لم تكن مهذبة مختصرة ، وأنه مثلاً حين فسر قصة « هيرا » و « زيوس » قد تفوه بالفاظ 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 بمد أن تفرقوا شيعاً كثيرة لا انسجام بينها ولا خطر لها . والثانى أن يدفع عن الرواق هجمات الخصوم أو المنافسين . أما الواجب الأول فقد وُفق 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 « كليانتس » .
وكانت ردوده حاسمة ، فوضع بذلك حداً للمناقشات الطويلة التي كانت
سبباً في انشقاق الرواقين على أنفسهم . وأما الخوصوم والمنافسون الذين
كان عليه أن يواجههم فكثيرون ، أهمهم ينتمون إلى مدرستين : إحداهما
الأيبيقورية ، وهي معاصرة على وجه التقريب للمدرسة الرواقية ، والثانية هي
الأكاديمية الجديدة ، وهي مدرسة كانت تنسب 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
فالأيبيقوريون قوم لا ثقافة لهم : يحتقرون الجدل فلا يجيبون على حجج
الرواقين القوية واعتراضاتهم الدقيقة إلا بتصریحات 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 يبرهن عليه » !

لكن موقف الرواقين من شكك الأكاديمية كان يقينا موقفاً 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 منطقاً دقيقاً محبوباً ، وكان له منه ما أراد ، بل
يروون أنه بلغ من المهارة في فنون الجدل والمحاجة 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 بقي 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 بالأجزاء 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 الرواق 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 الرواق 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 الذي دأب على تنظيم الرواقية وبسطها بسطاً ثبتت به دعائمها مدى خمسة قرون حتى جاء أفلوطين الأسكندراني فقوّض بفلسفته جميع المذاهب المادية .

٨ — ١ اكتسبت أثينا ، في عهد شيوخ الرواقية القديمة ، صفةً جديدة 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 لملك مقدونيا ، كما أن سفيروس تلميذ زينون قام بدور خطيب في مسمى الملك « كليومين » للرجوع إلى الأخلاق والعادات الإمبرطية القديمة^(٢) .

وفي ذلك العهد أثرت 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 بمجادلاته 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 والمشائين والأكاديميين .

بنايطيوس

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

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

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

تأثر « بنايطيوس » بآراء أفلاطون وأرسطو ، فانحرف عن تعاليم الرواقية القديمة التي تذهب إلى أن الألم في عداد « الأشياء السّواء » التي لا يؤبه لها ، ومال إلى طلب الخيرات الخارجية كالثراء والجاه . ولم يكن من رأيه أن يخلو الإنسان عن الانفعالات ، خلافاً لما كان يريد الرواقيون الأقدمون . وكان « شيشرون » يمدّ « بنايطيوس » عالمًا كبيراً وبسميه شيخ الرواقين^(١) . وقد عمد « بنايطيوس » إلى تزيين مصنّفاته بشيء من الفصاحة والسلاسة . وكان في رواقيته من اللين والعاطفة ما بُعدَ 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 « پوزيدونيوس صديق لجميع المستنيرين في عصره » . وقد حدث صرة أن ذهب « پومپيوس » عند عودته من سوريا إلى رودس ليرى « پوزيدونيوس » ، وكان هذا الفيلسوف مريضاً ملازماً فراشه . لكنه رغم المرض استقبل زائره استقبالاً حسناً ، وأخذ يحثه 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 أقرّ بأنك شر من الشرور » .

اشتهر « پوزيدونيوس » 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 « پرفلوس » يورد في تعليقاته على « إقليدس » الشيء الكثير من نظريات « پوزيدونيوس » في الرياضيات .

و « پوزيدونيوس » يمثّل 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 حوله « بنايطيوس » من التوفيق بين رواقية زينون وآراء أفلاطون ، والتقريب بين الرواقية

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

(٢) انظر Sénèque, *Questions naturelles*.

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

وكان « بوزيدونيوس » فلكياً كبيراً : أقر بإمكان النظرية التي تذهب
إلى أن الشمس مركز الأرض^(١) . ولكنه عارض النظرية لأسباب دينية
ولعله أكثر من غيره مسئولية في أطراحها جانباً مدى ١٥٠٠ سنة^(٢) .
ولسنا ندري على التحقيق وجه معارضة الرواقيين لهذه النظرية مرتين .
ولعلها معارضة مدارها الغريزة لا الأسباب المعقولة : فإننا لا نكاد نصدق
أن رواقياً يكفر شخصاً لقوله بوجود الشمس في مركز الكون ، مع أن
الرواقيين 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 الرواقية

١ - لم تكن الظروف مواتية للاحتفاظ بمؤلفات الرواقين القدماء والمتوسطين : ذلك أن الرواقية ليست مذهباً رُسمت حدوده مرة واحدة ، فبقى كما هو دون تغيير ، كما كان شأن الإبيقورية ؛ بل لعل ما يميز الفلسفة الرواقية من غيرها هو طول حياتها ، مع دوام تطورها على أيدي أنصارها العديدين ^(١) . ثم إن تلك المدرسة الرواقية 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 الرواقين 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

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

Emile Bréhier, *Chrysippe*, p. 18. (٢)

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

أزرق ! ولا غرو فإن رجلاً مثل كروسيوس يكتب كل يوم — فيما تروى
خادمه العجوز — أكثر من خمسمائة سطر ، لا يستطيع أن يجد لديه
وقتاً كافياً للعناية بالشكل والأسلوب . ولا عجب أن لا نجد لمؤلفات
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
والتوسطيين ، 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 كيلوطرخوس
المؤرخ ، وجالينوس الطبيب . ويحدثنا « سيمليقيوس »^(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) « سيمليقيوس » آخر ممثلي مدرسة الإسكندرية . عاش في القرن السادس
الميلادي . وكان من شراح فلسفة أرسطو المشهورين . وسيمليقيوس معروف اليوم
لدى الباحثين بخمسة شروح : شرحه على كتاب « إيكيتيوس » ، وشرحه الأخرى
على كتب أرسطو : كالمقولات ، والنفس ، والسماء ، والفيزيكا . على أن سيمليقيوس
لم يكن في الحقيقة من المشائين ، بل من أنصار الأفلاطونية الجديدة .

القرن السادس بعد الميلاد — أنه لم يكذب ببق في زمانه من كتب الرواقين
شيء . ضاعت كتب « زينون » و « كروسيوس » ولم يحفظ لنا التاريخ
منها إلا عناوين ذكرها « ديوجانس اللايرسي »^(١) ، مع أقوال مقتبسة
من حكماء 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 الخيرات
والشرور » أكمل 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 « يوميوس »
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 . ويُعد 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 » . ولمؤلفات 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 الرواقيين ، و « سيكستوس أمپريقوس »^(٣) المتشكك ، و « جالينوس » الطبيب^(٤) ، ثم « إسكندر

= السبب نجد فيه كثيراً من التعموض والتناقض . وأغلب مؤلفات شيشرون الفلسفية ترجعها عن مصادر يونانية ترجمة تكاد تكون حرفية ؛ ولعله لم يتمهل فيما كان يترجم لتفهم معانيه . لكن مما يعوض عن هذا النقص أن « شيشرون » لم يصف 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 مسلك الفلسفة اليونانية لا سيما فلسفة الرواق . واصطنع مذهب التأويل المجازي في الديانة اليهودية . ومذهب « فيلون » في الأخلاق هو في الواقع مذهب الرواقيين 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 « تقريب 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 يعنيننا من مؤلفاته كتاباه « تناقضات الرواقيين » و « الرد على الرواقيين » . ويعزى إلى بلوطرخوس كتاب اسمه « آراء الفلاسفة » هو خلاصة لتاريخ الفلسفة القديمة وبه معلومات كثيرة ذات قيمة .

(٣) « سيكستوس أمپريقوس » آخر ممثلي مذهب التشكك . ويشبهه بعض الكتاب بالنافذ الفرنسي المشهور « بيبير بيل » . وسكستوس هذا عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث الميلادي . من كتبه : « الرد على أصحاب الآراء » و « مختصرات مذهب برون » . 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 » لأقوال كروسيوس في علم النفس ، فحول تفنيدهما وإظهار الأدوار المختلفة التي مر بها المذهب الرواق . وجالينوس مشهور بالذكر عند كتاب العرب وفلاسفتهم القدماء .

الأفروديسى»^(١) ، و «ستوباىوس»^(٢) ، وأخيراً بعض رجال الكنيسة مثل «كليمناطوس» الإسكندرانى^(٣) ، و «لككتانس»^(٤) ، وعلى الخصوص

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

(٢) «ستوباىوس» من مقدونيا . عاش على الأرجح فى القرن السادس الميلادى . ويعرف بأنه صاحب كتاب «أنطولوجيون» (أى المجموع) ، كتبه لابنه ترغيباً له فى المطالعة ، وانتخب فيه طائفة من أقوال كبار المؤلفين فى اليونان . والكتاب يحتوى على أربعة أجزاء تقع فى مجلدين : الكتاب الأول ينظر فى أهمية الفلسفة وأنواع الفرق التى نشأت فيها ؛ والثانى فى شروط المعرفة وفى الجدل والبيان والشعر وفى الأخلاق ؛ والثالث فى الفضائل والردائل ؛ والرابع فى السياسة والأسرة وتديب المنزل . وقد ظن أهل القرون الوسطى أن هذين المجلدين كتابان مستقلان ففصلوهما ، فوصل المجلدان إلينا وأسم أحدهما «مقتطفات» ، واسم الثانى «مختارات طبيعية وأخلاقية» . وستوباىوس يذكر فى كتابه أكثر من ٥٠٠ من المؤلفين . ولم يزل للكتاب قيمته لمن أراد الوقوف على شىء من أيام اليونان القدماء وآدابهم .

(٣) «كليمناطوس» الإسكندرانى من ممثلى مدرسة الإسكندرية المشهورة . عاش أواخر القرن الثانى الميلادى ، واستقر به المقام فى مدينة الإسكندرية ، وكانت فى ذلك العهد وسطاً للثقافة ومركزاً للعلوم ، ثم أخذ يدرس بمدرسها زماناً وتلمذ عليه «أوريجانس» الذى سيرد ذكره . وصنّف كليمناطوس كتباً كثيرة أشهرها كتاب يسمى باليونانية «إبوتيزيس» (أى المختصرات) ، وهو أشبه بتعليقات وتفسير على بعض فصول الإنجيل . وكليمناطوس حين يصوّر المسيحى على ما ينبغي أن يكون ، يُدخل الأساليب الرواقية فى قلب التعاليم المسيحية .

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

«أوريجناس» 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 المنطق الرواقى الذى ذكره «ديوجانس اللايرسى» في سير مشاهير الفلاسفة عقب الكلام على زينون^(٢).

ومنشأ هذه المصادر جميعاً — عدا المصدر السابق — هو تلك المنازعات التى نارت ابتداءً من القرن الثانى بين أصحاب الرواق وأصحاب الأكاديمية والمتشككين : وحسبنا دليلاً على ذلك أن من أمهات المصادر عن نظرية المعرفة عند أهل الرواق كتاب «الأكاديميات» الذى صنّفه «شيشرون» لى يهدم به نظرية المعرفة الرواقية .

= بأسلوب صاف رشيق ، حتى لقبه بعض الكتاب بلقب «شيشرون المسيحى» . وصفوه رأيه في كتاب «الأنظمة الإلهية» أن الفلسفة الوثنية والدين الوثنى قد تحجبا في خطأ أليم حين فرقا بين الحكمة الحقيقية وبين الشعور الدينى .

(١) «أوريجناس» من كتاب المسيحية . عاش في القرن الثانى الميلادى . سافر إلى إيطاليا وبلاد العرب ، ولكن الإسكندرية كانت مقامه . وكانت حياته مفعمة بالأحداث والمصاعب ، فلم يصرفه ذلك عن الدرس المتواصل . فسر الإنجيل تفسيراً متأثراً بالفلسفة اليونانية . وأوريجناس صاحب نظرية التفسير على المجاز ، وقد أصبحت هذه النظرية من مميزات مدرسة التفسير بالإسكندرية أيام ازدهار العلم بتلك المدينة الجامعية .

(٢) يجد القارىء في كتاب ديوجانس اللايرسى الذى ذكره مرضاقياً وإفياً لآراء الرواقين أورده في الباب السابع : ويمتد هذا العرض من الفقرة ٣٩ إلى الفقرة ١٦٠ . وقد استفاد ديوجانس من مصادر مختلفة : فال فقرات ٤٩ — ٨٣ مقتبسة من كتاب «مختصر الفلاسفة» لصاحبه «ديوقليس الماغينسى» أحد أنصار الكليين . والتقسيم الذى اتبعه ديوجانس هو بالاختصار كما يلى : 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 تحن عليهم . والدليل على هذا ما كتب « بلوخرخوس » عن الرواقين : إذ نراه يحرف الكلام عن مواضعه تحريفاً يصور به الفكر الرواق على ما تشهيه نفسه هو ، لا حسبما يقتضيه العلم من الأمانة في النقل والتجرد بقدر الطاقة عن الهوى .

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

زد على ذلك أن الرواقين الرومان الذين وصلت إلينا مؤلفاتهم ، وهم « سينكا » و « إبيكتيتوس » و « مرقس أوريليموس » ، 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 توقعنا إلا على القليل من المعلومات عن المنطق والطبيعيات عند الرواقين : نرى « سينكا » 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 أوريليموس » فلا يذكر عنها

شيئاً^(١). فإذا شدنا اليوم أن نجد بناء الرواقية اليونانية القديمة لم يكن في وسعنا إلا أن نبحت 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 جمعتها الباحثة الألمانية « 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 المشتتة التي وصلت إلينا عن المنطق أو عن الطبيعيات الرواقية لا تعدل أقل بسط علمي منظم .

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

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

وبعد ذلك كتب عن الرواقية كثيرون ؛ ولكن ما كتبوه 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 المفارقة في موضوعات جزئية قد تتصل بتلك الفلاسفة اتصالاً وثيقاً أو تمسها من قريب أو من بعيد . فنحن مضطرون إلى أن ننظر حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر لنرى عن المذهب الرواقى بكوناً جديدة 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 : فمؤلفه فيلسوف مرهف الإحساس بما فى التراث الفكرى القديم من ثروة ، عميق الشعور بما فى الفلسفة اليونانية من انسجام وكال . والبحث الذى نحن بصدده أشبه الأشياء بلوحة فنية تصور الفلسفة الرواقية وكأنها مرئية من بعيد : فتجد المرتفعات فيها مضاءة ضياء باهراً ، والمجموع تظهر خطوطه الكبرى بوضوح كامل ، حتى ليمكن أن يحيط به البصر بلحمة واحدة . وهذا البحث ، وإن كان محدود المجال وقد قصد به أن يُقرأ فى جلسات علمية ، 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 يغفل 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 يُخرج 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 مذهبا كذهب الرواقين ، وقد كانوا شديدي العناية بالترتيب والتتابع في كل موضع من مواضع فلسفتهم ، وكانوا يعتقدون — فيما يروي ستوبايوس — أنه لا يمكن أن يستقيم شيء حسن من أجزاء مبعثرة متفرقة (٢) . والخلاصة أن كلام « تسيلر » عن الرواقين 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 والاتصال اللازمين لعرض 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 والحوار الملموس فيما كتب « تسيلر » .

وأهم ما نُشرَ بعد ذلك كتاب لأستاذنا الفرنسي « إميل برهيميه » 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 « برهيميه » 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 ، فبذلوا 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 « دايفيدسون » في كتابه « المعتقد الرواق »^(٢) .

ومن الكتب الإنجليزية الجذابة حقاً كتاب صغير للأستاذ « بئان » 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 قدّمنا من مختلف الاعتبارات ، بالإضافة إلى ما عرفنا من مكانة الرواقية وآثارها ، وإلى ما يلاحظه الجميع من أن قارئ اللغة العربية لا يجد عن المذهب الرواق وأنصاره كتاباً واحداً يتناول الموضوع

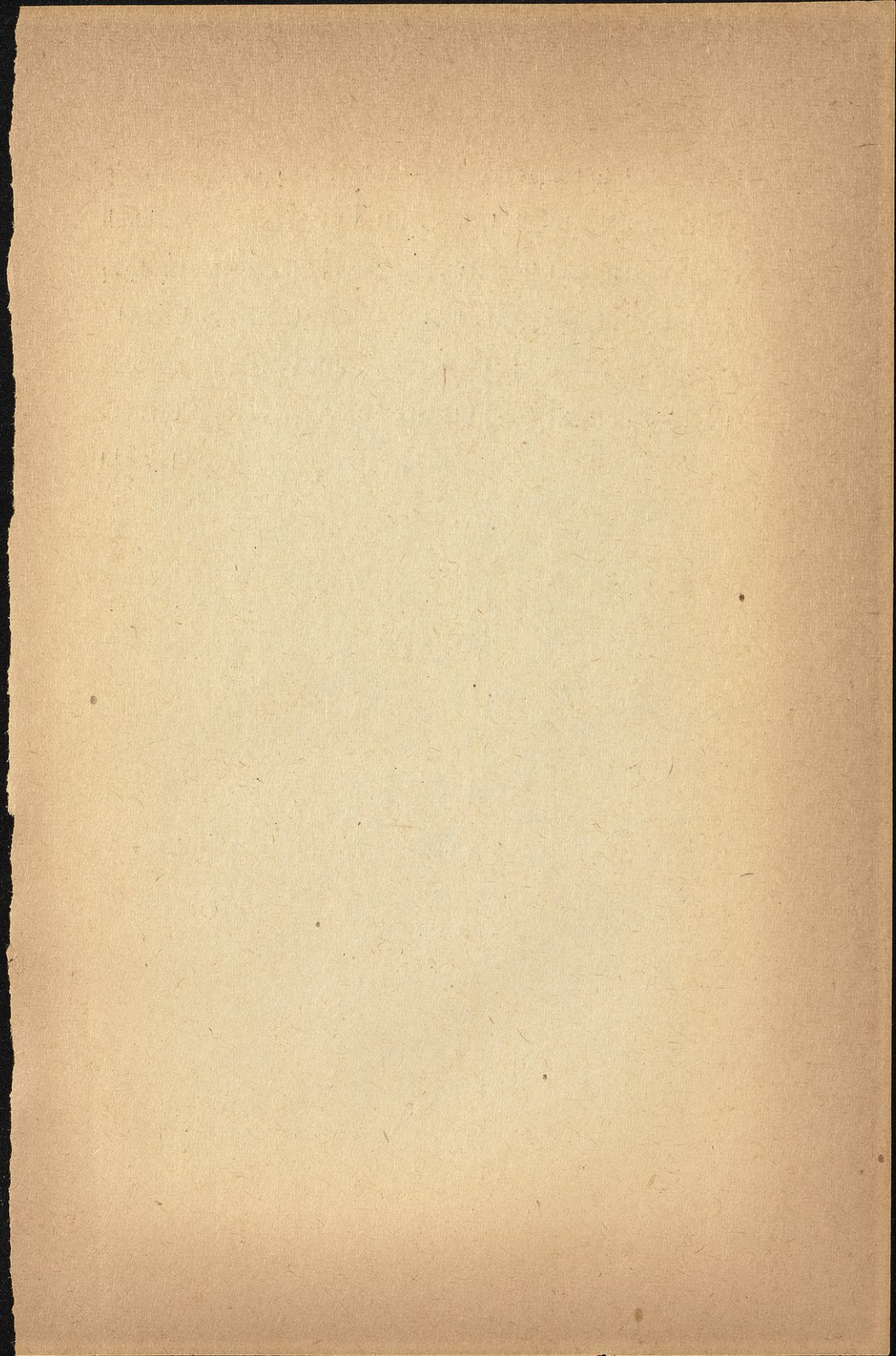
(١) Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, 1911.

(٢) E. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1812. 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 آلمنا 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 والجندى 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 البشرى ، فقد صح أن يقال في تعريف الفلسفة إنها علم الموجودات العاقلة ، وبعبارة أخرى هي علم الأشياء كلها : لأن الأشياء الطبيعية مندرجة 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 معا : هي اطراح كل ما يخالف العقل ، سواء أكان ذلك اللاعقل شئنا في طبيعة الكون أم في تصرف الإنسان . بل ربما كان مطمح الفلسفة الرواقية أن تدلنا على أن ما يبدو لنا أحيانا مخالفا 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 هذا كلام أبي الصلت الداني : « ومن العلوم عامة كصناعة الجدل والفلسفة العليا ، وخاصة كالطب والهندسة .. » (تقويم الذهن . طبع بالانسية . مدريد ١٩١٥ ص ٥٢) . (٢) Cicéron, *De Officiis*, II, 2, 50 .

(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 لعامة الناس بدء من أن يتناولوها علوما وأن يتدارسوها مسائل . من أجل هذا قسّم الرواقيون الفلسفة أقساما ثلاثة كبرى : أولها على المنطق الذى يدرس السبيل إلى معرفة الأشياء . والثانى علم الطبيعة الذى يُبيحَت فيه عن الله وعن الأشياء . والثالث علم الأخلاق وموضوعه درس السلوك الإنسانى .

وتاريخ الفلسفة اليونانية ، حتى قبل عهد زينون ، يسوق بطبيعته إلى تقسيم الفلسفة إلى هذه الأجزاء الثلاثة^(١) : فقد عُنِيَ الفلاسفة الايونيون بالبحث فى طبيعة الكون وتاريخه ، أعنى بمشكلات علم الطبيعة . وكان أهم ما اتجه السفسطائيون إليه هى المسائل التى تبحث فى صحة المعرفة الإنسانية ، أعنى علم المنطق . وشاركهم فى تلك العناية سقراط ؛ لكنه جدّ فى بحث النشاط الأخلاقى ، أى علم الأخلاق^(٢) .

وليس من اليسير أن ندين متى اهتدى الناس إلى ذلك التقسيم الثلاثى الصورى . ولكن « شيشرون » يعزوه إلى إفلاطون واتباعه المباشرين فى الأكاديمية : إذ من الممكن توزيع المحاورات الأفلاطونية ودرجها 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 فى نظرهم عمّابة 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 (Arnlm, II, 38).

في حين أن الرواقيين أصرّوا على اعتباره جزءاً من الفلسفة نفسها^(١) ، وأصرّ بعضهم على أنه يتقدم على الجزئين الآخرين « كما أننا في كيل القمح تقدم الفحص عن المكابيل »^(٢) . فلا شك أن الرواقيين هم أول من طبقوه وجعلوه أساساً لتعليمهم ولمصنفاتهم ، وكان لآجهاهم هذا أثر كبير في الأجيال اللاحقة : إذ نرى هذا التقسيم يبقّى 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 يمدّونها 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 اتخذه الرواقيون أو صاغوه : منطق وطبيعة وأخلاق^(٣) .

لكن ما أهم هذه الأجزاء الثلاثة ؟

أهمها من غير شك هو علم الأخلاق في نظر الرواقيين . 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 كليمانس عدداً

(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 وكليانوس ؛ 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 نجعلهما أصلا لكل شيء من هذا القبيل إذا أردنا أن نتكلم كلاماً معقولا عن الخيرات وعن الشرور » (١) .

فإذا 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 خصوصاً في الدفاع عن الحقيقة . ولكنه أيضاً آلة اختراع تجعلنا 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 الخارجية عن علمي الطبيعة والأخلاق ، وهي الإستدلالات : والفكر المنطقي حقيقة موجودة وجود الأشياء الطبيعية والأخلاقية . فالمنطق إذن ليس آلة بل هو جزء ، وجزء أساسي للفلسفة . ولكنه مع ذلك دون علم الطبيعة في الأهمية .
والآن ما العلاقة بين الطبيعيات والأخلاق ؟

يظهر بادي الأمر أن الرواقيين لم يتفقوا فيما بينهم على رأى : فقد ذهب أغلبهم إلى أن مكان الصدارة هو للأخلاق كما رأينا . ولكن « ديوجانس اللايرسى » يحدثنا أنه قد وجد من الرواقيين 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 معرفه علم الطبيعة ؛ ولكن الأخلاقية الصحيحة تقوم على معرفة الطبيعة وتنتج عنها مباشرة ، وربما كان ديوجانس نفسه قد أخطأ في الرواية عن الرواقيين . ومهما يكن الأمر في تعليل هذا الانشقاق عن مبادئ الرواق الأصلية — إذا صح أن هنالك انشقاقا — فإن جمهرة الرواقيين قد اتبعوا في تقسيم الفلسفة التقسيم الذى 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 كالبمضة :
قشرها علم المنطق ، وبياضها علم الطبيعة ، وصفارها علم الأخلاق^(١) .

٣ — تعليم الفلسفة :

ولنحاول الآن أن نتعرف الترتيب الذي كان أصحاب الرواق يتبعونه في
تعليم الفلسفة . ذكر ديوجانس اللايرسي أن بعض الرواقين كانوا يبدأون بعلم
المنطق ويعقبون بعلم الطبيعة ويختتمون بعلم الأخلاق . وعلى ذلك جرى
زينون وكروسيوس وأرفيديموس 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 صحّت 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 توفقنا 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 فينبغي بسطها معاً . وهنا أيضاً اختلف
الرواقيون : روى سِكستوس أمپريقوس « أن أهل الرواق يجملون المنطق

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

(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 لأجابةً لمجرد الرغبة في الاستطلاع . أحس زينون ، كعاصره إبيقور ، أن من المحال أن يكون للإنسان مذهب في الاخلاق دون أن يستند على أساس من الطبيعة والميثافيزيقا : 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 والميثافيزيقية التي كانت تشغل الفكر اليوناني . وكان لابد له من أن يُدخِل في مجال نظريته 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 تُبحث 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 يقتضي 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 الذى يصعد
من الأسفل إلى الأرفع — إذا صح هذا التعبير — فيبدأ بالمنطق ، معقبا
بالطبيعة ، منتهياً بالأخلاق . وعلى هذا النحو سار أغلب مؤرخى الفلسفة
الذين كتبوا عن الرواقية . وقد اتبعنا نحن هذا الترتيب فى هذا
الكتاب : بدأنا بالمنطق ، وليكننا قدمنا نظرية المعرفة ، لأنها عند الرواقين
شرط للمنطق الرواقى .

الفصل الأول

نظرية المعرفة عند الرواقين

١ - وضع المسألة :

لعل السفسطائيين اليونان هم أول من وضعوا مشكلة المعرفة في الفلسفة وضعاً 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 وحياسة الحكمة التي لا يبلغها إلا الصفوة القليلون (١) . ولكن آراء أفلاطون بهذا الصدد لم يكن من شأنها أن تجد عند العامة

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

وجاء أصحاب الرواق فلم يكن لهم بدٌّ 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 للانسان 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 وتقريراً واضحاً 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 تفرّد بها الحكيم دون غيره ، وليس من الضروري أن يكون الحق ثمرة للعلم ، بل يمكن أن يدرك الحق مباشرة وعفوياً 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 سنرى . والراقيون ينحون 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 وربطاً

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

Cicéron, Acad., II, 10. (٢)

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

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 الرواقين هو — على حد تعبير شيشرون — تلك القوة « التي يرى الإنسان بها النتائج والأسباب ويفهم سيرها ، ويقارن بين المتشابهات ويربط المستقبل بالحاضر ^(١) » . وإذن فهمة العقل هي إدراك حدوث الأشياء في العالم والإحاطة بما بينها من روابط ، وبعبارة أخرى هي فهم تلك الوحدة المعقدة التي يعبر عنها بالنظام (لوغوس) لوغسوموس ^(٢) .

٣ — « المعاني الشائعة » أو « الأولوية » :

ولكن إذا لم يكن العقل — كما زعم الإبيقوريون — مجرد تذكر 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 بالفطرة 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 الفطرية 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 تصوّره 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 جديرة باسم العلم . أما « المعاني الأولية » عند الرواقيين فليست إلا بدايات وأسساً 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 . فلعن المعاني الأولية والتي هي أصل العلم هي نتایج 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 ، أعنى حين كان ناراً خالصة لا شائبة فيها ، فكان يحيا حياة الأرواح السماوية النقية^(١) . والمعاني الأواية الشائعة عند الرواقيين منزلة كبيرة^(٢) : كانوا يفاخرون من أجلها بأنهم على وفاق مع الفطرة^(٣) ، ولعلمهم استطاعوا بهذه النظرية أن يحلوا مشكلة البحث العلمى التى وضعها أفلاطون فى محاوره « مينون »^(٤) . وإذا كان هناك شىء من التناقض فى القول بعلم وبفطرة أخلاقية فى وقت واحد ، فإن نظرية الأفكار الشائعة جاءت بمثابة الموضوع الذى تلتقى فيه الفطرة بالعلم : فهذه الأفكار الشائعة ليست ذاتها علماً بل هى بذرة العلم . والرواقيون ، بنظرتهم المتفائلة ، رأوا أن هنالك انسجاماً ضرورياً بين الفطرة والحق^(٥) .

٤ — مراتب المعرفة :

نبدأ المعرفة فى المذهب الرواقى بما يسمونه « التصور » (φαντασία) وهو الصورة الذهنية لموجود حقيقى ، أو الأثر الذى يحدثه فى النفس شىء خارجى^(٦) . ويقول زينون إن هذا الأثر ينطبع فى لوحة الذهن كما ينطبع الختم على الشمع . ويذهب « كروسيبوس » إلى أن الأشياء الخارجية تحدث فى النفس ما يحدثه الصوت أو اللون فى الهواء . والتصوير بمثابة أول حكم على الأشياء يعرض للنفس فتمنحه من عندها القبول

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

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

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

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 منحته التصديق على حق ، كان لها الفهم و«الإحاطة» (κατάληψις) أعني إدراك الأمور على وجه يطابق 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 « سكستوس إمپريقوس » — تصور يكون له من البدهة 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 «برهيميه» — خلافاً 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 ،

Diogène Laerce, VII, 46. (١)

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

Diogène Laerce, ,VII, 54- (٣)

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

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

تلك مراتب المعرفة عند أهل الرواق : فترتبة « 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 الجزئى إلى الكلى 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 باسطاً 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 اليمنى وقال : وهذا هو العلم الذى اختص به الحكيم » (١) .

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

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

Stobée, *Eclogae*, II, 128. (٢)

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 (κρίσιον) أو معيار
(κοιτίριον) 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 الرأى 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 (εναγγελία, perspicuitas)^(٣) . والوضوح
صفة تتعلق برؤية حقيقية تكون على نحو لا يستطيع العقل أن لا يُدعى
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)

Cicéron, *Acad.*, II, 12, 38. (٤) Ciceren, *Acad.*, I, 11, 41. (٣)

ذلك الرؤى الباطلة والأوهام والهواجس والأحلام .

وذهب بعض الرواقيين القدماء — فيما يروى يوزيدونيوس في رسالته عن « المعيار » — 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 تفريق^(١) . ولما كان استعمال ذلك العقل استعمالاً 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 الأوّل » ، في حين يرى « بويطوس » الصيدوني أن هنالك أربعة معايير : الإحساس والذهن والنزوع والعلم^(٢) .

وبخيل إلينا بإزاء هذه الأقوال المتضاربة أن أى جزء من أجزاء المعرفة الرواقية يمكن أن يقال عنه أنه معيار للحق عندهم دون اعتماد عن روح مذهبهم . ويبدو أن هذه المعايير جميعاً تستوى في النهاية ولا تتناقض — كما بيّن الأستاذ برهيميه —^(٣) إذ المطلوب على كل حال هو إما « التصور » الذى يُفرض ضرورةً إلى الإدراك ، وإما الإدراك وعلاقته بإدراكات أخرى ؛ وسواء أكان هذا أم ذاك ، فالقوة العقلية الفاعلة إنما قوامها الفعل النفسى الذى يحيط بالشيء المحسوس إحاطة شاملة . والإحاطة والتصديق هما الفعلان الأساسيان من أفعال العقل الصحيح باعتباره معرفة . أما الإحساس والمعنى الأوّل اللذان قال بهما كروسيوس فليسا

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

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

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

٦ - الإجماع :

وإذ رأى الرواقيون أن ليس من الميسور 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 يسمى في إصلاح المسلمين « بالإجماع » . وهذا « الإجماع » يؤدي مهمة لا يستهان بها وخصوصاً في مسألة الاعتقاد بوجود الآلهة في المذهب الرواق^(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 « پوزيدونيوس » أولاً و « سِنِكا » من بعد^(٣) .

ولكن 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 وحصّة قوية^(٤) .

(١) Bréhier, *Chrysippe*, p. 103 sqq.

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

(٣) Ciceron, *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 εὐλογον) الذي طالما أقحموه في كتاباتهم ومناقشاتهم .
وهذا التعقل يفيد من حيث الشكل مسايرة 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
مائدته ، 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 نفسو روح تشاؤم وارتياب
ربما كانت أثراً من آثار المسيحية الناشئة ، فسأقت الناس إلى نوع من
عدم الثقة بالمعرفة الإنسانية : فنرى « سنكا » يتكلم عن قلة صدق
الحواس ، وعن الضعف المألوف فى إحساس البصر^(٢) ، ونرى « مرقس
أوريليوس » يشعر بأن أعضاء الاحساس مهمة ومن السهل التأثير عليها^(٣) .

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

(٣) Marc-Aurèle, Pensées, V, 33,

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 : فقوله 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 يعينهم النظر بقدر ما يعينهم العمل . فكا نهم ، 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 ؛ فمعرفة 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 الزواقية 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 يحوز 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 يخرقها 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 الرواقيين 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 نثق بها ولو ثقة نسبية . فإذا اعتبرنا صورة من الصور —

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

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

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 يمنح 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 ، فإثم ذلك عليه هو ،
لا على الأشياء التي وردت عليه وتآدت إليه دون أن تفرض عليه اعتقاده ،
بل تركز له من الحرية والاختيار ما لم يُحسن 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 الرواقى فيه
نظرية التشكك الأكاديمي : كلا المذهبين ينصح بالتوقف عن الحكم .
لكن إذا كانت الأكاديمية تذهب إلى أن جميع التصورات تترك 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 . وكأن زينون بنظريته في المعرفة قد قصد إلى تشجيع الناس على أن يتناولوا ، بغاية الثقة ، الحقيقة التي جاء يعلنها إليهم عن الطبيعة وعن الله وعن الإنسان (١) .

في النظرية الرواقية استقصاء 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 الشكاك 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 ، فحملوا 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 أثارت 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 للمنطق الرواقى نصيب وافر من تلك المطاعن . فأصر «شيشرون» على ترديد رأى أستاذه «أنطيوخوس» فى أن الجدل عند الرواق لم يكن شيئاً مبتكراً وإنما هو تحرير لنظريات الأكاديمية القديمة^(١) . ونحسب أن فى مثل هذه الأحكام على الرواقية قسوة وبعدا عن الأنصاف . ونستطيع مع ذلك تمليل حكم «شيشرون» وأستاذه بأمرين : الأول أن الرواقيين فى عهد الخطيب الرومانى استعاروا الكثير من تفاصيل المذهب الأكاديمى . والثانى أن «أنطيوخوس» كان يجهل الفرق الكبير بين المدرستين الأفلاطونية والرواقية ، فتورط فى حكم جاوز حد الصواب . وربما كان مما ساعد على ذبوع هذه الأقوال التى فيها غض من شأن المنطق الرواقى أن «كروسموس» يبدو فى دراساته المنطقية — خصوصاً فى ترتيب المواد — وكأنما استخدم مجموعة المنطق الأرسطاطاليسية المسماة «أرغانون» ، فهو يجاريها تارة ويخالفها تارة أخرى^(٢) . أضف إلى ذلك أن «كروسموس» 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 فى هذا الفصل بجلاء أن بين الرواقية وبين المذهبين الأفلاطونى والأرسطاطاليسى خلافاً جوهرياً عميقاً لا خلافاً لفظياً — كما زعم «شيشرون» .

ولم يسلم المنطق الرواقى من نقد المؤرخين المحدثين . وحسبنا أن نشير هنا إلى رأى ثلاثة من مؤرخى الفلسفة فى 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)

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

ولاشك أن فى هذا الحكم أيضا مغالاة وتعسفا . ولهذا رأينا أنه ما وافى القرن العشرون حتى فترت تلك الحملات المعهودة ، وتلاشت القسوة فى الحكم على الرواقية والرواقيين ، فإذا بالأستاذ الفرنسى « بروشار » يهض مدافعا عن المنطق الرواقى ، ذاهبا إلى أن الرواقيين بذلوا من غير شك جهودا محمودة حين حاولوا أن يرسّموا تخطيطا أوليا لمنطق استقرائى ، وأن يقيموا نظرية « الناموس الطبيعى » التى تمدّ اليوم أساس العلوم الحديثة^(٤) . أما المسيو « برهيه » الأستاذ الحالى لتاريخ الفلسفة بالسربون ، فعلمه 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 تجنّ عليهم^(٦) .

أما نحن فجلّ 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 يرون دراسة المنطق من قبيل الدراسات التمهيدية التي لا غنى عنها قبل الشروع في أي علم كان^(١) ، فكان المنطق في نظرهم بمثابة « المدخل » إلى العلوم ، أو مجرد آلة (δργανον) لها ، أما الرواقيون فقد إعتبروا المنطق — كما رأينا — جزءاً حقيقياً من أجزاء الفلسفة . وهم بذلك يعارضون التقسيم الأرسطاطاليسي للعلوم .

والرواقيون يخالفون أرسطو في نظرية الجدل وصلته بالمنطق : فرّق 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 « طوبيقا » . والمنطق عند أرسطو وظيفته أن يبرهن على خواص موجود معين بادئاً من ماهية ذلك الموجود . ولهذه البرهنة قيمة مطلقة . أما الجدل فله عنده وظيفة أخرى : وظيفته أن يبرهن على رأي من الرأيين بطريقة السؤال والرجوع إلى رأي المخاطب ؛ فالجدل عنده 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 المسالمة 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 الرواقيين كانوا أهل تربية قبل أن يكونوا علماء ، فكان مقصدهم
أن يُوقموا في نفس المخاطب أو التلميذ اعتقاداً قوياً لا يتزعزع (٣) .

٣ — اشتغال الرواقيين بالمنطق :

أقبل الرواقيون الأوائل على دراسة المنطق وحشوا 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 الرواقيين 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 المنشقين 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 « اپكتيتوس » — ضعافاً في فن الجدل ، فكانوا يحذرون مستمعهم من أخطار ذلك العلم : ولذا نجد « سنكا » يقرر بأن المباحث المنطقية لا تمت إلى الحياة الحقيقية بصلة وثيقة ، وأن الفلاسفة الأوائل أضاعوا فيها وقتاً كثيراً ثميناً^(٤) ، أما « مرقس اوريلوس » فيحمد الله على أنه لم يضيع وقته أبداً في شيء من هذا القبيل^(٥) .

٤ — فضائل الجدل :

يرى 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 المجلة (*απροπτωσία*) ، وهو أن

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

(٢) كان أرسطون يشبه المنطق بوحل الطريق ، يثقل الخطى ويعوق المسافر عن السير . (Stebée, *Flor.*, 82, 11) وكان يشبه المناطقة بأكلى « 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 الجدلى متى يعطى تصديق الذهن الآثار الخارجية ومتى يمسكه . ثم الحيلة (ἀνελεγχία) ، ويعنون بها التوق والحذر مما قد يبدو لساعته محتملا راجحا . ثم الرصانة ، وهى أن تكون الحججة من المتانة بحيث لا ينساق صاحبها إلى رأى المخالف . ثم الجد (أو البعد عن التفاهة) وهى عادة ارجاع التصورات إلى العقل الصريح . ومن صفات الجدلى الماهر عندهم حسن الحديث ، وقوة الحججة ، ووجاهة السؤال ، وإقناع الجواب^(١) .

٥ — اسمية المنطق الرواقى :

أراد الرواقيون أولا أن يخلصوا علم المنطق عن 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 الوجود فى الخارج ، أعنى الوجود 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 لرأى الرواقيين في ذلك ، إن الوجود عندهم لا بد له من تخصيص لا يشاركه فيه غيره : فما لا تخصص له لا يوجد في الخارج ؛ والسلكى لا تخصص له ، وإذن فالسلكى لا وجود له في الخارج . ولو صح أن يقع السلكى في الوجود الخارجى لسكانت الصورة الذهنية التى يدل عليها « إنسان » مثلاً صورة لفرد لا هو باليونانى ولا بالمصرى ، ولا بالطويل ولا بالقصير ولا بالأبيض ولا بالأسود ولا غيرها من الصفات ، وهذا أمر محال ؛ فالإنسان ، كمعنى مشترك بين أفراد كثيرة ، شىء لا وجود له في الخارج ، كما لا وجود في الخارج لمعنى المثلث على العموم ^(١) .

فالرواقيون بهذه النظرة إلى الوجود من القائلين بالإسمية ^(٢) التى 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 » الرواقيين 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 التى يرفضها الرواقيون . على أن « اسمية » الرواقيين ليست قضية وضعوها في منطقهم وضعاً ، بل أكبر الظن أنها كانت ثمرة نظراتهم في الطبيعيات : فإنهم إذا كانوا يرون أن الوجود الحقيقى هو وجود الأفراد والأشخاص ،

(٢) يلاحظ أن الرواقيين يتفقون في هذه النظرة مع كثير من الفلاسفة المحدثين مثل « لوك » و « سبينوزا » و « بركللى » و « جون ستوارت ميل » .
(٢) تراجع معانى « الاسمية » في مادة (Nominalisme) في « المعجم الفلسفى »

للاستاذ لالند (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 — الكلي والجزئي :

والرواقيون لا يأخذون في منطقتهم لا « بالماهية » ولا « بالصورة » بمعناها المعروف في المدرسة المشائية ، بل يرون أن « ماهية » كل موجود أو طبيعته الخاصة ليست تتألف من العنصر المشترك بين أفراد كثيرين ، بل هي على النقيض صفة فردية (*ιδίως ποίον*) وطابع شخصي ، أو هي شئ جسماني مادي ، وهي نوع من التعمين في المادة ، وبعبارة أخرى يمكن أن يوجد فردان متشابهان لكن لا يمكن بحال أن يتحد الفردان فيكونان فرداً واحداً (٢) .

وقد لاحظ الباحثون في فلسفة أرسطو مشكله عويصة أعني حاشها الشراح زمانا ، وهي مشكلة التوفيق بين القضيتين المشهورتين في الميتافيزيقا الأرسطاطاليسية ، الأولى تقول : إنما المعرفة هي معرفة الكلي ، والثانية تقول : إنما الفرد هو الموجود وجوداً حقيقياً .

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

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

Plutarque, *Comm. not.*, 44, 4. (٢)

p. 14 suiv.

لكنه على كل حال ليس هو الجانب الذي يوجد فيه المنطق^(١).

٧ — نظرية أل « لكتون » والكلام :

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

والرواقيون يرون أن اللغة ليست هي فحسب الأصوات المتعاقبة التي تحدثها القوة الصوتية (φωνητικὴ δύναμις) بواسطة الحلقوم ، والتي 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 الفارابي : « إحصاء العلوم » . طبع عثمان أمين . القاهرة ١٩٣١

ص ١٧ .

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

“Διαλεκτικὴν in duas 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 يضعون بين الكلمات التي ينطبق بها الفهم وبين المعاني التي يصرّفها الفكر صوراً مجردة لامادية يسمونها « لِكْتَا » (τὰ λέκτα) وهو اسم يصعب علينا أن نجد له مرادفاً ، وقد يصحح 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 « لِكْتَيْن » ، وهو بمثابة الوسط 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 يلقي زينون فيها دروسه .

ولما كانت الأشياء كلها في نظر الرواقين جسمانية ، فما كانت طبيعته جسمانية فهو عندهم شيء حقيقي ؛ وإذن فالكلام وموضوع الكلام هما أمران حقيقيان : لأن الكلمة هي حركة الهواء ، وفعل التفكير هو تأثير في المادة التي هي عبارة عن النفس . فموضوع الكلام حقيقي لأن له وجودا خارجيا . أما المعبر عنه أو ال « لِكْتون » فهو متميز من الأشياء التي يعبر الفكر عنها ، متميز من الألفاظ التي تترجم عن الفكر ، ومتميز عن فعل النفس التي تحدث الفكر ، ولذلك اختلف الرواقيون في أمر هذا « اللكتون » : فمنهم من قال بأنه شيء ($\pi\rho\alpha\gamma\mu\alpha$) ، وله بهذا الاعتبار وجود ذهني . ومنهم من قال بأنه لا وجود له ، لأنه ليس بجسم ^(١) . ولكن يظهر أن جمهرة الرواقين أنكروا أن يكون للكتون وجود ، سواء أكان ذلك الوجود ذهنيا أم خارجيا . وبهذا المعنى فرّق أصحاب الرواق بين ما يسمونه ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) أي « الحقيقة » وبين ما يسمونه ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma$) 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

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

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

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

« 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 الذهن ، فينبغي أن يشملها الجنس الذي يستحق اسم « أعلى الأجناس » . والجنس الذي يراه الرواقيون الجنس الأول والأعم هو ذلك المعنى الخالي من التعيين : هو الشيء $\tau\acute{\iota}$, $\pi\tau\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ $\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\tau\omicron\varsigma$ (١) لأنه معنى فيه من الاتساع ما يشمل الوجود والعدم . وبين الفرد المعين تمام التعيين ، وبين المعنى اللامتعيين اطلاقاً (الشيء) يوجد عندهم مكان لجميع التعيينات الممكنة .

ولكن ما عدد الأجناس التي يمكن أن تُردَّ إليها جميع التعيينات ، أعني التعيينات التي إذا أضيفت إل المعنى المبهم ، معنى « شيء » حولته فرداً من الأفراد ، والتي إذا نزعَت 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 « المقوِّم » ($\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) ، ٢ — « الصفة » ($\pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu$) ، و ٣ — « الحال » ($\pi\acute{\omega}\varsigma$ $\epsilon\acute{\chi}\omicron\nu$) ، و ٤ — « النسبة » ($\pi\omicron\upsilon\omicron\varsigma$ $\tau\acute{\iota}$) (٣) .

والمقولة الأولى عند الرواقيين هي المادة المنفصلة الحاملة للصفات المختلفة ، وليست تدل على ما يسمى بالموضوع في المنطق . أما مقولة الجوهر ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) 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 الرواقيين جسمان أى جوهران^(٢) . أضف إلى ذلك أن المقولتين الأوليين — الحامل والصفة — هما المبدآن ، الفاعل والمنفعل ، اللذان يتألف الجسم من إتحادهما ؛ 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 الرواقيين 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 التعمينات الممكنة .

على أن طائفة الأشياء اللاجسمية عند الرواقيين لا تطابق الأعراض

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

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

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

(συμβεβηκότα) عند أرسطو : فإن الأعراض عند أرسطو هي مبدأ التفرد والتشخص . 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 يرينا مبلغ اختلافهم هنا أيضاً عن أرسطو والمشائين .

٩ — التعريف والتقسيم :

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

صحيح أنهم يشكلمون أحياناً عن الجنس (γένος) والنوع (εἶδος) ، كما يستفاد مما أورده « ديوجانس اللايرسي »^(٣) و « سكستوس أمپريقوس »^(٤) . ثم أنهم في جدول مقولاتهم قد يسمون بما سماه أرسطو « أعم الأجناس » (γενικώτατον γένος) ؛ ولكن أمثال هذه الأقوال ليس لها علاقة بالمنطق بمعناه الدقيق ، فالمنطق عندهم لا يبحث في تصورات ولا كليات 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 ألزم 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 » (πορος) أو التعريف التام ، لصعوبته ، وعمدوا إلى التعريف الناقص أو « الرسم » (υπογραφή) المؤلف من خواص الشيء . ومن ثم أصبح تعريف الأشياء عندهم بذكر 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 يُبسّط فيه القول عن الشيء دون إخلال به أو ابتعاد 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 الإشراق . 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 بالانفس ومنها ما يتصل بالبدن^(٢) .

١٠ — القضايا :

لنخطُ الآن إلى نظرية القضايا . أول ما يلاحظ أن القضايا التي يصطنعها أهل الرواق لا تُشبه في شيء قضايا المنطق الأرسطاطاليسي ، فهي لا تعبر عن نسب بين تصورات ، بل إن موضوع القضية عندهم جزئى 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 : « يمشى » 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. (١)

Arnim, II, 66, 38. (٣)

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

يتفادون 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
(*διεξυγμένον*) 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 المبدأ ، 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 حائراً صفة
ما من الصفات ، كان بالضرورة حائراً صفة أو صفات أخرى . مثال ذلك
قولنا : إذا طلعت الشمس فالنهار موجود . فليس يكفي أن يكون بين حدثين
أو واقعتين علاقةً بعيدة ناتجة من تسلسل طويل من تسلسلات العلة
الثانية ، لكي يتألف منهما قضية شرطية متصلة ، بل ينبغي 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
مطرده . ومع هذا فالشرطية المتصلة لا نجد دلائل صحتها إلا في الشرطية

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

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

المنفصلة ، وبالتالى فى مبدأ التناقض .

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

١١ — المفهوم والمصدق :

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

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

يجوز 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 ذكروا من أسباب ، لم يروا محلاً للاشتغال « بأشكال » الأقيسة ولا « بضروبها » وما إلى ذلك مما عني به أرسطو وشغل به المناطق من بعده ، لا سيما في القرون الوسطى . ويذكر « الاسكندر الأفروديسي »^(٣) أن أهل الرواق لم يُقِرّوا 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 يُعبّر عن كل حدث بقضية حملية ، مثل : (الشمس طالعة) و (الضياء موجود) ؛ ويعبر 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) Brochard, *Etudes*, p. 225. (٢) Diogène Laerce, VII, 45.

(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 قد مات وأن يكون حيا . ولكن أفلاطون
قد مات . 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 تدليل ، إذ هي مما
لا يُدَلَّل عليه *ἀναπόδεικτοι* ، بمعنى أنها لا تُردُّ إلى أقيسة أخرى أبسط
منها ، بل ينبغى أن يُردَّ إليها هي جميع ما عداها^(١) . ونظرية القياس
بأسرها تُردُّ إلى صيغ استدلالية بسيطة ، هي أبسط على كل حال من
« الضروب » المُنتجة 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 يحوز 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 ، ويستعصمون 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 كالتقضاء والضرورة ،
وبهذا الاعتبار تحمل 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 الميغاري » 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 وجودية عينية 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 وجب أن يكون هناك عقل وارده تختار بين الممكنات . وهذا الاختيار لا يمكن أن يكون مبنياً إلا على مراعاة الخير . فلا بد أن

١) Cicéron, *De Fato*, VI, 6.

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

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

ويمكن مقارنة مذهب الرواقيين في الضرورة برأى 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 تناقضا . فإذا سلمنا بمبدأ «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 كمنظرية الرواق نتيجة نظريته المتفائلة . و «لَيْبْنِيز» نفسه قد اعترف في كتابه «العدالة الإلهية» (تيوديسييه)^(٢) بوجود هذا الشبه بين نظريته ونظرية أصحاب الرواق .

١٥ — نظرية الدلالات :

وللرواقيين 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 السبق 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 لبن فهي قد ولدت » . ويرى الرواقيون أن بين الدلالة وبين الشيء الذي من وظيفتها أن تدل عايمه 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 نابه . 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 الرواقي هو قبل كل شيء علم دلالات وإشارات (سميولوجيا) . 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 يصطنعان كلاهما واقعات حاضرة — كحال السماء أو حال المصارين وزجر الطير وأعراض المرض — لتعيين واقعات غير مشهودة كسفن الوفاة الخ . فهذه علوم قبلها الرواقيون وأردوا تعيين أصولها . ولكن تلك العلوم لم تكن تُعنى بالمنطق عناية

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 » (ὕπομνηστικόν) و « دلالة الكشف والبيان » (σημειῶν) (ἐνδεικτικόν σημείον)^(٢) .
وتكون الدلالة دلالة تذكير حين يكون الشيء الذي تكشف عنه غامضاً
بسبب الظروف وإن يكن بطبيعته واضحاً . فالذاكرة في الواقع هي التي تُخَطِرُ
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 نُجمِل 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 ochar, *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) استعاض «ميل» عن «المفهوم» و «الماصدق» 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 والعضوية 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 الرواقين — 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 « لكثون » أو الشيء 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 يبق في نظر الرواقين 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 الرواقين يرمى إلى اكتشاف عالم الحقائق التي تعمل 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 التذكير ، لجملة كبيرة من الوقائع المشاهدة . ولكنهم كانوا مسوقين بطبيعة الأمور إلى أن يعملوا في مذهبهم منزلة خاصة لنظرية الدلالات التي إن لم تكن نظرية في الاستقراء ، فهي على الأقل أشبه بمحل للمشكلة الاستقرائية ، ورأوا أن هذا الحل يجب أن يسبق نظرية البرهان إذ هو شرط لها . والحق أن المنطق الرواق كان ينزع إلى أن يكون منطوقاً استقرائياً ، لكنه توقف في الطريق ومضى الأبيقوريون فيه إلى النتيجة الطبيعية التي يؤدي إليها الاتجاهان الحسني والاسمي .

ويلاحظ 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 لحة 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 . فكأن ما كان جوهرياً عند الرواقين قد أصبح عرضياً في نظر العلم الحديث .

لكن المنطق الرواق ، على الرغم من قصوره البين ، منطق خليق بالعبارة والاعتبار : فقد حاول بنظريته في التصديق أن يحصّص تمحيصاً عميقاً مشكلة اليقين البسيكولوجي ، وتنبّه إلى أن الحكم لا التصور هو أول ما يعرض لنا في دراسة قوانين الفكر . ثم أوضح مهمة الأحكام الشرطية في اكتساب العلم . وأخيراً سعى ، دون أن يوفق ، إلى أن يستعيض عن تضمّن الأجناس عند أرسطو ، برابطة العلية ، والضرورة العلمية .

وينبغي أن لا تنسينا الاعتراضات التي وجهت إلى الرواقين أنهم كانوا قبل كل شيء أهل عمل . وكان مقصدهم معرفة الحق واكتساب اليقين . فهم إذا كانوا قد أنكروا وجود المعاني العامة والمجردات الذهنية ، إلا أنهم أرادوا استبقاء البرهان الموصّل إلى اليقين . فنظريتهم في الحقيقة محاولة من محاولات التأليف بين نظرية العلم ، كما بسطها السقراطيون ، وبين «الاسمية» التي ذهب إليها «انطستانس» والكليبيون معارضين بها أفلاطون . فاستبقاء اليقين والبرهان والحقيقة الثابتة التي لا تنزع عن ، والقول في الوقت نفسه بأن تصوراتنا ليست إلا أسماء ، لأنه لا وجود إلا للجزئيات وللجسميات : تلك هي المهمة التي اضطلع بها أصحاب الرواق . ولقد ثبت المنطق الرواق على مبدأ الإسمية دون أن يحيد عنه . فهو يخالف من هذه الناحية منطق أرسطو وبيانيته مباينة جلية لا شك فيها . والحق أنه أشبه بأن يكون انقلاباً على المنطق الأرسطاطاليسي 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 يقنعوا بأن عرفوا 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 المباحث التي أطلق عليها بعدُ اسم ميتافيزيقا) ، كما يدخل فيه علم اللاهوت (تيولوجيا) وعلم النفس (بسيكولوجيا) . أما علم الأشياء الإنسانية فسئرى 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 ونشوءه وحرركته 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 مقررّة متجانسة : فإن معتقداً يترك

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

٣ — المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل :

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

وتلك الثنائية ، ثنائية الفاعل والمنفعل ، هي يقيناً مستعارة 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) قارن : ابن رشد : « ما بعد الطبيعة » . طبع مصر ص ٣٩ .

(٤) Plutarque, *Stoic. Repug.*, 30, 2.

(٥) Aristote, *De la Génération et de la Corruption*, I, 6, 322b, 22

suiv ; II, 2, 329 b, 7 ; cf. Bréhier, *Chryssippe*, p. 116.

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

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

وأما الرواقيون فعندهم أن الفاعل ، الذى هو صورة ، هو فى الوقت نفسه مبدأ مصوّر وقوة فاعلة مؤثرة تُمسك الأجزاء . وظاهر أن الرواقين يريدون بنظريتهم تلك أن يستعمضوا بالفاعلية المموسة ، فاعلية الوجود الواقى ، 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 الذى يبيّننا ، بل زادوا عليه قضية أخرى هى 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 هى عندهم جسم من الأجسام ، وكل حقيقة هى جسمانية ، ولا وجود إلا للجسم ، وما لا جسم له فلا وجود له . هذا هو الأصل الذى قامت عليه فلسفة الطبيعة عند الرواقين . بل لقد ذهب بعضهم فى 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 سبيرماتيقوس »^(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 فعلا ، ولأن له في النفس آثارا . وكل ما له فعل وأثر فهو جسم . لكن الحكمة خير ، فالحكمة إذن جسم »^(٣) . وكتب سينيكا 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 مادّي ؟ »^(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

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

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

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

(٥) Ogereau, *Essai*, p. 62 ; Rodier, *Etudes*, p. 226 ; Plutarque, *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 جسما ، فلا وجدد للأشياء التى ليست بأجسام .
واللاجسميات عند الرواقيين هي : « المعبر عنه » (λεπτόν) ، 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 للماس 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 ،
وإعنا الشئ 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 المادية^(٢).

والزمان في رأى الرواقيين هو أحد « اللاجسميات ». وإذن فالزمان ليس له وجود بذاته وإنما وجوده في حركة الجسم^(٣)؛ فوجوده اعتباري. وكان على الرواقيين أن يواجهوا هنا من الصعوبات مثل ماواجهوا في مشكلة المكان 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 المعضلة 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 ضرورةً بأن الزمان لامتناه، سواء من

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

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

جهة الماضي أو من جهة المستقبل^(١).

٦ — المداخلة (αῤῥῶσις δι ὄλων) :

ذهب الرواقيون إلى أن كل جسم مكون من مواد دقيقة تشبه الهواء أو البخار يسمونها « أنفاساً » (πνεομα). 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 الاجزاء الاخرى^(٢). وهكذا يستطيع أصغر الاجسام 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 تكون 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 الزدوج» (osmose) الذي لا يكون فيه الجسم المائل في الآخر قابلاً لأن يفصل ولا أن يستحيل جسم 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 ليينتر : هي نفوس مستقلة كأنما قد أغلقت أبوابها ونوافذها ، فلا تستطيع الواحدة منها أن تنفذ إلى الأخرى . حتى أن ليينتر 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 « المداخلة » 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 .

تكلم « كانت » عن الفلاسفة الذين يجعلون المادة من اللطف والدقة
بحيث ينتهي بهم الأمر إلى مادة روحية وأن تكن ممتدة . ويظهر أن
الرواقيين فلاسفة من هذا القبيل : أحسوا بضرورة مبدأ غير المادة ، وكانهم
أدركوا أن أفلاطون وأرسطو لم يكونا مخطئين خطأ بليغاً حين أدخل أولهما
« المثل » والثاني « الصور » و « الفعل » لتفسير الوجود والوحدة . لذلك
تراهم يفرقون بين « المادة » وبين « الصفة » ، ويجعلون لهذا المبدأ الأخير
شأناً هاماً . 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 نرى 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 والردائل 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 ، أعنى ليس فيه فضاء خالٍ من الأجسام عارٍ من وجود الأشياء . وللعالم نفس : لأن العالم كائن حي مفكر عاقل ، ونفس العالم منبثّة 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 الاولى ، فحول الله النار ماء . ولم تكن أجزاء الماء متجانسة الصفات فرسب ماثقل منها ، ومن ذلك تكونت الأرض ، وتبخّر 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 تنفني

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

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

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

Stobée, *Eclogae*, I, 312. (٤)

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 شدت قفل 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 « كروسبوس » : « 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) : فيرى 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 تودى 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 » ولنبات « طبيعة » وللحيوان « نفس » .

وللإنسان نفس ، ونفس الإنسان ذات اتصال ببدنه . واتصالها بالبدن مما يثبت أنها جسم : إذ لا يمكن اتصال الجسم إلا بجسم . والنفس الإنسانية هي مبدأ الحياة عند الإنسان . وهي أيضاً مبدأ حركته 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 المدبر (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 إينيتنا^(٤)

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

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

(٣) خصص « كروسبوس » 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 الباري جل جلاله بإينته 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 فتنتطبِع 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 » نفسى (πνευματικός τόνος) (٢) ، وبعضها الآخر مصدره الطبيعة والفطرة . والأفكار التي مصدرها الطبيعة تسبق كل تجربة ، وتسمى لذلك « بالأوليات » أو « الآراء الفطرية » . والعقل البشرى مجموع هذه الأفكار (٣) .

١٢ — الله والعالم :

والعقل الذي أبدع الأشياء جميعا هو الله خالق العالم . وهذا الإله بارئٌ 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 المهند ص ٩) .

Diogène Laerce, VII, 85. (١)

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

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

(Bréhier, *Chryssippe*, p, 158 — 172.)

هو المصدر الذي منه تجبى 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 » ، أعنى مجموع الأشياء المتناسق . والكون من حيث يدبره 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 الكلى هو قانون به ربطت الأشياء بعضها ببعض رباطا لا فكاك منه ، وهذا القانون الذى لا يمكن أن يجترح أبداً يسمى بالقضاء والقدر . تلك هى الفكرة الأولى فى الطبيعات الرواقية . وهذا « القضاء » عند الرواقين عبارة عن تسلسل العلل والأسباب تسلسلا يستلزم أن يكون كل حادث نتيجة لعللة ، وكل علة مرتبطة بعلة أخرى ، وهكذا إلى غير نهاية^(٤) . فالليل علة النهار ، والشتاء علة الصيف ، وما هو واقع فى الحال إنما هو نتيجة لما وقع فى الماضى ، وعلة لما سيقع فى المستقبل : فهذا التسلسل يحكم الأشياء المستقبلية كما يحكم الأشياء الحاضرة والماضية ؛ ومن أجل هذا أمكن التنجيم : فلو كان للإنسان العلم الإلهى ، ولو كان يعترف 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) .

دلل « 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 ما دامت 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 ; Gicéron, *De la Divination*, I, 55, (٢)
125 ; Aulu - Gelle, *Nuits Attiques*, VII, 2, 1—3.

Cicéron. *De Fato*, 10, 20—22. (٣)

١٤ — القَدَرُ 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 المستقبلة ليست ضرورية. وقد تنازع في هذه المسألة مع «تيودور» الفيلسوف الميغاري^(٢) فقال: إذا كانت الأشياء خاضعة للقضاء فليس ذلك «القضاء» بلزوم 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 ضربين من العلل: ١ — العلل «الأصلية» أو «الكاملة» التي تعبر عن طبيعة الشيء الذي نكون بصده؛ 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 نعني بذلك العلل المساعدة دون طبيعة العلل الأصلية . مثال ذلك أن الأسطوانة أو المخروط لا يستطيعان أن يتحركا إلا إذا جاءتهما الحركة من الخارج . ولكن طبيعتهما 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 كالأسطوانة 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 « أولوجيلوس » أطلع على كتب « كروسبوس » : فهو يذكر في كتاب « الليالي الأبيقية » 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 طبائعها 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 شيئاً 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) .

ويترب على ذلك أن العالم كله ليس إلا كائناً واحداً حياً متنفساً ، وما يحصل في جزء منه يؤثر في جميع أجزائه ، وما يحدث في الكل يؤثر في كل جزء . قال « هرقلس أوريليوس » : « الكون كله ليس إلا كائناً واحداً حياً ليس له إلا جسم وإلا نفس » . وإذا كان الكون بأسره عبارة عن بدن واحد حي 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 « الپانتيزم » (وحدة الوجود) الذي صبغت به الطبيعيات الرواقية . قامت الفلسفة الرواقية على أساس فلسفة « هرقليطس » ، واستعانت بنظريات من أفلاطون وأرسطو ، فأقامت مذهب « الپانتيزم » 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 الجرثومي) . 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 تدبير : وكل حركة في الكون إنما تنبئ عن حكمة عالية ، لا محل 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 «تسار» إلى أن الرواقين اضطروا إليها تقادياً للصعوبات الكثيرة التي نشأت عن النظرية الأرسطاطاليسية في الصورة والهيمولي : فأرسطو مع أنه نهض مخالفاً أفلاطون في أن يكون للأشياء «صور» مفارقة ، وأعلن أن الصورة إنما توجد دائماً متحدة بالهيمولي ، نجده في نهاية المطاف يقول بوجود «العقل الفعال» الذي هو صورة الصور^(٢) ، وهو عقل مفارق للمادة مباين للجسم^(٣) . ثم هذا الإله الأرسطاطاليسي اللامادي المنزه والمتعالى عن الخلوقات 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 عمداً إلى مذهبهم المادى ليخلصوا من هذه الصعوبات وأشباهها . ولكن هذا التفسير لمادية الرواقين غير كاف في التعريف بمذهبهم .

ذهب « رُوديه » 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 بالبوؤس والآلام ، وأن يجاهد ليمسوخ بنفسه إلى العالم العقلي — وهو موطنها الأصلي — 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 دمنا نحن أيضا موجودات مفكرة ، وما دام الفكر أحسن ما فينا ، فيمقدورنا 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 ، فملاك الفضيلة وتلك السعادة ليستا من الأمور القريبة المنال ، انما 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 حقيقته السبب في نزوع الرواقيين إلى القول بالمادة فمن الإنصاف أن نلاحظ أن نظريتهم قد خلت 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 والأسفل ، والمركب

بالبسيط ؛ بل الواقع أن «مادية» الرواقيين من طراز خاص خالف ما عداه :
فإنها ألّفت 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 مابنا 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 ، ويسنّ كل ما هو ملائم للغاية والتدبير .
فالطبيعيات الرواقية ، على الرغم من تلك المسحة المادية الظاهرة ، لم تخل
من نظرات عميقة تشيع ديناً وروحانية باطنة .

الفصل الرابع

اللاهوت الرواق

الدين يسبق اللاهوت : ذلك أن الانفعال الديني وإدراك الأمور الإلهية بالحدس الغامض يسبقان عمل الفكر الرواقى فيها . والرواقيون لم يعوزهم الشعور الديني ، بل هم فيما كتبوا قد يسبعون على ذلك الشعور تعبيراً أخذاً وصورة فياضة . وما علينا إلا أن نقرأ أنشودة « كليانتس » إلى زيوس ، فنكتبين 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 نرى سقراط يتصور الله عقلاً خفياً مميزاً عن عالم الشهادة ، نجد فلاسفة الرواق 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 يشتمق 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 نفَس 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 Stoicisme", *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 الرأي العام في ذلك العصر . وهم يستعملون أحياناً لفظ « الآلهة » بالجمع . والحقيقة أنهم لا يعتقدون بآلهة كثيرة ، وإنما يعتقدون بإله واحد يتجلى لنا بأسماء متعددة^(١) .

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

٣ — تدبّر الرواقيين :

على أن نزعة التدين في فلسفة الرواق إنما هي نزعة عقلية قبل أن تكون قلبية . نجد صورة جميلة لها في تلك الأنشودة المشهورة للفيلسوف « كليانتس » 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 بإرادته 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 ، وتمطي 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 أنجى الرواقيون باللوم على ما كان شائعاً في زمانهم من عادات دينية تخالف مذهبهم : نسمع « ابيكتيتوس » مثلاً يعرض لعادة التنجيم ، وقد كانت شائعة عند الرومان ، فلا يدخر وسعاً 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 تحل 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 .

ولكروسبوس دليل أورده شيشرون في كتاب « طبيعة الآلهة » .
وهذا الدليل يفيد أن العالم من صنع موجود عاقل ؛ وهذا ناتج في نظر
كروسبوس من الطبيعيات كلها .

فمرفتنا 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 تدبيره 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 يدبرها 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 وتدبيره مهمة شاقة
تنافي السعادة الإلهية فهو رأى سخيف : فليس الله من العاطلين ، بل
إن طبيعته هي النشاط الأسمى ؛ وهو يحدث الأشياء ويدبرها ويهديها إلى
الخير دون مشقة أو عناء (٢) .

وأشهر أدلة الرواقين 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 يرون لهذا الدليل شأنًا كبيراً ، وإن كان من العسير أن
نجد له تبريراً : فإن كليانثس ، وهو أشد الرواقين نزعة دينية ، لم يكن

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

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

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

يخفي ازدراءه لآراء العوام ، كما يحدثنا « كليمينتس » 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 اتجاهها إلى أغبياء العوام . . . ولكن يبدو أن قيمة ذلك الدليل ترجع إلى النظرية الرواقية في « المعاني المفقودة » 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 جميعاً حاملين معهم منذ ولادتهم استعدادات لبعض « المعاني السابقة » . وكون هذه المعاني السابقة شائعة عند الجميع دليل على الأصل الإلهي لتلك المعاني . والناس جميعاً يولدون وبهم استعداد لتفسير ما وراء ملكاتهم العقلية فيفترضون فاعلاً حياً عقلاً . وإذن فالاعتقاد بالآلهة معني من تلك المعاني الفطرية الشائعة .

ولقد سلم الرواقيون أيضاً بأن في الاعتقاد بوجود الآلهة منفعة ، وأن في تلك المنفعة كفاية لإثبات ذلك الوجود . وكرسپوس يستخلص وجود الآلهة من أن الناس يقيمون لهم الهياكل والمعابد . وهو يصوغ ذلك الدليل في صورة مجيئة 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 تعبد الآلهة . وليس من العقل أن تعبد 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)

٥ - الرواقيون والأساطير القديمة :

كان الدين الرواق بعيداً عن الجو الذي نشأت فيه آلهة الأساطير اليونانية والرومانية . وإذا كان الرواقيون قد أدخلوا في مذهبهم بمض أسماء تلك الآلهة ، فلا قيمة لذلك من الناحية النظرية . ولعل ذلك كان من قبيل المصالحة السياسية ، فإن الرواقين كانوا يعتقدون أنهم إنما يجدون 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 الأقايص 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 الرواقين في تلك السبيل « زنوقراط » الأكاديمي^(٢) .

حاول الرواقيون أن يجعلوا من الأساطير رموزاً للحقائق العلمية ، وأن يجعلوا من الشعراء 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

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

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

يمثل العمل المستمر الذى تقوم به القوى العظمى المبدعة فى الطبيعة (١) .
وإذا لم يكن الرواقيون أول من استعمل النهج الرمزي فى تفسير
الميتولوجيا ، ولا أول من جعل معنى ما لجملة الحضارة اليونانية ، وعلى
الخصوص لقصائد هوميرو وهنود ، وإذا لم يكونوا أول من جعل الدين فى
خدمة الفلسفة ، فإنهم مع ذلك قد طبقوا هذا النهج بدقة لم تكن معهودة
فى أيامهم . لم يكونوا يعتقدون اعتقادات العوام فى أن الآلهة لها صورة البشر
أو أن نفوسها تضطرب بالانفعالات والأهواء ، ولا أنها قادرة على أن تقرف
الجرائم والآثام البشرية . من أجل ذلك لم يعتقدوا بوجود خشيمة الناس
غضب الآلهة أو استرضائها والجتو أو السجود أمام تماثيلها . ويخلص
الرواقيون من ذلك إلى أن قصص الشعراء لا تعلمنا الدين الحقيقى ، وهو
الدين الذى أقامه الناس الأولون ومارسوه ، وكان منهله نقياً صافياً كالفلسفة
نفسها . كتب « أچرو » فى ذلك الصدد : « حرّف الناس ذلك الدين
الفطرى ، ونسوا ما كان للأفاصيص من معنى صحيح ، فلم يبق منه فى 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 يحلو 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
فى أقاويلهم 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 موئل الحضارة الناشئة ، وفي كنفها ازدهرت عبقريات الفنانين ، بل يلوح أنها على عكس ذلك كانت تنظر إلى ذلك التراث الغالي بعين المحبة والإجلال ، وكأنها أرادت أن تبت فيه من روحها حياةً وشباباً .

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 وصورها سهرأ موصولا . وإذن فالقدر من هذه الوجهة يمكن أن يطلق عليه اسم « التدبير » الذي وضع الأمور في نصابها ، ولم يترك « المصادفة » منقذاً تنساب منه ، أو اسم « العناية » الحاضرة في العالم كله والتي رتبت الأمور على أحسن ما يمكن أن تكون^(٢) .

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

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

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

على أن العالم كائن عاقل ، يُحكِّم تدبير نفسه . ويقول في ذلك : « إن من له عقل خير ممن ليس له عقل . ولكن ليس شيء خيراً من العالم . إذن فالعالم له عقل » . ولو لم يكن الأمر كذلك لما استطاع العالم أن يحدث كائنات حية عاقلة . ولنفرض أن شجرة الزيتون نبت عليها ضممار يحدث أغنية شجية ، فهل كنا نشك في أن عند شجرة الزيتون علما وهو علم الضرب على الزمار ؟ وكذلك الكائنات الحية العاقلة التي يحدثها العالم تدل على أن العالم كائن ذونفس 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 بدیع ، ولا بما في حركات النجوم من انتظام واضطراب ، ولا بما بين الأجزاء التي ينتظم منها هذا الكون 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 تدبير بنيمته بنوع خاص على مقاصد « العناية الإلهية » ، والذي فضلا عن التثام جسمه ، وعمما مُنِحِه 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 السكائنات العاقلة ، فكذلك العالم يُقصدُ به إلى أن يكون مهبطاً للآلهة وموطناً للبشر^(٢) .

وكل موجود فوجوده 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 توقظنا 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.

ثمة بد من أن يعرضوا 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 مبدأ اللاتمين في الأشياء ؛ أما أرسطو فلم يكن ليحفل بمثل تلك الصعوبة : لأن فلسفته قد استبعدت الخلق استبعاداً . لكن الرواقين ، بما كان لديهم من ميل الشرقيين إلى جعل الأمر كله بيد الله ، لم يسهلوا 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 الرواقين ؟ .

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 مسؤولين عن العواقب التي تنجم عن حرية الإنسان . وفي ذلك قال « كلياتس » مناجياً الإله زيوس : « لاشيء 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 سمماً 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). ونحطئه 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 يسمى 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 قفرائها على حدتها بدت سخيفة، في حين أنها لازمة للقطعة في جملتها^(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». واستعمانت بنظريات من أفلاطون وأرسطو، فأقامت مذهبا محكما في وحدة الوجود «الپانتيزم»، مذهبا كان له تأثير على أغلب المذاهب «الواحدية» التي ظهرت في العالمين الغربي والشرقي، منذ نشوء الرواقية أوائل القرن الثالث قبل المسيح.

صرّح الرواقيون بأن الله والطبيعة شيء واحد، هو تجلي العقل الكلي «اللوغوس». والكون هو تطور العقل الجروثي 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 ص 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 الهبولى ، 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 ، وإليها يعود كل شىء لينشأ نشأ جديدة .

وكل شىء فى العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر . ولكن تلك الضرورة ليست عمياء ، 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 ، ككل 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 تمسبنا 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 ممتافيزيقام ويستثنون الإنسان منه فى أخلاقياتهم .

الفصل الخامس

الأخلاقيات الرواقية

١ - مكانة الأخلاق من المذهب الرواقى :

الرواقية في صميمها مذهب أخلاقى . 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 المنطق وفلسفة الكون ، لكن هذه أمور تكاد تكون عرضية بالنسبة إلى جوهر الفلسفة الرواقية : فقد لا يجد الرواقى حرجاً أن يعتقد في مثل هذه المسائل الرأى الذى 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 ، وهى أشرف الصناعات منزلة ، وهى تلائم طبيعة البشر ملاءمة

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

خاصة . وقال سنسكا : « الفلسفة منهج مستقيم في الحياة ، وعلم يعدنا 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 يجيبون على هذا السؤال بأن الميول السابقة 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 بنيمته الخاصة وله شعور بها . ومن أجل ذلك كان دائم البحث عما يلائمها وعما لا يلائمها . ومن قال إن اللذة هي أول ما ترغ فيه الموجودات فقد أخطأ ، إنما تحصل اللذة للموجود حين يجد ما يتفق مع بنيمته . والخير لكل موجود هو موافقة طبيعته الخاصة (٤) .

٣ - الحياة الملائمة للطبيعة :

وموافقة الطبيعة عند الإنسان عبارة عن الحياة وفاقاً للمتل . والمقل هو الجزء الرئيسي فينا الذي يقوم ما هيتنا بما نحن ناس . ويلزم عن ذلك

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

(٣) Marc-Aurèle, *Pensées*. VII, 55.

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

أن الحياة وفقاً للطبيعة هي الحياة وفقاً للعقل^(١). لكن الإنسان حين يحيا وفقاً 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 يحيا على وئام مع أنفسنا ، كما يحيا على وئام مع العالم أجمع^(٢) .

وهذا هو معنى العبارة المشهورة التى قالها « زينون » : « الحياة وفقاً 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 وفقاً للعقل إنما يحيا وفقاً للقانون الكبير الذى يحكم العالم . وخير الإنسان وسعادته عبارة عن الحياة وفقاً للطبيعة الكلية . وذلك ما تعبر عنه مناقحة مرقس أوريليوس حين قال : « كل شىء يلائمى إذا لأمك أيها العالم . وما جاء فى الوقت الملائم بالنسبة إليك ، فليس متقدماً ولا متأخراً بالنسبة إلى . وكل ما جاء تنى به فصولك أيها الطبيعة فهو ثمرة عندى . وكل شىء يأتى منك ، وكل شىء فيك ، وكل شىء يعود إليك »^(٤) .

٤ — موافقة العقل الصريح :

ومن أجل ذلك عرف الرواقيون الفضيلة بأنها « العقل الصريح » (ὁρθος 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 الذى تسير حياته كلها وفقاً للعقل الصريح إنما يجيأ وفقاً للطبيعة الخاصة ووفقاً للطبيعة العامة؛ وهو مواطن حقيقى من مواطنى العالم : فهو يقبل طوعاً كل ما يأتى به القدر من أحداث ، حتى المصائب والنكبات ، معتقداً أنها داخلية فى النظام الكلى والقضاء الإلهى ^(١) . والرجل الخبيث على عكس ذلك تجده على خلاف مع نفسه وعلى خلاف مع الموجودات جميعاً . وهو أجنبي فى 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 حيناً أرادت الأقدار ^(٣) .

٥ — فن الحياة :

إذا عرف الإنسان طبيعته وطبائع الأشياء استطاع أن يحدد موقفه منها . والإنسان بحاجة قبل كل شىء إلى أن يعرف كيف يجيأ حياة فاضلة . وإنما الحكمة هى التى تكفل تلك المعرفة . والحكمة لا تخالف الطبيعة ، بل هى أولى بأن تكون موافقة للطبيعة . والحكمة فن من أصعب الفنون : إذ هى ترشدنا إلى ما ينبغى أن نصنع لا بشىء معين ، بل بالأشياء على وجه العموم . ومن الممكن أن تعرف الحكمة إجمالاً بأنها « فن الحياة » (ars vivendi) ^(٣) .

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

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

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

Cicéron, *Académiques*, II, 8 (٣)

وأمثل السبل لذلك أن يتصرف في الأشياء وفاقا 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 جنبه . 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 ، وبجثوا عن السبيل إلى دركها خالصة مستقلة عن الطوارئ والظروف الخارجية . وفكر الفلاسفة فيما إذا كان الإنسان يستطيع حقاً بحض قواه وملكاته أن ينال هذه السعادة ، فيبرأ من الشرور التي تساور حياته الباطنية ، كالخطأ وزعزعة الإيمان والأسف والندم والحزن والجهل ، ومن الشرور الخارجية كالفقير 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 النفسى

(١) Sénèque, *Lettres*, 120, 10, 18.

(٢) E. Bréhier, *Chrysispe*, p. 215.

الذى يجعلنا نحياً في هذه الظروف ونحكم عليها أحكاماً تقويمية ، أعنى أن نصفها بالحسن أو القبح ، بالخير أو بالشر الخ^(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 أبكتيتوس : « 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 رجاء ، 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) لسألة « 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 .

(٢) Epictète, Manuel, 5.

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

٧ — الانفعالات أحكام :

والحق أن هذا اعتراض وجيه . ولقد شغلت هذه المسألة بال رواقيين
فأوا 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 يفضيه 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 جملتها « للقدر »^(١) . والقدر عند الرواقيين ، كما بيننا فيما
سبق ، هو تسلسل الحوادث تسلسلاً يجعل بعضها يتوقف على بعض بحيث
عمنع حصول شيء بدون علة ، ويتفق الاعتقاد بوجود الصدفة . والأحكام

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

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 يجدى 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 تحرمنا سعادتنا وراحة ضميرنا . وعلى هذا لا يصح وصف الأشياء
لا بالحسن ولا بالقببح ، كما لا يجوز مدح الدهر ولا ذمه ، إذا جازلنا 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 الاكترات
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 المُثل منها في باب
الوقائع^(٢) .

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

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

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

على نفسه^(١) ، وإن سهام الحوادث لتتكسر تحت قدميه^(١) . فهو إذن لا يتأثر بشيء : 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 أكمل سعادة ، ويعرف وحده ما ينبغي في علاقات الناس بعضهم ببعض ، وفي علاقاتهم بالآلهة : فهو غنى ، حر ، جميل في وقت واحد^(٢) ؛ 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) Diogène Laerce, VII, 117. (٢) Sènèque, De Clementia, II, 11, 4.

(٣) Cicéron, Académiques, II, XV.

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

ولكننا ينبغى أن ننبه هنا إلى أن هذه المفارقات 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 الرواقين . 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 عبئاً ، ولا يلقى إلى هموم الزمان بالا . لا حاجة به إلى الأشياء ، ولا رغبة له فيها : هو كالنازح الغريب لا يكثر لمذم ولا ذم ، يقود الآخرين ولا يقودونه ، وهو الحكيم الحق ، وخليق 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 فحسب . 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)

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

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

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 كالقفل بسيطة مطلقة لا تقبل انقساماً : فإذا كانت الفضيلة عبارة عن العقل المستقيم ، فإن الفضائل المختلفة التي يفرق الناس بينها في العادة متصلة بعضها ببعض ، حتى لتجد الحكيم حائزاً لجميع الفضائل في آن واحد^(١) . وكذلك لا يمكن أن يقال إن إنساناً له من الفضيلة ثلثها أو نصفها ، بل الرجل إما أن يكون حكيماً فاضلاً أو سفياً ناقصاً . ولا يعد فاضلاً من لم يبلغ الفضيلة بكاملها وتامها ، كما لا يكون الفارق في الماء أقل غرقاً 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 موجوداً بأكمله أو غير موجود بتاتاً . قال كليانوس : « الناس جميعاً ميالون بفطرتهم إلى الفضيلة . ولكن الذين لا ينمون في أنفسهم هذه الميول هم أشرار أزدال ، والذين ينمونها يزكونها 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

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

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

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

Diogène Laerce, VII, 127. (٣)

وضلال^(١) . ولقد أبى الرواقيون أن يتساهلوا في مثلهم هذا أو يقنموا بشيء دونه كمالا ، فكانوا كلما ذكر لهم شخص — مثل سقراط أو ديوجانس — 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 : كالاتدال 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 الداخلى ، ليست حسنة ولا قبيحة . بل كلها « سواسية » أو « متساوية »^(٣) . ومن هذا القبيل الأشياء التى يتكالب

(١) قارن ما قاله الشاعر هوراس متهمكما 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 » (« الواقف » 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 نفارقها 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

(١) Diogène Laerce, VII, 102.

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

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 نزعة من نزعاته 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 للنزعات التي وضعها فينا . 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, *Eclog.*, 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 محاوره واقعية قد تعين على إيضاح معنى الشعور بالواجب والإخلاص له عند أصحاب الرواق . أرسل الإمبراطور « تيتوس قسباسيانوس » « Vespasien » (٦٩-٧٩) إلى « هلفديوس رسكوس » « Helvidius Priscus » الرواق يأمره أن يتخلف يوماً عن الذهاب إلى مجلس الشيوخ .

فقال الرواق : « 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 تتكلم » . قال الرواق : « أنا ساكت مادمت لا تسألني عن شيء » . فقال الإمبراطور : « لكن لا بد أن أوجه إليك بعض الأسئلة » . فأجاب الرواق : « إذن لا بد لي أن أقول ما أراه حقاً » . قال الإمبراطور : « إذا تكلمت بما تريد أمرتُ بقتلك أو نفيك » . فأجاب الرواق : « 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 النفي من غير جزع ولا ابتئاس » (١) . نحن لا نرى في مثل هذا الحوار تحدياً ولا صلفاً . ولكنها بساطة واستقامة لا تأنف مسaire 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).

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 ننهم أنصارها بالكبر والصلف إذا رأيناهم معترين 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 والعطف 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'Epictète 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 الكونى . ولما كان الإنسان مخلوقاً قد أعدته الطبيعة للاجتماع وال عمران ^(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 وأهم مهياًون للفضيلة ^(٢) . وإذن فالدولة المثالية عند الرواقيين لا تعرف حدوداً ولا فروقاً ؛ بل هي « مجتمع عقلى » 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 الرواقيين لم يريدوا بهذه الأمبراطورية الواسعة أن تكون قوة سياسية ذات كيان مادى ، 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 ، فى حين أن « المدينة الفاضلة » أو « المدينة الإلهية » — فى نظر أصحاب الرواق — إنما هى مجتمع تحل فيه الوحدة العقلية محل الوحدة

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

Plutarque, *La fortune d'Alexandre*, I, 60. (٣)

السياسية ، « وتقوم فيه المحبة بين الناس مقام القانون » إذا جاز أن نستشير
عبارة مشهورة لسعد زغلول .
على أن الجامعة الرواقية ، إن لم تكن تصبو إلى التأثير على الأنظمة القائمة
تأثيراً مباشراً كما قلنا ، فقد أتيح لها مع ذلك على مر الزمان أن تحدث
آثاراً بعيدة المدى : فقد استطاعت أن تلقى طابعاً 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 لياقة ودقة ودوران^(١) ، ولم تقف عند علم الطبيعة إلا وقات قصيرة موجهة أقصى عنايتها إلى مبادئ الأخلاق وتطبيقاتها . وعلى هذا النحو أصبحت النزعة السائدة في الفلسفة عند الرومان نزعة أخلاقية : يتجلى ذلك في مؤلفات الرواقيين في ذلك العصر ، إذ نراها لا تذكر عن المنطق ولا عن الطبيعيات إلا النزر اليسير : خذ مثلاً سنسكا^(٢) ، فإذا استثنينا كتابه « المسائل الطبيعية » رأيناه يتلمس المآذير كلها بداله أن يعالج شيئاً من هذا القبيل . أما أپيكتيتوس فنراه يمر على مسائل الطبيعة مرّاً سريعاً . وأما مرقس أوريليموس 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 صرورة وإصابة في تحليل ما في طبيعة الإنسان من ضعف وعظمة ، وفي بيان شتى العلل لذلك .

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

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

وأدخلت أيضاً طرائق جديدة لمعالجة أمراض النفوس ، ونظرت نظرة واقعية في مختلف مراتب الكمال 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 أننا نرى الرواقية في رومه تهجر « المدارس الفلسفية » وتخطو ملتزمة إلى الضمائر والقلوب سبيلاً . كان الرواق في أثينا معلماً أو مدرساً ، فأصبح في رومه دليلاً ومرشداً . وهذا سنكا يأبى أن يعد نفسه من « فلاسفة المناظر » الذين يخطبون الجماهير في لجب وصخب ، بل هو لا يقبل من التلاميذ والمريدين إلا طائفة مختارة ، يبوحون له بجميع شئونهم واخلجات نفوسهم ، فيمحضهم 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 رومه يعرفون من فطاحل الرواقين أسماء « ابكتيتوس » ومرقس اوريليوس ، ولكنهم كانوا يجردون 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 مدح « 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 ، فعاش فاضلا لا عيب فيه ولا لوم عليه . ما شكا الناس منه قط شدة ولا حدة ، بل كان أبدا كريما الخلق رقيق العشرة . يتركه 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 الغلطة 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 الى 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 في سوريا ومات على الأرجح في مصر ، ألف كتبا عدة في شئون كثيرة منها : « محاورات الموتى » و « كيف يكتب التاريخ » و « الحكيم » . واشتهر أسلوبه بالبقاوة ونقده باللباقة وتفكيره بالتشكك .

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

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

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

ب - الرواقية والقانون الروماني

كانت الفلسفة الرواقية في العالم الروماني مميّناً للحياة الأخلاقية لا ينضب : بثت مبادئها السمحة الضافية في القانون الروماني - وكان في أصله تشريعاً ضيقاً لا يرحم - فجعلت منه ذلك القانون الطبيعي والقانون الفلسفي كما يتصوره العقل قانوناً للإنسانية وكما يمكن أن تتخذه جميع الشعوب المتعددة ^(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 تمتح الأيام أثره .. ولقد كانت الرواقية - إلى حد كبير - منها استقت منه رومة ما تهيأ لها به الاضطلاع بتلك الرسالة الجليلية ^(٢) .

١ - وحسبنا دليلاً على ذلك أن نرى من مشرعي الرومان من استمدوا إلهامهم من الرواقية . فهذا « مرقيون » - وهو من جهابذة المشرعين - يصطنع تعريف « كروسبوس » للقانون . وتلك مجموعة القوانين التي يطلقون عليها اسم « Institutes » والتي تم تصنيفها بأمر الامبراطور « جستنيان » 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 « اولبيانوس » — 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 « لافرير » 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 ومبدأً 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 سيمصبح 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 بمض الكتاب بالوحي المنزل ، هي من صنع

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

(٢) Laferrrière, *ibid.*, p. 593 — 594; Chaignet, *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 ، وإثبات 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 المشرعون والأباطرة الرومان الذين تأثروا بمبادئ الرواق ، فبدلوا الجهود المحمودة لإصلاح التشريع : فأحسن «أنطونين» ومرقس أوريليوس معاملة الأرقاء وألغوا 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 إرنست رنان — حجة الباحثين في أصول المسيحية — قد استبعد هذا الزعم ، وقرر أن آراء المشرعين في الحقيقة على طرفي نقيض من آراء كتاب المسيحية .

(٢) Renan, *ibid.*, p. 23).

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

(٤) Gaius, *Institutes*, I, 53 ; *Digeste*, I, 12, 8 ; Spartien, Adrien, 18: (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 « سينكا » 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 .

(١) *Digeste*, I, 1, 4.

الفصل الأول

رواية سنكا

١ - حياة سنكا ومصنفاته :

ولد بقرطبة في السنة الرابعة قبل ميلاد المسيح . وكان أبوه من سرة 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» الرواق . 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 «قالينولا»^(١) - وكان طاغية رومة

(١) «قالينولا» إمبراطور روماني ، حكم رومة من سنة ٣٧ إلى سنة ٤١ ميلادية: بلغ من فرط قسوته - فيما يُروى - 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 ، فعفا عنه . وتنجى « سنكا » عن الخطابة والحمامة ، وعاد إلى الاشغفال بالفلسفة التي استولت على لبه . وفي ذلك الحين تحمس « سنكا » لتعاليم « ديمتريوس » الكليبي ، وشرع يرشد طائفة من الشبان المستنيرين وعلى رءسهم تلميذه « لوقليوس » . ولكن « مسالينا » المشهورة بالتهتك والخلاعة لم تكن تميل إلى سنكا ، فاتهمته بالزناح « يوليا » ابنة « غرمانيقوس »^(١) ، وحكم على « سنكا » بالنفي في « قرسيقا » سنة ٤١ بعد الميلاد ، فكتب إذ ذاك 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 » . واتُّهم 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 ثانی مناصب الجمهورية ، مهمته القيام على العدالة والتشريع .

الفيلسوف أن تموت معه ، واجتمع أصدقاؤها : وقطع سنكا شرياناً 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 « سارقيا » ، وثالثة إلى « پوليب » . 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 » .

٢ — منهج سنكا :

كان سنكا من الهداة الناصحين . آثر في بث تعاليمه منهجاً شخصياً هو هداية النفوس بالاتصال المباشر بالقليلين . والواقع أن نشأة سنكا ، وثقافته الأرستقراطية ، وعقليته المترفة ، ونفسيته المعقدة ، كل أولئك قد نأى به عن مخاطبة الشعب واكتساب النفوذ والتأثير عليه . ولسنا نجد عند سنكا فصاحة « شيشرون » الصافية الفضفاضة التي تلمس التأثير ، فسنكا أرستقراطي المزاج ، يحتمر الجماهير ، ويؤثر أن يتحدث إلى مستمع واحد . والذي يعنيه أمره هو الفرد لا الجمع من الناس ، ولعله كان يريد أن يجعل من ذلك الفرد ما يسميه « نيتشه » بالإنسان الأعلى .

(١) تجدد وصفاً أخذاً لموت سنكا في تاريخ « تاسيت المشهور » :

(Tacite, Annales, XV, 63, 64, 97.)

٣ — الدعوة إلى أخلاق الرواق :

أراد سنِّكا 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 الرواقيين لاقتناعه بها^(١) . وقد تكون رغبته في التوفيق بين الرواقية وبين نزاعه وميوله سببا لكثير من التناقض الذي يؤخذ عليه في كتبه ورسائله .

بسط سنِّكا الكثير من آرائه في رسائله التي بعث بها إلى « لوقليوس » نائب صقلية من قبل الحكومة الرومانية . وقد كان « لوقليوس » هذا من أتباع مذهب إبيقور . فحاول سنِّكا أن يحب إليه اعتناق مذهب أهل الرواق ، وأن يجنبه الترف واللين الإبيقوري^(٢) ، وأن يحمله على التخلق بأخلاق رواقية أشد تقشفا وخشونة . ولذلك ترى سنِّكا يستهل رسائله محاولا أن يصرف تلميذه عن الآراء الشائعة بين الجماهير ، ناعما له باعتزال المجالس والمنتديات^(٣) . لكن « لوقليوس » يحتمى وراء الحكيم الرواقية التي تحبذ العمل والاشتراك في الحياة العامة ، فيحاول سنِّكا إقناع تلميذه أنه إذا اعتزل الشؤون العامة ، فإنه إن لم يكن متبعاً في ذلك أقوال الرواقيين ، 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 لوقليوس إذن أن يحدوحدو أستاذه الذي يحضر للأجيال المقبلة دواء أخلاقيا ناجما ، قد جرب

(١) Sénèque, *Dialogues*, VIII, 3, 1 ; VII, 3, 2.

(٢) كان كلبانوس الرواق يسمي فلسفة إبيقور في اللغة بفلسفة الرخاوة (انيزيس)

(٣) Sénèque, *Lettres*, 14. (Hymne à Zeus)

هو نفسه منفعته في علاج أمراضه النفسية^(١).

٤ — امتحان الضمير وتكميل النفس :

تناول سنكا أقوال الرواقين الأقدمين في مذهب الأخلاق ، فأسبغ عليها حياة وإنسانية ومرونة . ومن آرائه التي أسهب في بيانها قوله : إن بذل الجهد من شيم الكرام ، يعنى خاصتهم وصفوتهم^(٢) . وإن الشرف الصحيح هو الذى يناله الإنسان بنيل قلبه وعظمة نفسه . وقوله : إنه ينبغي علينا أن نعد الكمال صراعا مستمرا ، وأن نخضع أنفسنا لاختبار باطنى دقيق ، فننظر كل مساء كيف أنفقنا ساعات نهارنا . وسنكا يذكرنا أنه لاشئ من أفعالنا بناجٍ من رقابة الضمير الذى يقف لنا بالمرصاد 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 تقض فيه ولا إبرام ، وأن آخر أيام الحياة أول أيام البقاء . ثم هو يتكلم عن الإعجاب الذى يستولى على نفوسنا حين يتجلى لنا النور الإلهى ، وحين نستشرفه من منبئه عند التأمل ، ويصف حضور الله فى نفس الإنسان حضوراً لو انكشف لفاضت له النفس وجداً^(٣) .

٥ — الحكيم :

ويرى سنكا أن البؤس هو امتحان مفيد لرجل الخير ، وأن مَثَل

(١) Sénèque, *Lettres*, 8. (٢) Sénèque, *De la Providence*, V, 4.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 41.

رجل الخير المصاب المبتلى هو مَثَلٌ مفيد للناس أجمعين ، وأن الرجل
الفاضل لا يحس بالبؤس 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 الحكيم : لأن الحكيم إنما يعرف قدر نفسه ، ويسمو بها
عن الغضب وتعكير الخاطر ، وإن شئت فقل إن الحكيم لا يحس شيئاً
من هذه الأمور التي تضطرب بها نفوس الناس (١) .

٦ - أخلاق انتقائية (إكليكتية) :

مذهب سنكاى الأخلاق مطبوع بطابع الانتقائية « الاكليكتيزم »
أى الملائمة بين النظرات المختلفة . وتلك أهم قواعد تلك الأخلاق :
لننصرف عن شئون الدنيا ، لأنها مثيرة للشهوات . ولكن لننصرف
عنها فى بساطة ومن غير نجحة ولا إعلان : فإن فضل المجاهد لا يقاس بما
يبدو عليه من مجهّم الملامح وقدارة الأسماك ، 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 ، ولكي 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 « لوقليوس » ، حين انتقال 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 يعتزل 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 الأرواح التى عاش فيها آباؤنا الأولون ! ولكننا لا نستطيع أن نحمل ثرياً من الأثرياء أو سيداً من السادات على أن يعيش فى برميل ! ولنعتدل ولا نسرف فى الشراب . ولكن « كاتون » كان يدعونا أن نفرق فى الخمر هومنا 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 والإيحاء ، 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 الغريق ، وإغاثة الملهوف ، وهداية الضال . ذلك عنده هو الواجب وإن خالف المألوف 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 بنغمة مشبعة بروح العطف والرغبة في إنصاف طبقة من الناس مغلوبة على أمرها^(٣) . وسنكا في هذه الشؤون كلها من أكثر من ساهموا 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 يعجز 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 الكفاف . لكن الكفاف لا يتنافى مع قليل من الرشاقة . وجملة القول إننا ينبغي أن نقطنى المال ، على شرط أن لا نتركه يستعبدنا ، وإذا ضاع منا لم تذهب نفوسنا عليه حمرات^(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 يجر نفسه منها . أما سنكا فهو وإن كان يقر هذا الموقف الرواق 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 اليكئيب الحزين ، أولئك الذين يستقبلون الحياة على مضض ، ويفارقونها تبعاً لهواهم المنقبض^(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 ، وتنبأ بكرامته عن أن يمسيها عسف الطغاة المستبدين .

١٠ - ميتافيزيقا قلقة :

ولم يحاول سنكا حل المشاكل الميتافيزيقية التي شغلت بال المدارس الفلسفية اليونانية على اختلافها ، بل ظل يروح ويغدو بين الحلول المتباينة

(٢) Sénèque, *Lettres*, 24.

(١) Sénèque *Lettres*, 58.

(٣) Sénèque, *Lettres*, 24.

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 « القَدَر » 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 بقاء الجسد^(٢) .

والحقيقة أن سنكا لا يرى لهذه الأمور أهمية عظيمة . ذلك أنه كغيره من فلاسفة الرواق في رومه لا يتمثل العلم الحقبى إلا ما كان متجهاً إلى الأخلاق . من أجل هذا نراه يعدّ الميثافيزيقا منفصلة عن الأخلاق جدلاً باطلاً ، ومضيفةً للعمر فيما لا يستحق أن يُلفت إليه . وبمقدار ما نجد سنكا يمتدح سقراط لمكافحته السفسطائيين ، نجده يعيب على زينون غرابة بعض مباحثه ومجالاته وتعريفاته وتقسيماته ، 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 ظن بعض تلاميذه أمثال « لوقليوس » ممن يسوغ عندهم هذا النوع من البحث ، أو لأنه أراد أن يبرهن 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 الميثافيزيقية ، 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 الثامن

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 يبلونى كان يقول لى : « سيصيبك من سيدك كيت وكيت » فكنت أجيبه :

(١) « أفروجيا » هو الاسم الوارد في كتب العرب القديمة للبلاد المشهورة في آسيا الصغرى باسم « phrygie » (راجع : أحمد زكى باشا : « قاموس الجغرافيا القديمة » . بولاق ١٨٩٩ ص ١٢ ، ١٨ ، ٣٤) .

(٢) كان من خلاء « نرون » الطاغية . وابكتيتوس 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 يسعى 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 فاستعاض 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 الإمبراطور « دومتيانوس » ، فأصدر أمره بإخراج الفلاسفة من إيطاليا حوالى سنة ٩١ م ، فهاجر إبكتيتوس من رومة ، عالمًا بأن الإنسان يجد أينما ذهب شيئين لا يتغيران : « العالم الذى يستحق الإعجاب .
والله الذى يستحق الحمد والثناء » ، واستقر المقام به فى « نيقوبوليس » ببلاد اليونان ، وفتح بها مدرسة كانت تقدر إليها الشيبية الأرستقراطية 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 بألة 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)

. Epictète, *Entretiens*, II, 12, 17, à 25 (١)

. Epictète, *Entretiens*, I, 12, 19 (٢)

(٣) ولد « أريانوس » فى « نيقوميديا » من أعمال « بيشينيا » ، وكان من قواد الجيش الرومانى وحاكماً على « كبدوكية » ، وهو مؤلف لكتاب كبير فى « تاريخ الإسكندر » . انظر : Vernon Vrnlod, *Roman Stoicism*, p. 121 .

أراد أن يحفظ للأجيال 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 إجمالا قويا ، ولكنه لا يغني 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 مثلا 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 رفق 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 وتزكيتها الأرواح ، التي هي ، في نظره ، قيس من نور الله . ثم إن في فلسفة إبكتيتوس مثلا 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 أجل 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 جسمه ، 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*, 1, 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).

فحرية النفس تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء. «ومنذا 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 كالمئحة البشرية. وإذن ففي الحرية يجد الإنسان مستنده الذي يطمئن إليه. قال إبكتيتوس: «لو كنا واهمين إذ نصدق كلام أسادتتنا بأننا لا نملك إلا حريتنا، وأنه لا شيء غيرها يهمننا، إذن لكنت أول المرحبين 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 تصوراته 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 تجعله 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 لقانون العناية الإلهية استسلام إذعان ومحبة . وكلا هذين
الموضوعين عالجهما إبكتيتوس ، داعياً خاصاً في يقين متأجج وحماسة متدفقة
ومنطق وثاب مأنوس .

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 تقبل 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 نطمعها 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 النفسى : وهما الرغبة والنفور . فرغبتنا في الأشياء الخارجية أو نفورنا منها علة لما نعانیه 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 فالمسألة الكبرى في الأخلاق عند إبكتيتوس ، هي أن نقضى في نفوسنا على كل رغبة . ومن أراد أن يسلك سبيل الحكمة فعليه أولاً أن يتزع 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 يكتب 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 مستمرة . ولكنها لم تكن لتمحو عند إبكتيتوس مكان العواطف من علاقات الناس في المجتمع : إذ زاه يصرح بأننا « لا ينبغي أن نكون كالتماثيل مجردين من الإحساس ، بل ينبغي أن نؤدى واجباتنا الطبيعية وما تفرضه علينا التكليف 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 تساءلنا 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 أثنى في نفسه كل انفعال ، فذلك لكي يخلى المكان لفعل الإرادة . ثم إن الشعور بالواجب والرغبة في عمل اللائق يدعوان الحكيم إلى أن يمتاز مرحلة « الراحة » والاطمئنان إلى مرحلة العمل والنشاط . والرواق غير مدفوع في عمله برغبة ولا نفور — لأنه انتزعهما من قبل من نفسه كما علمنا — وإنما محل الإرادة عنده محل الرغبة (١) .

٩ — الصبر :

ويمكن أن تلخص فلسفة إبكتيتوس في عبارته المشهورة : « احتمل وتهد » ، بمعنى بذلك أن يدعو الإنسان إلى احتمال الأذى والصبر على المصيبة وعلى جميع ما يكدر الخاطر ويقلق البال ، ثم الصبر عما فاتنا ، 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 ، ولفكرة الإخاء بين بني الإنسان .

على أن قوة الشعور الديني عند إبكتيتوس قد تطفئ أحياناً على مذهب وحدة الوجود الذي عهدناه عند الرواقيين الأقدمين . وهذا الشعور يغير علاقة الإنسان بالله ويجعلها علاقة اتصال وقرابة ، قائمة على الإجلال والحمد والإذعان والمحبة . يقول الفيلسوف : لتوكل على الله ، ونحن واصلون في رحلة الحياة إلى مقرنا بأمان . ولتتعلم أن يزيد ما أراد الله ، وأن لا يزيد ما لا يريد : ولتتق فتنة المصائب : فإن أراد الله أن يسترد ما منح ، فلنكن له حامدين ولفضله شاكرين^(٢) .

قد نرى مما ذكرنا أن إبكتيتوس قد ينطبق عليه قول بسكال : « إنه رجل يعرف نواحي العظمة عند الإنسان ولا يعرف عنده ضعفاً » .

١١ — الشعور الديني :

عرفنا أن الرواقيين 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 يحدفوه من لغتهم ولا من مذهبهم . لكن إبكتيتوس — 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 يقول : « إذ كنتم أيها الناس جمهوراً بليداً أعمى ، أفلا يحق أن يقوم من بينكم رجل يغني للجميع أنشودة الله ؟ وماذا عساي أنا أن أصنع وأنا رجل مسن أعرج ، إلا أن أغني وأن أكبر لله ؟ لو كنت عندليباً لقمتم بمهنة العندليب ، لكنني كائن عاقل ، فينبغي أن أقوم مسبحاً لله ، حامداً له أفضاله . تلك مهنتي ، وأنا مؤديها ، ولا أتنبحى عنها ما حييت . وأنا أهيب بكم جميعاً أن تغنوا معي أنشودة الله ^(١) . »

. Epictète, *Entretiens* (Extraits, éd. Guyau p. 79) (١)

الفصل الثالث

رواقية مرقس أوريلIOS

١ — حياة مرقس أوريلIOS :

ولد في رومة عام ١٢١ ب. م. ومات أبوه وهو صبي ، فكفلته أمه وقام على تربيته خيرة الأساتذة . ولقد أثنى مرقس أوريلIOS 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 أوريلIOS من أمراء الرومان . ولما مات « أنطونينوس » عام ١٦١ أصبح مرقس أوريلIOS أمبراطوراً على البلاد الرومانية ، وله من العمر أربعون سنة . وكانت أيام حكم الأمبراطور مرقس أوريلIOS 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 البرابرة 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 يجب الحرب ولكنه اضطر إلى خوض غمارها . نراه في كتاب « الخواطر » يخلو إلى ضميره ويحاسب نفسه ، فيبدو له 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 يقتنصها 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 صاحبة : ولئن كانت الرواقية منذ عهد تيميريوس حتى أوائل عهد الأنطونين قد جرت على أنصارها ألوانا من الأذى والشبهات ، إلا أنها انتهت بأن اقتحمت أبواب القصر الأمبراطوري شيئاً فشيئاً : قبلها الناس بادية

Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 10. (١)

Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde Antique*. (٢)

(٣) عنوانها باليونانية (τὰ εἰς ἑαυτὸν) وترجمتها الصحيحة « إلى نفسي »

أي « مذكرات شخصية » .

الأمر كما يقبلون حلية يتحلون 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 وسعاً في
لزوم جانب الحكمة في تفكيره وتصرفاته . وكان يسلم وجهه لإرادة الله .
فلم يقل ما يخالف الحق ولم يفعل ما ينافي العدل والساد .

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 المسلمة . ومن أجل ذلك نجده قد اطرح شرطاً كبيراً من تفاصيل
المذهب الرواق : أغفل منه دراسة المنطق والطبيعيات الرواقية ، بل وشكر
الله إذ أعانه على ذلك الخير^(١) . ولعل في ذلك الموقف عوضاً ومغناً : 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 ، وكلها 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 مازعمه الرواقيون
من إمكان المعرفة اليقينية ، بل مال إلى تأييد اعتراض المعارضين على الرواقية
القديمة في قولهم بأن الحكيم الذى له المعرفة اليقينية غير موجود . قال
مرقس أوريليوس : « كأنما ألقى 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 عقلى 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 فاغزة 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 تحدثه نفسه أن يزهو وأن يتكبر ويصخب ؟ » (١)

٦ — الاعتقاد بالكوزموس :

ومع ذلك فرقس أوريليوس لم ينته إلى القول بمذهب 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 ، وكأما قد ربطت برباط مقدس وثيق . ويمكن أن نقول أن لاشيء هو غريب عن الأشياء الأخرى : لأن جميعها قد رتبت معاً ، وهي تتعاون على تحقيق مافى العالم الواحد من حسن نظام . ذلك أن العالم المؤلف من جميع الأشياء واحد ، والله المنبث في كل مكان ، والمسيطر 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) وفيما يخالج نفسى
اضطراب ؟ إن التناثر سيصيبني إذن مهما فعلت ! — وعلى الفرض
الثاني أقدم إجلالي ، واقفا ثابتا لا أترعزع ، متوكلا على من بيده
تصريف الأمور »^(٣)

٨ - تدين مرقس أوريليوس :

يلجأ الإمبراطور الفيلسوف إلى البراهين الرواقية لإثبات وجود الله .
ولكن سرعان ما يبدو أن استمساكه بالدين المقرر لم يكن قائما على حجج
فلسفية ، ويتجلى في بحمه لهذه المسألة شيء من الحماسة وحرارة العقيدة ،
قال : « إذا صح أن الآلهة لاتهم بشيء ولا تفكر في شيء — ومثل هذا

Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 3. (١)

Pensées, VI, 10. (٢) cf. Homère, *Iliade*, VII, 99. (٣)

الاعتقاد زيف وضلال — فلنترك إذن الضحايا والصلوات والنذور والشعائر الأخرى التي تتمثل بها في أذهاننا حضور الآلهة وقربها من حياتنا» (١) وزى مرقس أوريليوس يغادر الفلسفة ويقيم معتقداته على تجربته الخاصة فيقول: « إلى الذين يسألون: أين رأيت الآلهة حتى تعتقد بوجودهم وتعبدهم 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 المطردة 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 « المعبد الداخلي » أي إلى نفسه. ومرقس 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، واضعاً نصب عينيه الكمال المثالي الذي 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؟ —

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, VI, 44.

(٢) cf. Vernon Arnold, *Roman Stoicism*, p. 138.

(٣) Marc-Aurèle, *Pensées*, X, 8.

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 السامة 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 المفارقات الرواقية المشهورة ، ولم يكلف نفسه مشقة الإدلاء بنظرية مفصلة عن الفضائل والذائل . وإنما الخير الأسمى عنده في الصبر ومثانة الأخلاق . قال : « كن مثل رأس الأرض في البحر : تتكسر عليه الأمواج من غير انقطاع وهو قائم ثابت حتى يفتر من حوله جيشان الماء . أفتقول : ما أتمس حالي إذ أصابني هذا الأمر ! بل قل بالعكس : ما أسمعني 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 يتحمله من غير ابتئاس » (٢)

ويدعو الأمبراطور الفيلسوف إلى طيبة القلب ، واستقامة الضمير .
ولنستمع إليه يقول : « لتبقى بسيطاً ، طيباً ، نقي السريرة ، جادا ، عدوا
للزهو والجاه ، صديقا للعدل والحكمة ، متدينا ، رقيقا ، إنسانيا ، مستمسكا
بأداء الواجب . ولتجاهد نفسك لكي تبقى كما أراذك الفلسفة أن تكون .
ولتسبح لله . ولتكن دائما في عون الناس : فالحياة قصيرة ، وثمره وجودك
على الأرض أن تصون نفسك مطهرة ، وأن تفعل ما يعود بالخير على
الجماعة » (١) .

ويمضى 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 بعد 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 يتخضع بظواهر الأمور لاتباع سبيل الفطرة التي يهديه العقل إليها . ولكنه يقع غالباً ضحية للأخطاء والأهام : فإذا رأيت مثلاً يجري وراء المجد والمال ، فذلك لأنه يظن المجد والمال خيراً ، ولأنه يتوهم أن الوصول إليهما شيء في مقدوره . ومن هنا إصرار مرقس أوريليوس والرواقين 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 ببداهتها ، وقدرتنا على الرضا والتوقف عن الحكم . وبهذا المعنى يقول مرقس أوريليوس : إن كل شيء إنما هو رأى من الآراء ، وفي مقدورنا أن نرى في الأشياء الرأى الذي نشاء ؛ ويقول أيضاً : « احترم ملكة الرأى : فكل شيء راجع إليها ، وهي كل شيء في الإنسان ! » (١)

فإذا قيل إن قدرة الإنسان محدودة ، وإن كثيراً من المصاعب 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 الإمبراطور الفيلسوف

يستطيع التأمل أن يلمح في ثنايا كتابه آثار الانقباض والعبوس . لقد تعلم مرقس أوريليوس من إبكتيتوس 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 يخيل إلينا أن نغمته 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 لحياته الفردية . ومن هنا اتخذ تفكيره غالب الأمر فكرة الموت مبدأ هادياً في الأخلاق . ولذلك كانت آخر رسالة للفيلسوف الإمبراطور شبيهة برسالة « الفيلسوف العبد » (إبكتيتوس) 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 والتمعن لا يجزع من الموت ، ولا يبتئس له ، ولا ينفّر منه ، ولا يزدريه ، بل ينتظره كما ينتظر فعلاً من الأفعال

الطبيعية»^(١). ويقول أيضاً: « ما أجل النفس التي تكون مستعدة إذا اقتضى الحال أن تفارق البدن لساعتها لكي تفتى أو تتناثر أو تبقى بعد البدن ! ولكن ليكن ذلك الاستعداد ثمرةً لاعتقاد ، واقتناع ، لا مجرد الرغبة في المعارضة ومخالفة المؤلف ، كما يشاهد عند المسيحيين . وليكن استعداداً متعللاً ، 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 فماذا عسى أن تكون سيرتك ؟ أن تمجد الآلهة وتحمدهم ، وأن تصنع الخير والمعروف ، وأن تتحمل وتزهد ، وأن تذكر أن جميع ما يقع في حدود الجسم والحياة ليس ملكاً لك ، ولا هو في مقدور إنسان»^(٣).

١٤ — الجامعة الإنسانية :

ولا يغيب 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)

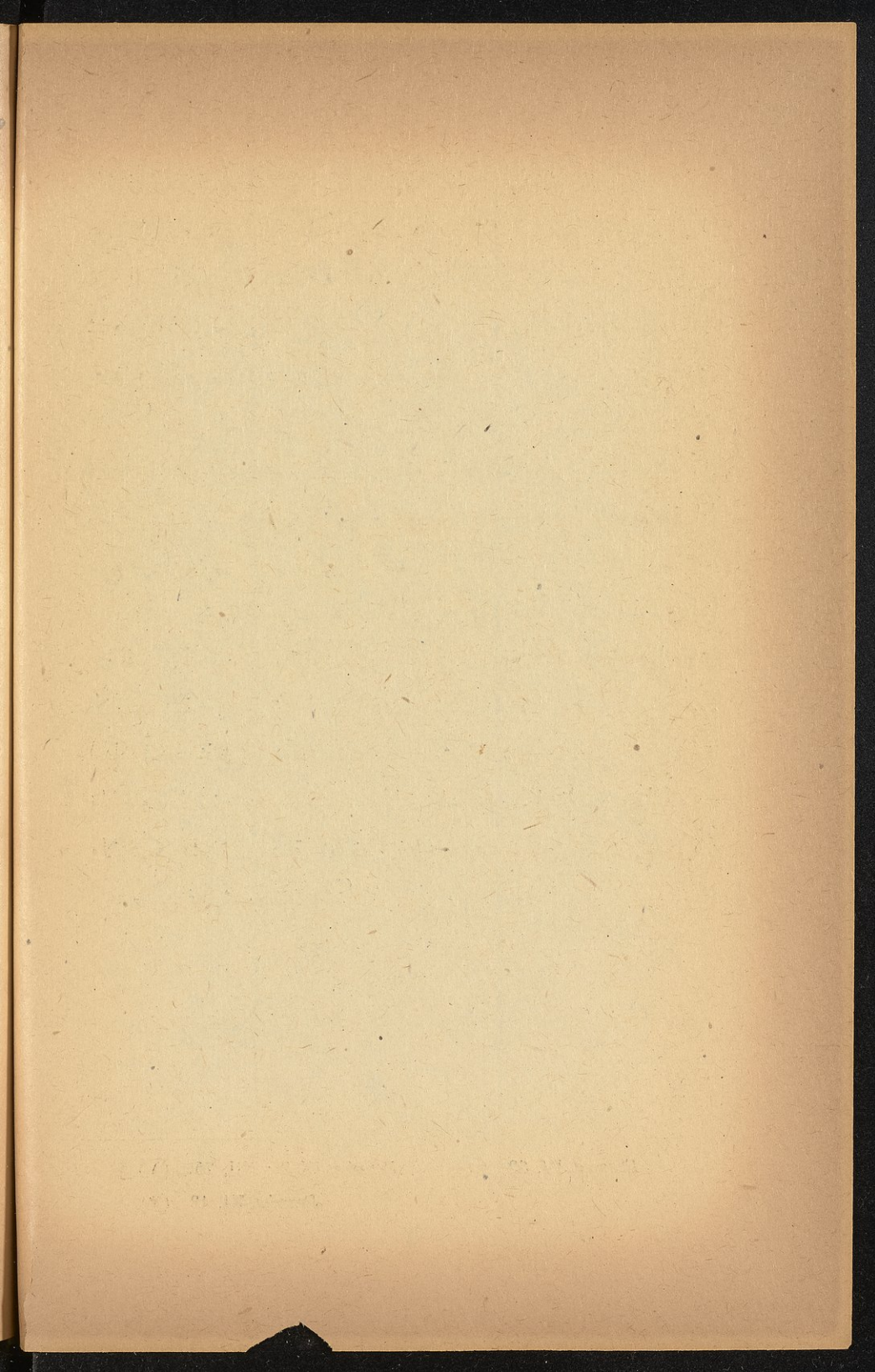
ولا يفسى مرقس أوريليوس أن يلفت النظر إلى رابطة القربى التي تصل بين كل فرد من أفراد الناس وبين الجنس البشرى عامة . وليس يعدل هذه القرابة ، في نظره ، قرابة الدم ولا قرابة المولد : لأنها قرابة قائمة على شرف الانتساب إلى عقل واحد^(١) . وإذن فواجب التعاون وحسن المعاملة يقتضى الوئام والاتحاد . ولربما امتاز الإنسان بأنه قد يجب حتى من اعتدى عليه^(٢) . على أن الناس إذا كانوا يأتون الشر ويسميئون 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)



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 لُهجتها ومضمونها قريبة الشبه برسائل « سنكا » ، ومقالات « إبكتيتوس »^(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 يرمى 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 ، *Dissertations* ،

(٢) قارن *Revue des Deux-Mondes* ، Mars 1845 ، Syssset ،

(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 « إبكتيتوس » ينظر إلى مهمته الأخلاقية نظرة عالية . فكان يعد نفسه جندياً كما كان بولس الرسول يدعو نفسه « من جنود المسيح » . ثم إن « إبكتيتوس » و « بولس » كانا كلاهما ينشدان 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 « إبكتيتوس » بصورة « الرسول » ، الذي بعثه الله على الأرض^(٣) : فكلاهما قد أعرض عن الخيرات الخارجية ، وانخلع عن كل هوى . وكما تغني الرواقيون بفضائل حكميمهم 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) قارن : « رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلي » . الاصحاح الرابع . آية

١٣ و « إبكتيتوس » 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 وسموية . 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 الروحية . 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 كورنثوس » . الأصحاح الثالث . آية ١٧

(٢) « إنجيل يوحنا » . الأصحاح الثامن . آية ٣٤ .

(٣) « رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس » . الأصحاح الخامس عشر . آية ٤٤ .

ملاءمة للعقل»^(١). ورسائل «بولس» كقالات «إبيكتيتوس» تفيض
بالتعنى في حمد الله والتسبيح له. و«بولس» يرى مثل «كليانثوس» أنه
ينبغي علينا أن نشكر الله لئفال رضاه، وأن نمجده بأن نحيا حياة نقيّة
بريئة من العيوب^(٢).

ولقد ناز 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 «سنكا» لأول عهده
بالكتابة إذ نراه يقول: «شيئان بضحباننا أيما 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 كورنثوس». الأصحاح الرابع

عشر. آية ١٥. (٣) Sénèque, *Dialogues*, XII, 8, 3.

على أنه إذا كان بين « الحكيم » الرواق و « القديس » المسيحي
بعض وجوه الشبه التي ذكرناها إلا أن بين المثل الأعلى الرواق والمسيحي
فرقا عميقا : فالرواقيون يرون أن الفضيلة نعلمها بالعقل وحده ، وأنها عبارة
عن مجارة الفطرة الطبيعية التي هي في صميمها إلهية طيبة . والفضيلة عندهم
مستكفية بنفسها وليست بحاجة إلى شيء آخر . أما المسيحي فيرى أن
الفضيلة شأن من شؤون الإيمان والعاطفة قبل أن تكون شأنًا 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 يؤتية من يشاء . والحكيم الرواق لا يلتبس شيئا وراء
هذا العالم وهذه الحياة الدنيا . أما القديس المسيحي 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 النحوى ؛ وثانياً عن طريق نقل كتب أطباء اليونان ، وخصوصاً كتب جالينوس وفرقة الروحانيين ؛ وثالثاً بواسطة كتب مختلفة رواقية في نزعها ، 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 ليرت 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 والمناقشات بينهم
وبين المسيحيين من جهة ، وبينهم وبين الروم والصابئين وأهل الملل
الأخرى من جهة ثانية (٢) .

وربما وجدنا كثيراً من الآراء الرواقية متمزجة بأفكار أفلاطونية
جديدة عند كثيرين من فلاسفة الإسلام كالهندي والفارابي وابن سينا
والغزالي . ولكن ربما كان أظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواق في نظريات
علم الكلام (٣) ، وخاصة عند كثيرين من شيوخ المعتزلة كالنظام وتلميذه
الجاحظ وهشام بن الحكم ، وإن كنا نجد هنا وهناك آراء قريبة من
الآراء الرواقية عند بعض الأشعرية كالباقلاني والجويني .

٢ — مشاهات عامة بين الرواقيين والإسلاميين :

أول ما نلاحظ على المتكلمين أنهم — كالرواقيين — في الغالب من
أنصار المذهب الحسبي 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 فوتانه وشركائه بالجزائر سنة ١٧٩٨ .
(٢) سانتلانا : « تاريخ المذاهب الفلسفية » ج ١ ص ٣٢٠ — ٣٢١ (مخطوط
محفوظ بمكتبة الجامعة المصرية)

(٣) Horovitz, *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 . وأكثير 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 الخارجى — 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 فى الخارج ، وإنما وجوده فى الذهن^(٤) . وأكثير المتكلمين يمكن ينضووا تحت علم المدرسة الرواقية : فهم يرون أن المعقولات والكليات إنما هي أسماء أو ألفاظ أنشئت قصد التخاطب والتفاهم بين أفراد البشر وليس لها حقيقة خارجية ؛ وهذا يوافق مذهب الرواقيين فى هذه المسألة ، على نحو ما ذكر « ستوبايوس » روايةً عن زينون^(٥) .

(١) راجع الإيجى : « المواقف » . طبع سنة ١٣٥٧ ص ٥٢ وما بعدها .

(٢) أنظر هنا المنطق الرواقى ص ٩٠ ، ٩١ .

(٣) إقرأ هنا الطبيعيات الرواقية ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٤) أنظر الفخر الرازى : « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » طبع سنة

١٣٢٣ ص 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 الذى 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 نجدها عند الفيلسوف « فيلون » عند شرحه
لنظريته فى « الكلمة » ، ثم نجدها بعد ذلك عند آباء الكنيسة (٢) .

والتكلمون — كالرواقيين — كانوا يعمنون 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 »
(سنجاتا نيزيس) 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 المنطق 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 « أوجرافي » *υπογραφή*
هو الأصل في اللفظ العربي « للرسم » .

وللرواقيين كما رأينا نظرية مبسطة في « الدلالات » خلا منها المنطق
الأرسطاطاليسي^(٣) . والأسلاميون هم أيضاً قد عنوا بنظرية الدليل
هذه^(٤) . ونحن نقرأ في هذه المسألة تحريات 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 الإشارات 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 ص ١١ . قارن P. Kraus, *Revue 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 ص ١٠٨ — ١١٠ .

(٤) يلاحظ أن بعض كتب المنطق العربية تبدأ الكلام في « الدلالات » . ولعل
هذا الاتجاه عند منطقة الإسلام من آثار الفلسفة الرواقية (قارن القزويني الكاتبي :
« متن الشمسية » ص ٣ ؛ والغزالي : « محك النظر » ص ٩ ؛ وابن سينا :
« الاشارات » ص ٤ ؛ والتفازاني : « 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 الدليل 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 الحجية ^(١) . وكتب الجاحظ في هذا المعنى عينه : « فشارك كل حيوان — سوى الإنسان — جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال ، وسماوا ذلك بيانا ، واجتمع للإنسان بأن كان دليلاً مستدلاً ، ثم جعل للمستدل سبب يدل على وجوه استدلاله ووجوه ما أنتج له الاستدلال ؛ وسماوا 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 السمن وحسن النضرة عن حسن الحال . . . فموضوع الجسم ونصبتة دليل على ما فيه : فالجماد الأبرك الأخرس من هذا الوجه قد

(١) راجع الباقلاني : « التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة . . . » مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس رقم ٦٠٩٠ ص ٦ (١) .

شارك في البيان الإنسان الحي 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 الرواق. والمثل الذي يذكره ابن سينا هو نفسه مثل رواق: «هذه المرأة ذات لبن: فهي إذن قد ولدت» (٢)

٤ — الطبيعة :

فإذا نظرنا إلى «مادية» الرواقين 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 «شئ» ومعنى ذلك عندها أنه جسم (٤) . ويذكر الأشعري 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 الخياط : «كتاب الانتصار» طبع نيرج ، القاهرة ١٩٢٥ ص ١٠٧ و ١٤٤ وغيرهما من المواضع . (٤) راجع الأشعري : «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» طبع ريت القسطنطينية ١٩٣٠ ج ٢ ص ٥١٨ . (٥) الأشعري : «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 متللاً كالسبيكة الصافية من الفضة ، وكالؤلؤة 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 يقول — 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. I, 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 صبغتها 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 قليل 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 سبئين : « وبالجملة الأشعرية يعتقدون في الأرواح أنها جسوم 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 والنزاهة كفروا القائل لذلك وقالوا إن هذا هو إلهه »^(٥) . وابن سبئين نفسه ينقد إمام الحرمين الجويني

(١) الأشعري : « مقالات الإسلاميين » ج ٢ ص ٣٣٣ — ٣٣٤ .

(٢) انظر ابن قيم : « كتاب الروح » حيدرآباد طبعة ثانية ١٣٢٤ ص ٢٨٤ . يعرف الروح بأنها « جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويجرى فيها جريان الماء في الورد والزيت في الزيتون والتار في الحطب » .

(٣) الغزالي : « المصنوع الصغير » — القاهرة سنة ١٣٠٣ .

(٤) يذكر الجلال الدواني في شرحه على « العقائد العنصرية » أن الأشاعرة « جوزوا رؤية كل موجود من الأعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الأصوات والطعوم والروائح (طبع الحشاش سنة ١٣٢٢ 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 يمتدح 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 وأكثراً 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 (κραισις δι' όλων) 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 المتوهم 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 متكلمى 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 (نقلا عن مسنيون) .
(٣) الأشعرى : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٢٧ — المداخلة ونقدها انظر أيضاً « المواقف » للإيجى ص ٤٤٨ طبع القسطنطينية « المقصد الرابع — الجواهر يمنع عليها التداخل » ، قارن هذا بما يقوله الروافض 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 أجزأئهما ويصبح حين أحدهما هو حين الآخر^(١) ، وإذن فالسكان 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 . ويترب 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 قرب الأخلاق الرواقية إلى نفوس المسلمين قول شيوخها بوجود الإذعان للقضاء والقدر ، وهى تلك العقيدة التى ثبتت جذورها فى العالم الإسلامى فى اليهود المتأخرة ومازال يحسبها كتاب الغرب من أسباب

(١) Bréhier, *La théorie des Incorporiels*, 2e éd. 1928, p. 42-44.

(٢) حاشية السالكوتى على « شرح الدوائى للعقائد العضية » .

(٣) Plutarque, *De comm. not.* 41 (Arnim, II, 165, 39).

(٤) Bréhier, *Théorie des Incorporiels*, p. 57-6.

المحطات المسلمين ، ونحن نراها عقيدة رواقية في صميمها : فقد كان الرواقيون يقولون بأن القدر (ايمارميني) هو العلة المطلقة للأشياء جميعاً : فلن ينفذ التمرد عليه أو محاولة الخلاص من حكمه الذي لا مرد له . وخير للإنسان أن يقبل جميع ما يأتي به القدر مع اعتقاد أن ذلك داخل في النظام الكلي^(١) . ولقد نقل المسلمون عن الرواقيين أقوالاً كثيرة في هذا الصدد وافقت هوى من نفوسهم ؛ وحسبنا أن نشير هنا إلى ما ذكره الشهرستاني عن الرواقيين قال : « لن نجد في الناس إلا رجلين ، أما مؤخراً في نفسه قدمه حظه ، أو مقدماً في نفسه أخره دهره ، فإرض بما أنت فيه اختياراً وإلا رضيت إضطراراً »^(٢) . وهذه الفكرة قريبة جداً من أبيات كليانثس التي يذكرها ابيكتيتوس في آخر كتابه « المختصر » (الفصل الثالث والخمسون) والتي 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 في مسألتى الجبر والاختيار : فقد افترق فيهما الإسلاميون افتراق الرواقيين ، فظهرت بين المتكلمين فرقة « القدرية » التي قالت بأن للإنسان قدرة واستطاعة على أفعاله أي أن الإنسان حر الإرادة . ولكن

(١) Marc-Aurèle, *Pensées*, V, 20.

(٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ج ٢ طبع Cureton ص ٣١١ .

(٣) قارن : Sénèque, *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 أعني أن
للإنسان قدرة غير مؤثرة مع شمول قدرة الله ، أي 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 الرواقين من ذهب إلى أن الله
يجب أن لا يعد 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 للباري » (٤)

ويروى الشهرستاني عن النظام أيضاً أنه قال « إن كل ما جاوز محل
القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة ، أي أن الله تعالى طبع
الحجر طبعاً وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد
الحجر إلى مكانه طبعاً » (٥) . وهذا التعبير يذكرنا المثل الذي كان يضربه

(١) نجر الدين الرازي : « المحصل » ص ١٤٠ بع .

(٢) راجع : الرازي : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » . 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 كليمانثس « 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 والقيح ، 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 تن كرنا 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 الفطرى الطبيعى لا بالعدل الوضعى^(٢) .

وربما كان من فضل الرواقين أنهم صرحوا بالتدبير والعناية الإلهية في عصر طغى فيه التشكك على العقول . كتب « كروسموس » عن التدبير الإلهى كتابا^(٣) كما كتب عنه « سنكا »^(٤) . ولقد بسط الرواقيون بسطاً وافياً براهين العلة الغائية والنظام فى العالم ، للدلالة على وجود الصانع المدبر^(٥) ؛ قال مرقس أوريلوس : « إنما تحدث الأمور بمقتضى نزوع وميل أبدي من العناية التي قررت فى برهة البداية أن تخلق النظام الذى عليه الكون بعد أن تصورت الأسباب وحددت القوى سواء قوى المخلوقات نفسها أو قوى تغيراتها أو تعاقبها »^(٦) . وإذن تخلق النظام فى الإنسان ، وترتب روابط المودة بين المخلوقات العاقلة ، هو الصلة الغائية للكون .

وللإسلاميين عناية خاصة بهذا الموضوع ومذهبهم فيه هو مذهب الرواقين . ينسب إلى الجاحظ كتاب فى العناية يسمى كتاب « الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير » ، قال فيه « وقد كانت من القدماء طائفة

(١) راجع الإيجى : « المواقف » طبع سنة ١٣٥٧ ص ٢٢٣ 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 وإتمام 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 حكيماً 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 المعجز لا يستطيع أن يأتي بمثل هذه الخلائق العجيبة الجميلة ، والجاهل لا يهتدى لما فيها من الصواب والحكمة ، والشريد لا يتطول بخلقها وإنشائها . 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 لخص الأيحي 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 لئلا تهدم به دور معدودة ولا يتألم به سائح في البحر أو في البر» (١)

من أجل هذا قالت المعتزلة العبارة الاسلامية 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 معنوى » رأيه في أن كل اضطراب هو انسجام ولكن غير مفهوم ؛ وأن كل شر جزئى إنما هو خير كلى (٣) .

أما رأى الرواقيين 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) الأبيحى : « المواقف » (المتن) طب مرسنة ١٣٥٧ ص ٣٢٣ (خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس) .

(٢) الفارابي : « المدينة الفاضلة » طبعة 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 أكلولا ولا متهتكا ، 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 العلم 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 الوقيعة في الناس : فإن أراد تهذيبهم هذبهم بنصائح غير مؤلمة ، وإن خالطهم ببذنه وخالفهم بخلقه بالسر فله ذلك ، ويعود لسانه قول الخير والصدق ، ويمين الإخوان بما يفضل منه — فمن فعل ذلك فهو حكيم بهرج مثله كمثل نحاس مطلي بالذهب فإذا فارقتة نفسه بقيت في حسرة وبلاء» (١)

(١) راجع : « رسالة لزينون » (صورة فوتوغرافية لمخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٥٣) ؛ وفي كتاب البيهقي : « تاريخ حكماء الاسلام » (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 بأداب الأخيار قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولاً ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور والقدر والحياة 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 التعبير 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 لهجويرى — قدم راسخ في « علم المعاملات » ؛ سأله أعرابي عن الصبر فقال : « الصبر على نوعين : صبر على المسكاره ، 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 إخوان وجيران

(٣) لهجويرى : « كشف المحجوب » ترجمة نيكلسون (Nickolson) ص ٨٦ .

ولاشك أن عادة تفقد الإنسان عيوب نفسه عادة ترجع إلى الأخلاقيين
الرواقيين وأنصار الأفلاطونية الجديدة . والكندى « فيلسوف العرب »
من جرأوا 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 الفيلسيوف
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 پ . 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 « برهيه » ، 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 « هلابير دو لـفـردان » (Hildebert de Lavardin) قد تابعت « سنسكا » و « شيشرون » في تعريفهما للفضائل والرذائل . ثم إن أثر سنسكا 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 ب حياة
المسيحيين على ذلك النحو، فالمسيحية والرواقية قد بقيتا على اتصال دون أن
يكون بينهما عدواة . لكن الرواقية الجديدة أرادت أن توفق بين المذهب
الرواق والحياة المسيحية ، فلم يخل الأمر من معارضة واحتجاج من
« كاثان » المصلح المسيحي الذي نراه ينهض متبرئاً من تهمة الرواقية التي
رماه بها خصومه ، على نحو ما نجد في كتابه المسمى « النظام المسيحي »^(١)
وفيه يؤيد النظرية المسيحية ويستنكر نظريات الرواق : يستنكر الخلط بين
نظرية القدر المسيحية ونظرية القضاء عند الرواقين ، وبين الفرق العظيم
بين المسيحي الذي يحمل الصليب ، وبين الحكيم الرواق الذي يبدو « وقد
أوتى من الغفلة وجمود الإحساس حظاً كبيراً »^(٢) . واشتد التعارض بين
الرواقية والمسيحية بعد ذلك اشتداداً جعل « بسكال » يرى في رواقي
زمانه خصوماً للدين لا يقولون 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 أوريلبيوس ، 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 وأصابت قسطاً من النجاح عظيماً : 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 ميلاً ونزعة من أن تكون مذهباً صريحاً : 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 وهومها . 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 تحلص 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 « چوست ليمس » :

لكن في أواخر القرن السادس عشر ظهر عالم بلجيكي اسمه « چوست ليمس » (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 « چوست ليمس » 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 » لإيكتيتوس 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*, I, p. 768. (٢)

Du Vair, *La philosophie Morale des Stoiques*. (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 وأتجار الكنيسة وفساد العدالة .

وهذه الرواقية الناشئة من الرغبة في الهداية والإرشاد تختلف كل الاختلاف عن النزعات الطبيعية المشتقة من الرواقية الأولى والتي كانت تتجلى عند أحرار الفكر أمثال البادويين 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 الاتصال بالروحانية الأفلاطونية^(٤) . ومما هو خليق بالملاحظة أن كتاب دوثير في « الثبات » يختم بهذه العبارة : « لا بد من الكلام 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 Néostoicisme" 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 تفويمها 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 ينبغى 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 المترفع 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 وذرائله 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 . ولعل من الخصائص التي ميزت تلك الرواقية ميل المفكرين إلى كتاب اللاتين وتفضيلهم على كتاب اليونان . وكان من حظ المذهب الرواقي حينئذ أن سارت على مبادئه صفوة الأوساط المهذبة الراقية . وأخذ الرواقيون يؤلفون في كل بلد جماعة أو حزباً أخلاقياً ومع ذلك كان للحزب الرواقي في كل بلد خصائصه القومية .

٢ - في فرنسا :

ففي فرنسا أصبحت الرواقية ، في عهد « بلزك » و « كرنى » و « ديكارت » ، « مدرسة النفوس الكبيرة » كما قال بعض الكتاب . وتشتهر رائحة تلك الرواقية الفرنسية في رسائل « بلزك » إلى مراسليه الأجانب ، وفي رسائل « ديكارت » إلى الأميرة « اليزابث » . غير أنه قد يلاحظ أن للفضيلة الرواقية في فرنسا طابعاً خطايا متوتراً مصطنعاً ، 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 الغوغاء وطلب الاستشهاد من أجل رأى . كان « چان دى وت » يصرح بأنه « لافرق بين أن يوضع الإنسان فى الكفن كاملا سليما وبين أن يوضع فيه مقطعا إرباً إرباً » . 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, *Benolt de Spinoza*, Paris 1902, p. 225.

الفصل الرابع

الرواقية وديكارت^(١)

١ - ديكارت يفكر في المذهب الرواق :

يصب الباحث في مؤلفات ديكارت ما ينهض دليلاً على اطلاع أبي الفلسفة الحديثة على فلسفة الرواقين ومعرفة لرجالهم معرفة دارس مفكر لا معرفة ناقل محصل . فالفيلسوف الفرنسي يذكر اسم « زينون » واسم « سنسكا » في بعض رسائله ، ثم هو يكتب رسائله الأخيرة إلى الأميرة « الزابث » فيعرض تصريحاً لنظرية سنسكا في الخير الأسمى^(٢) ، ويناقشها مناقشة تدل على أنه وقف على ما قرره الفيلسوف الروماني وأنه أمعن 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 « لابرتونيير » 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.

وتصرفاتنا^(١). ولكن «زبنون» في نظر ديكارت — قد أسرف في اعتباره جميع الرذائل متساوية بلا تفریق ، حتى ليعسر أن يكون زبنون أتباع إلا من ذوى المزاج العابس ، أو ذوى الأرواح المجردة عن الأبدان^(٢). والرواقيون يخطرون ببال ديكارت حين يتحدث في كتابه «مقال في المنهج» عن «أهل الأوثان الأقدمين» ، وحين يمتدح حسن سيرتهم وجميل خصالهم . ولعله يعني 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 المشتملة على كل معرفة مستقبلية . وهذا يفسر لنا لم يوفق الشعراء أغلب الأمر في عرض الأفكار في حين أن الفلاسفة قد ينجحون : 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 بالكنز 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 السحيقة ، فأدرت 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 .

ونظرية المعاني الفطرية على نحو ما نجدتها في « الخطرات الخاصة » لم يستقرها ديكارت — كما ذهب البعض (٣) — من الأفلاطونيين الذين عاشوا

(١) Descartss, *Cogitaitones 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, done je suis "*, 1920.

في عصر النهضة أمثال « جيوردانو برونو » و « كيبانلا » ، بل إنها — كما قال الأستاذ « جلسون » — نظرية قد وردت على لسان ديكارت حاملة طابع أصلها الرواقى^(١) . أضف إلى هذا أن تلك النظرية كانت ذائعة 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 دوييرول » مؤسس الأراتوار ، وتلميذه « جيبيف » ، وهما من أوائل رجال الدين الذين اعتمقوا هذه النظرية^(٣) .

٣ — العقل الصريح :

وأول مؤلفات ديكارت رسالة في «دراسة العقل الصريح» *«Studium bonae mentis»* ؛ وهى تحتوى — فيما يقول « باييه » — على «اعتبارات عن رغبتنا فى المعرفة وعن العلوم ، وعن استعداد النفس للتعلم ، وعن المنهج الذى ينبغى مراعاته لاكتساب الحكمة ، أعنى لاكتساب 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, *Etudes 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 الذي لم تستطع الأخطاء الموروثة أن تطمس فيه نور الحق ، وهو الذي يقترح السبيل القويم في إقدام ، ملقيا عن عاتقه حمل التحصيل الخداع والعلم المبهرج . فالعقل الصريح إذن هو العقل الذي نستولى به على ما عندنا من مبادئ فطرية ، وهو الذي يعيننا على أن نستخلص منها نتائجها . وهو بالجملة العقل الذي يدخلنا في نطاق الطبيعة وينظمنا في سلوكها (١) . ولا شك أن هذه النظرية رواقية في معناها (٢) .

على أن « العقل الصريح » تعبير مشهور استعمله الرواقيون القدماء ، واستعمله سنكا في أغلب الأحيان ، كما استعمله الرواقيون في عصر النهضة ، ولا سيما « چوست ليمس » عند الكلام على نظرية المعاني الفطرية (٣) . وإذا كان ديكرت يصرح بأن فينا بذور العلم كالنار في الحجر الصون ، وأن الفلاسفة يتعهدونها يقده العقول والأذهان (٤) . فإن « چوست ليمس » الرواق قد قال من قبل بأن « في نفوسنا شررا وبارقات ، وبذورا وتزوعا إلى الفضيلة . . . » (٥)

٤ — التآثر بالرواقية في مواضع أخرى :

وإننا لنكاد نلمس أثر الرواقيين قويا في كتاب « الخطرات الخاصة » :

(١) Pierre Mesnard, *Essai sur la Morale de Descartes*, 1936, p. 7.

(٢) انظر هنا نظرية المعرفة الرواقية ص 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 بمباراة 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 أيضاً ذكرُ لسألة الانفعالات النفسية ، وفيه أخيراً نظرةٌ شديدة الأرسقراطية عن الحكيم . وكل هذا لا يدع سبيلاً للشك في الأصل الرواق لهذه الآراء^(٢) .

وإذا كان ديكارت قد قرأ مؤلفات « جوست ليمس » فلا بد أيضاً أن يكون قد قرأ مؤلفات « دوثير » الذي يلمس أثره لا من حيث الآراء فحسب بل من حيث الأسلوب الكتابي أيضاً . فكتاب « دراسة العقل الصريح » إنما هو محاوراة يتفلسف فيها ديكارت لصاحب له ، كما هو الشأن في كتاب « دوثير » في « الثبات وفي التأسى عن المصائب العامة » الذي ذكرناه . ثم إن ديكارت يطلق إسم « موزايوس » (Musaeus) على ذلك الصاحب كما هو الحال في 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 sst in (١) rebus activa vis, amor, charitas, harmonia».

P. Mesnard, *ibid.*, p. 9-10 (٣) Pierre Mesnard, *ibid.* p. 8. (٢)

(٤) يذكر الأستاذ « جلسون » تسعة أشياء استعارها ديكارت في كتابه « المقال في المنهج » من كتاب « جوست ليمس » المسمى « المرشد إلى الفلسفة الرواقية » . وأغلب هذه الآراء استعارها ديكارت بنصها .

(Descartes, *Discours de la Méthode*, texte avec un commentaire de Gilson, p. 130, 131, 248 — 254, 261, etc).

ما نراه في وضوح حقا ، وأن نسكر ما يتضح بطلانه . وينبغي في الأشياء التي يرتاب في أمرها أن نحكم عقولنا حتى نجد سبباً ما يدعوننا إلى اليقين^(١) .

• — « البحث عن الحقيقة » و « قواعد لهداية العقل » :

والذي يسترعى الانتباه أولاً في كتابي ديكارتي «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 المستعمارة أو المعلومات المحفوعة ، 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 يذكران « بذور الحقائق الأولى الفطرية » ، ولكن فكرة « بذور العلم » أضحّت فكرة « النور الفطري » عند ديكارتي^(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 النقود 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 أى اعتقاد باطل ، والرجل الذي يملك عقله كله صافيا نقيًا كما تلقاه من الطبيعة »^(٢) .

٦ — الحكمة الرواقية والحكمة الديكارتية :

وديكرت يزرع هو أيضاً كالرواقين إلى فكرة عن الحكمة تلتقى 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 ذائعة في عهد ديكرت : إذ تضاءلت حينئذ نظرة « المدرسين » إلى الحكمة الفلسفية ، وقد كانت عبارة عن معرفة الكون معرفة تأليفية بواسطة العلل 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 منطق 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 ، وقدا 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)

ديكارتوس : 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 والمدرجات الذهنية واضحة لا غموض فيها فلا محيص للإنسان من التصديق بها^(٤) . وهذا التصديق الذي يكاد يكون اضطرارياً لم يمنع ديكارت من التصريح بأننا مع ذلك نختارون 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 . فكما أن 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) Descartes, *Méditations*, III. (٤) cf. Brochard, *Etudes*, p. 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*. (٦)

وظاهر أن هذه النظرية قريبة من رأى الرواقيين الذين ذهبوا — كما رأينا فيما تقدم — إلى أن الحكيم متى عرف الحق لم يكن له بد من الاعتقاد به ، ومتى تبين سبيل الخير فلا مناص من أن يسلكه^(١) : لأن الخطأ والرذيلة 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 آدم 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 ديكرت 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 استمئالنا 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 تديراً يقتضي 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 ينال 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 يمسر 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 يسعنا 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 لما يحصل ينبغي أن لا يحول بيننا وبين أن نؤمن بحرية إرادتنا : لأننا نشعر بها في نفوسنا ويشهد لها 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 اللذم ، 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

(١) J. Laporte, "La liberté selon (٢) Descartes, *Priucipes*, I, 41.

Descartes", dans *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1937, P. 159.

(٣) Descartes, *Oeuvres* (éd. A. - T., t. IV, 332 — 333).

(٤) Hamelin, *Système de Descartes*, p. 307.

« القَدَر » وبين حرية الاختيار . قال كروسيوس إن أفعال الناس وإن تكن واقعة تحت حكم « القدر » إلا أنها حاصلة عن إراداتهم 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 نتساءل 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 الضلالة والبعد عن التصديق بحيث لن 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 « اليزابث » 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 الرواق من القاعدة الديكارتية المشهورة التي أخذ الفيلسوف فيها على عاتقه « أن يسمى للتغلب على هوى النفس قبل التغلب على الحظ ، وأن يبذل جهده في تغيير رغباته بدلا من تغيير نظام العالم ، وأن يروض نفسه على أن يعتقد أن آراء الإنسان وأفكاره هي كل ما يملك في هذه الدنيا »^(٢) . ولا شك أن هذه القاعدة « المؤقتة » قد اتخذت في ذهن ديكارت صورة « نهائية » حاسمة : فهو يعبر عنها غير مرة في رسائله ، إذ يقول في إحداها : « إننا إذا دعونا الله فإنما ندعوه لاسكى بغير لنا شيئا من النظام الذي قررته عنايته منذ الأزل بل ابتغاء تحقيق ما أراد الله منذ الأزل أن يتم بدعواتنا »^(٣) . وقد يبدو في كلام ديكارت أثر من آثار فلسفة ابيكتيتوس حين يتعرض في بعض رسائله للكلام عن « الأشياء التي تتعلق بقدرتنا واختيارنا ، كالفضيلة والحكمة ، والأشياء التي لا تتعلق بنا كالجاء والثروة والصحة »^(٤) .

ولعل ديكارت أقرب ما يكون إلى الرواقيين حين يعرض لآراء العوام في « الحظ » واعتقاداتهم بحصول 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 في البهائم : إذ يرى أن كل مقدور إنفاذ بأسباب . فتي أتى الإنسان بالسبب وقع المقدور ، ومتى لم يأت بالسبب انتفى المقدور . وهكذا كما قدر الشيم والرى بالأكل والشرب ؛ ومن أسباب المقدور الدعاء (« الجواب الشافي » ص ١٠١) .

نفياً قاطعاً^(١). ثم يدعو الناس إلى الاعتقاد بأن هنالك عناية إلهية وتدبيراً 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 منعزلين 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 مفكرى القرن السابع عشر بأوروبا . ولقد بلغ من ذبوع فكرة هذا التأثر عند معاصريه أن أهمه الفيلسوف « ليبنتز » بأنه يعمل على بعث الرواقية وإشاعتها فى الأوساط العقلية . وما نظن أن ليبنتز قد بالغ فى حكمه هذا : فالواقع أننا إذا دققنا النظر أصبنا فى فلسفة سبينوزا إلهاما رواقياً بعيد الغور حقاً .

نلاحظ أن بين سبينوزا وأصحاب الرواق اتفاقاً فى المزاج العقلى ، وفى الميول الأخلاقية ، بل فى تأمل الحياة .

تبين سبينوزا أن الحياة العادية باطلة تافهة ، فأخذ يلتمس السعادة المطمئنة ، وعقد العزم على أن يفرغ للسمى إلى « الخير الأسمى » الذى يجده الإنسان فى حياة السر والباطن ، وأن يظل حراً فى اتباع الحق أينما دعاه . من أجل ذلك كان لابد من الاهتمام إلى معتقدات تثبت على كل نقد : وذلك عن طريق تحليل الذهن الإنسانى تحليلًا خالياً من الهوى ، وبخاصة تحليل الأهواء والانفعالات ، لى يتسنى السيطرة على كل عنصر من عناصر الطبيعة البشرية . نقرأ فى بداية كتاب « اصلاح الذهن » الدوائى

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 تستعمل 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 بشمرة 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 « سنسكا » لهجة خطابة وبلاغة ، وكان على مذهب « اپكتيتوس » مسحة زهد وتقشف ، وفي رواقية « مرقس أوريليوس » رنة حزن وحنان ، وفي رواقية « ديكارت » ترفع واستمزاز — فرواقية « سبينوزا » عقلية ذهنية قبل كل شيء^(٢) .
والحق أن « سبينوزا » قد كلف بالعقل أشد الكلف منذ صباه ،

pinoza, *De Emendatione Intellectus*, 1; 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 دلالةً على هذا . فلنستمع إليه يقول : « لا تقوم للحياة العاقلة قاعة من غير عقل ، ولن تكون الأشياء حسنة ما لم تكن تهياً 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 :

عرف « 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 أفعال 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« سبينوز » لا يفتر يتحدث عن العقل كما يتحدث عن فضيلة أخلاقية حقة . وبينما يرى « ديكارت » أن تعقل الإنسان وتفهمه لما يدور بنفسه هو نوع من « السماحة » النفسية ، يذهب سبينوزا إلى أن تعقل الإنسان وتفكره مطلقا 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 نسعى لفهمه ؛ والعقل عدتنا لذلك ، ومن شأن العقل أن ينزّه نفوسنا عن الحقد والكراهية ، ويخلصنا من دواعي الشفقة ، ويبرئنا من كل همّ 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 حقا 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 يهيئ 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 والجوهري 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 الاسكندرانية ، 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 مبدأً 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 صورهِ عند « جيوردانو برونو » — قد استرعت اهتمامه بتصويرها الطبيعية واحدة لا متناهية ، أى أن لها صفات الألوهية . وسبينوزا نفسه منذ بداية نظره الفكرى قد نفى الثنائىة ، 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 للأشياء ، بالضرورة عينها التى تجعله علة لذاته ، وأن جميع الأشياء التى هو علة لها منطوية 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 ، ويعبرون 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). (٢)

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 فحسب، إذ يجعلها مذهبه فيقضي بذلك على كل خطأ ووم، بل بمقدوره أن يبلغ في حال من الحرية 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 بعض الحوادث أو بعض الأفعال مستقلة عن الله تعذر علينا أن ندرك تلك الوحدة العقلية، ووحدة الموجود التي تؤلف بين قدرة الله وقوانين الطبيعة.

وسبينوزا لا يحجم عن استعمال لفظ «القدَر» 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).

(٢) H. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, 1934, I, p. 323

(٣) H. Wolfson, *The Philos. of Spinoza*, I, p. 421.

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 بحرية 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 السعي 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 ما في نظام الطبيعة من ضرورة ، ويجعلنا على أن لا نرغب إلا فيما هو ضروري في ذاته ، ويجعلنا نجد في معرفة الحقيقة ما كنا ننشد 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 الغائى الصريح الذى ألقاه الرواقيون عليها ، بل رأى أن ضرورة الطبيعة هي

Spinoza, *Lettres*, LXXV (trad. Appuhn : *Oeuvres de Spinoza*, (١) t. III, p. 353).

Spinoza, *Éthique*, IV app., XXXII ; V, prop. VI. (٢)

ضرورة هندسية لا تحفل بالملأمة 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 مبدأ خاصاً بالإنسان ، فيجمل 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
الأصيل الذي يبذله كل كائن ، مهما كان ، للأستمرار في وجوده ، ينطوي
على القانون الذي يفسر جميع أحواله . ويلاحظ أن الرواقيين هم الذين
أثبتوا أن الميل إلى صيانة النفس والسمي إلى الأشياء التي تصلح لذلك البقاء
هو القانون الأول للموجود الحي^(٣) . ومن الراجح جداً أن سبينوزا استعار
الأساس العام لقضية تلك من الرواقيين أو من التقاليد الرواقية . ولكن
الرواقيين 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 الرواقيين ، 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 العلل بعضها ببعض ارتباطا لا تنفصم عراه . ثم هو كالرواقيين 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 الرواقيين في أكثر من مسألة : فرفض مذهب العلة
الفائية في الطبيعة وفي أفعال 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 الحقة ، أعني 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 الذود 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 تترزع . وأول منابع اليقين أو أول معيار من معايير الحق إنما هو « التصور المحيظ » ، وهو التصور الذي ينشأ عن شيء حقيقي 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 «الكند» 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 »
(ἡ ψυχή) إلا أننا ينبغي أن لا يشتبهه 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 الأبيقورى 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 وتنفيتها ثم تعيدها إلى الوجود كرة ثانية ثم ثالثة وهكذا . وهذه
سلسلة من الدوران لا أول لها ولا نهاية . والله عند الرواقين هو أيضاً
« العقل الكلى » الذي يدبر الأمور جميعاً ثم هو « القدر » الذي يحكم
الأشياء ويربط العلل بالعلول على مقتضى تواميس ثابتة لا تتبدل ؛
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 والفق 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 المزعومة .

وللإنسان بالإجمال مهمة في الحياة إذا أدانها نال الفضيلة والسعادة معا . ومهمته أن يسير في حياته وفقاً للعقل ولنظام الطبيعة الخالد ، وبعبارة أخرى أن يكون سلوكه متسقاً في نفسه ملاًماً 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 قدما قال سقراط إن الفضيلة والعقل شيء واحد : فالفضيلة كالعقل بسيطة مطلقة . وما 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 ، ومن كان له رذيلة واحدة فله جميع الرذائل . وكل ما خالف الحكمة الكاملة فهو الجفون المطبق .

إذا تقررت ذلك فالناس — في نظر الرواقين — طائفتان متمايزتان : طائفة الحكماء الذين لهم جميع الكمالات وجميع السعادات . وطائفة 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 جميعاً في نظام واحد ، وينتمون إلى إله واحد ، ويؤلفون دولة واحدة ، حدودها الكون كله ، ورئيسها الله ، وقوانينها قوانين الطبيعة . وكلما استرشد الإنسان في حياته بهذه القوانين العقلية الطبيعية التي يقر بضرورتها ويعمل على استتبابها أصبح رجلاً حراً بكل معاني الحرية ، واستطاع 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 ويعفى 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 لسكى نفهم تلك الفلسفة على وجهها الصحيح ينبغي أن لا يغيب عن بالنا أن الرواقيين جاءوا إلى العالم اليونانى القديم في زمن قل فيه نفوذ أفلاطون وأرسطووركد فيه تيار نظريات المثل ونظريات الصورة . ولذلك ترى أصحاب المدرسة الرواقية يبدؤون 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 التى لها فعل والأشياء التى تقبل الانفعال . 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 المثالى ينهض من مرقده محلقا فى سماء الفكر ، بجانب عالم الحس ، فلا يقبل من صنوف الأفعال إلا فعل الوجود العقلى البرأ من المادة ولواحقها المنزه عن الجسم وغواشيه .

ولقد سارت الرواقية بعد ذلك فى طريق زحى فسيح الأرجاء ، متشعب

المسالك ؛ ولكن لعلها بهذا أوهنت من وحدتها وأضعفت من استقلالها .
واجتازت الرواقية أطوار توتر وارتخاء ، وصرت بها أعراض انقباض
وانبساط : فهي تبدو لنا خلال التاريخ تارة منكشحة على نفسها ، حريصة على
تثبيت الحدود بينها وبين المذاهب الأخرى ، وتارة تراها فاتحة صدرها مرحبة
بغيرها ملتزمة حسن الجوار مع الأفلاطونية أو المشائية ، باحثة عن معنى
مقبول لقصص الشعراء أو الميثولوجيا 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 نتبين عنده فكرة واضحة
متميزة عن علاقات الفلسفة والميثولوجيا . و « أپكتيتوس » هو يقينا أحد
أولئك الرواقيين الذين يتجلى عندهم ما انفقوا من جهود جسارة لصون
الرواقية ورفعها إلى مستوى العقل والضمير ، ومع ذلك فإن لاهوت
« أپكتيتوس » يفلت من التقسيمات الحديثة بين المذاهب لما فيه من امتزاج
بين مناحي التأليه ووحدة الوجود وتعدد الآلهة^(١) .

وأما حزب اليمين النازع إلى المحافظة على التقاليد فاعله 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 تكن 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 يقينا لذلك المذهب التألّفي الذي تمّ 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 سبيلاً . 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 ووهما من الأوهام . ولكن ينبغي مع ذلك أن لا ننسى 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، ملاذا للنفوس القوية الزكية. ولقد أصاب برتلمى سنهليير إذ قال^(١) : « الرواقية لا يمكن بحال أن تلائم النفوس الضعيفة ولا العامية .. إنها إنما تستهوى على الخصوص الشيبية 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 تجيء 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 الذاهبة 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 المكان الأول لتأمل المثل التي تعمل على الطبيعة.

(١) راجع أرسطو: «علم الأخلاق الى 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 عقضى طبيعته يستطيع أن يحيا على وفاق مع الكون كله ، وأن يحظى
بالسعادة الكاملة . وهذا السكال في تناول كل إنسان مهما يكن من ضعة
الحال ، ومهما يبلغ من الجهل ، على شرط أن يقبل ، طواعيةً وعن طيب خاطر ،
نصيحةً التي منحه إياها موزع الخطوط الأكبر . وجميع الناس ، باعتبارهم
مالكين للعقل ، متساوون لافرق بين صغير أو كبير ، عبده أو أمير : لأنهم
جميعاً مواطنون في المدينة الكبرى ذلت القوانين المقدسة التي
لا تجترح أبداً .

وهذا الشعور العميق بما بين الناس جميعا من مساواة وأخاء ، وبما يسهمون
به من نصيب في الخير ، قد شاع في الأخلاقيات الرواقية زمانا طويلا ،
وحملها إلى ربوع العالم للمقدم ، فأضأت آخر عصوره بلهبي ضياء .

ولا مرء في أن هذه الأخلاقيات الرواقية هي التي مهدت السبيل
لقيام المسيحية ، وأن كبار الأخلاقيين في رومه الإمبراطورية — أمثال سنسكا
واربكتيوس ومرقس أوريليوس — قد بسطوا تلك المبادئ بسطا ازدهى
به المذهب كله ، فبلغ أكل صورته وقال أعمق آثاره . ولقد ثبت قطعا أن
مبادئ الرواقية قد سادت على تحرير القانون الروماني الذي أصبح بعد
قانون الشعوب الحديثة . ولا بد لنا أخيراً أن نلاحظ أن الأخلاقيات
الرواقية ما فتئت تشعرتنا بعميق آثارها ، وأن كثيراً من الناس في عصرنا
ما زالوا يلتمسون عندها أن تكون لفرهم غذاء روحيا ، ويطلبون إليها
أن تكون لحياتهم نبراسا هاديا .

المراجع

١ - مراجع عامة

(١) كتاب وفهمفة قدماء :

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.

(يجد الباحث فيما كتبه شرح فلسفة أرسطو معلومات ذات قيمة عن الفلسفة الرواقية : وأهم أولئك الشراح جميعا الاسكندر الأفروديسي ثم « فيلوپونوس » ثم « سنيلقميوس » و « طمستايوس » ، وقد ظهرت طبعات جديدة لشروحهم نشرتها « جمعية العلوم البروسية الملكية »)

Ariston, *De Aristone Chio et Herillo, Carthaginiensi stoicis commentatio*. N. Saal, 1852.

Aulu-Gelle, *Noctes atticae*, éd. C. Hosine. 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 Trappou (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. Muller 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.* I, 2, 12, éd. gaisford, t. I, 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 Thé- p. 253 — 255 و ترجمها كذلك دينيس في كتابه :
ories et des idées morales dans l'antiquité, t. I, p. 350—355
Benn و ترجمها إلى الإنجليزية Francis Newman ونقل هذه الترجمة بن
في كتابه : *Hist. of Ancient Pphilos.* و ترجم الأنشودة أخيراً إلى
الفرنسية ماريو 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 . وصاحبه 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 موجه على الخصوص إلى نظرية الرواقيين في المقولات).

Plutarque, *De Fato; Des Contradictions des Stoiciens* (*repug. Stoïc.*); *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. Bourgerly 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)

Stobeé, *Eclogae (Physicae et Ethicae)*, éd. C. Vachsmuth et O. Hense. 4 vols. Berlin 1884.

(الكتاب الثاني من هذا المجموع يحوى خلاصة لمذهب الرواقى .
ولكن يبين استعماله بشيء من الحيطة . 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 عربية :

Hans Von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 3 Vols. 1903 — 1905; 4 vols. 1921 — 1924,

(لا يستطيع الاستغناء فى أية دراسة تتصل بالرواقية عن كتاب « فون
أرنيم » هذا الذى جمع فيه أقوالا ومقتطفات عن الرواقية والرواقيين القدماء .
وتوزع الكتاب على الوجه الأتى :

المجلد الأول : مقدمة فى المراجع (وتقع فى ٤٥ صفحة) ومقتطفات
من زينون لأمن تلاميذه وارسطون وهريولوس وكليانثس
وسفيروس .

المجلد الثانى : كروسيوس ، مقتطفات منطقية وطبيعية .

المجلد الثالث : كروسيوس ، مقتطفات أخلاقية . ومقتطفات من

ديوجانس البابلي وانتيباتر الطارسى .. الخ .

المجلد الرابع : حرره ماكسيميليان أدلر (Maximilian Adler)
فيه فهارس للمصطلحات اليونانية ، والمصطلحات
اللاتينية ، وأسماء الأعلام ، والمصادر .

Hans von Arnim. dans *Kultur der Gegenwart*, I, 5 (1903).

E. Aust, *Die Religion der Römer*, Münster, 1892.

J. d'Avenel, *Le Stoïcisme et les Stoïciens*, 1886.

Paul Barth, *Die Stoa*, Stuttgart 1908; 3e éd. et 4e éd.
revue 1922,

Beaumhauer, *Veterum Philosophorum, praecipue stoico-
rum, doctrina de morte voluntaria*, Bonn, 1842.

Bl. Bäumker, *Das Problem d. Materie in d. griech.
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.
Stoïciens et sceptiques, par Laure Baudelot 1927.

(كتاب جمع فيه المؤلف محاضراته عن الرواقيين والشكاك . والكتاب

شقيق جذاب) .

Emile Bréhier, *Chrysippe*. Paris 1910.

(كتاب الأستاذ « برهيهيه » عن « كروسبوس » تحقيق جدى مضبوط .

وهو خير ما كتب إلى الآن عن الفيلسوف الرواقى) .

Bréhier, *Histoire de la Philosophie*. t. I.

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*.

(چوسست پس عالم فيلولوجى بلجيكي (١٥٤٧ — ١٦٠٦) نشر كتاباً صغيرة جمع فيها ما كان معروفاً في عصره عن الفلسفة الرواقية . وكتابه الذى 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. Ggereaü, *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 كسائر بحوث المؤلف ، يلقى 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. Weissenfelz, *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
(1ère partie), 1865, p. 26 — 340. 3e éd. 1880.

E. Zeller, *Stoics, Epicureans and Sceptics*, tr. angl. par
G. J. Reichel 1892.

(كتاب حافل بالتصووص والمسائل النافعة . ولكنه لا يخلو 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 الرواقيين 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 Stoiciens.

(هذا المقال يفسّر المنطق الرواق لخلافا « لبروشار » . وفيه تحقيق
جديد لمعنى « الذهنية » والضرورة القاطمة في المنطق الرواق ، وفيه تشبيه
له بمنطق سينتوزا في العصور الحديثة).

Max Heinze, *Zur Erkenntnislehre der Stoa*, 1886.

Rudolf Hirzel, *De logica Stoicorum*, 1879.

Werner Luthe, *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 في الفصل الأول من كتابه فيأخصه
تلخيصا طيبا وينقده من ناحية الفكر الحديث ص ٧ — ١٠).

R. T. Schmidt, *Stoicorum Grammatica*, 1839.

L. Stein, *Erkenntnisstheorie der Stoa*, 1.

F. Striller, *De Stoicorum Studiis Rhetoricis*, Breslau
1886.

(ب) الطبيعات والدينية :

Bonhöffer, dans *Philologus*, vol, 54 (1895) : "Zur Stoischen Psychologie".

E. Bréhier, *La Théorie des Incorporiels 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 والطبيعات الرواقية).

L. Stein, *Psychologie der Stoa*.

(كتاب يكثر ذكره، ولكنه ضعيف، وفيه خلط، ولعل المؤلف

قليل التمكن من اللغة اليونانية).

(ح) الأخرقيات 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 « برهيميه » 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 ليبيّن أن ما عيب على مذهب الأخلاق الرواق من تناقض واضطراب هو أمر قد خلت منه الأخلاقيات الرواقية، على الأقل عند أقدم ممثليها 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.

Bönhöffer, *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 حجة في معرفة المذاهب الأخلاقية عند فلاسفة
الرومان وكتابتهم 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*.

(يبحث المؤلف في هذا الكتاب النصب فيما قام به دعاة الرواقية من
تقويم للأخلاق وإصلاح للمجتمع في عصر الإمبراطور مرقس أوريليوس).

Schäfer, *Ein früh mittelstoisches 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.

(ه) 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 jurisconsultes 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, aequum 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 ١٨٨٢ .
ابن رشد: تهافت التهافت. 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: الفِصَل. 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. ليبزج سنة ١٨٧٢ .

(١) ننبه إلى أن الكتب 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 ريتير . استامبول سنة ١٩٢٩
— ١٩٣٠ .

الإيجي : المواقف ، مع شرح الجرجاني .
البيهقي : تاريخ حكام الإسلام . مخطوط بدار الكتب المصرية .
الجاحظ : كتاب الحيوان . طبع مصر ابتداءً من سنة ١٩٣٩ .
الجاحظ : (منسوب إليه) : الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير .
دى جلارزا : محاضرات في الفلسفة العامة وتاريخها (١٩١٥ — ١٩١٦)
(مخطوط مودع بمكتبة جامعة فؤاد الأول) .
حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون . ليبرج
سنة ١٨٣٥ — ١٨٥٨ .

الحياط : الانتصار . مصر ١٩٢٥ .
نفر الدين الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين .
الزوزني : تواريخ الحكماء . مخطوط بالمكتبة الأهلية بباريس .
سنتيلاًنا : تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوط مودع بمكتبة الجامعة المصرية)
السهروردي : حكمة الإشراق . طبع حجر . فارس .
السهروردي : زهة الأرواح (مخطوط بمكتبة الجامعة المصرية) .
الشهرستاني : الملل والنحل (بهامش الفصل 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 بويج . بيروت سنة ١٩٢٧ .
الغزالي : الإحياء .
الفارابي : الثمرة المرضية . طبع ديتريصي . وطبع مصر .
الفارابي : احصاء العلوم . طبع عثمان أمين . مصر ١٩٣١ .
الفارابي : المدينة الفاضلة . طبع مصر .
القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء . ليزرغ 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.
Horowitz, *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. Renañ, *Averroès et l'averroisme*.

C. de Vaux, *Les penseurs de l'Islam*, 1921 — 1926.

C. de Vaux, *Gazali*, Paris 1902.

(ح) الرواقية في العصور الحديثة :

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 وديبطارت :

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 الجاربة 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 قسما 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 يلي طائفة من تلك الألفاظ والمصطلحات التي تواتر استعمالها في المدرسة الرواقية . وننبه 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	προλήψις
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	εὐροια 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	καθῆκον
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	ὀρθὸς λόγος
Distance	—	المسافة ، البعد	διαστημα
Effort, tension	intentio	الجهد - الكد	τόνος
Embrassement universel	conflagratio	الاحتراق العام	ἐκπύρωσις
Esprif	spiritus	الروح	πνεῦμα
Etat	—	الحالة	εἶς
Exprimable	dictum, in quid dicitur	ما يعبر 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	αποπροηγμένα
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	ἀξίωμα
Proposition hypothétique	connexum	قضية شرطية	συνημιμένον
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	κενόν
Vrai	verum	الحق	ἀληθές

كشاف أسماء الأعلام (١)

ارستارخوس : ٣٠
 أرسطوس : ٥
 ارسطو : ١٨ ، ٨ ، ٧ ، ٦ ، ٣ ، ٤٧ ، ٨٧ ، ٨٥ ، ٦٩ ، ٦٢ ، ٤٧ ، ١٠٠ ، ٩٩ ، ٩٦ ، ٩٢ ، ٩١ ، ١٢١ ، ١١٣ ، ١١١ ، ١٠٤ ، ١٣٧ ، ١٣٦ ، ١٣١ ، ١٢٥ ، ١٤٢ ، ١٤٠ ، ١٣٩ ، ١٣٨ ، ١٦٦ ، ١٥٥ ، ١٥٣ ، ١٥٠ ، ٢٤٦ ، ٢٣٧ ، ١٩٤ ، ١٧٢ ، ٢٨٨ ، ٢٨٣ ، ٢٨٢ ، ٢٦٢ ، ٢٩١ ، ٢٩٠
 أرسطون : ٨٠ ، ٦١ ، ٣٧ ، ٣١ ، ٢٩٥ ، ٨٩
 أرقيديموس : ٦٤
 أقيز يلاس : ٧٩ ، ٣١
 قرنون أرنولك : ٥٣
 فون آرنيم : ٢٩٥ ، ٥٠
 أريانوس : ١٩٨ ، ١٩٧
 استراتون : ٣٨
 استلبون الميقارى : ١٩ ، ١٤
 الاسكندر الافروديسى : ٤٧ ، ٤٦ ، ٢٩١ ، ٢٢٨ ، ١٥٥ ، ١٠٤
 الاسكندر الأكبر : ١٩٧ ، ١٧٣
 الأشعري ، الأشعرية : ٢٣٤ ، ٢٢٩ ، ٢٤٠ ، ٢٣٧ ، ٢٣٦
 أطالوس : ١٨٥

(١)

ابقراط : ٤٦
 ايكتينوس : 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
 پولودور : ٧٥ ، ٦٤ ، ٤٣
 ايبقور (المدرسة الايبقورية) : ٦٥٥ ، ٤٣ ، ٣٨ ، ٣٧ ، ١٨ ، ٨ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٦٥ ، ٦٠ ، ٤٧ ، ١٤٦ ، ١٢٥ ، ١٢٤ ، ١٠٩ ، ٢٧٠ ، ٢٠٤ ، ١٨٨ ، ١٥١ ، ٢٨٨ ، ٢٨٣
 أحمد زكى باشا : ١٩٥
 أحمد لطفى السيد باشا : ٢٨٩
 اخوان الصفا : ٢٤٠
 ادريانوس : ٢٠٧
 ادلر (مكسيميليان) : ٢٩٦

(١) وردت في هذا البحث أسماء أعلام كثيرة ، فاقصرنا هنا على أهمها ولم نذكر اسم « الرواقين » إذ يجده القارئ في أغلب صفحات الكتاب .

٢٤٤ ، ٢٤٣ ، ٢٤٢

الأونيون : ٦٠

(ب)

البادويون : ٢٥٢

الباقلاني : ٢٢٣ ، ٢٣٢ ، ٢٢٩

٢٣٧

بانيتوس : ١٢

براتل : ٩٩ ، ٧٦

برنلمى ستمهليلر : ٢٨٩

برسكوس : ١٧١

برقلوس : ٤١

بركلى : ٩١

بروتاغوارس : ٦٧

برهيه : ٨٦ ، ٧٦ ، ٧٣ ، ٥٣

٣٠٠ ، ٢٩٦ ، ٢٤٨

بروشار : ٢٥٦ ، ١٠٨ ، ٨٦

٢٩٩ ، ٢٩٨

بروتو (جيوردانو) : ٢٧٧ ، ٢٥٩

بسكال : ٢٥٥ ، ٢٤٩

بقان : ٥٤ ، ٢٣

بلانسيه : ٥٩

بلازك : ٢٥٤

پلوطرخوس : ٤٥ ، ٤٤ ، ٣٥

١٨٣ ، ٨٤ ، ٦٤ ، ٦١ ، ٤٩

٢٣٨

بن : ٢٩٦

بنايطيوس : ٦٤ ، ٤٠ ، ٣٩ ، ١٢

پوزيدونيوس : ٤١ ، ٤٠ ، ١٢

٤٢ ، ٥٤ ، ٦٤ ، ٧٦ ، ٧٧

٨٨

افلاطون والافلاطونية : ٨ ، ٦ ، ٤ ، ٢

٤ ، ٢٤ ، ٢٣ ، ١٩ ، ١٨ ، ٤ ، ٩

٤ ، ٧١ ، ٧٠ ، ٤٦ ، ٤٢ ، ٣٧

٤ ، ١١٥ ، ١٠٠ ، ٨٥ ، ٨٠ ، ٧٢

٤ ، ١٣٧ ، ١٣١ ، ١٢٥ ، ١١٩

٤ ، ١٥٥ ، ١٥٣ ، ١٥٠ ، ١٤٠

٤ ، ٢٤٦ ، ١٩٤ ، ١٧٢ ، ١٦٦

٢٨٨ ، ٢٨٢ ، ٢٦٢ ، ٢٥٢

أفلوطين : ٢٩٤ ، ٢٧٦ ، ٩

اقراطيس الكلبي : ١٩ ، ١٧ ، ١٤

٢١ ، ٢٠

الأكاديمية : ٤٥ ، ٣٢ ، ٢٢ ، ٨

٢٨٧

اكرنوفون : ١٣

الكوين : ٢٤٨

اليزابث (الأميرة) : ٢٥٦ ، ٢٥٤

٢٦٩ ، ٢٦٨ ، ٢٦٧ ، ٢٥٩

ألبيانوس : ١٨٣ ، ١٨٠

امبرواز (القديس) : ٢٤٨

إمرسن : ١١

انتيمياطر : ١٠٠ ، ٧٥ ، ٤٠ ، ٣٩

٢٩٥

انطستانس : ١١٥ ، ٢٠ ، ٥

انطونينوس ، انطونين (الامبراطور) :

٢٠٧ ، ١٨٣ ، ١٨٢

انطونينوس : ٤٥

انطيوخوس : ٨٥

أوجرو : ١٤٩ ، ٥٣ ، ٢٦

أورفيه : ٢٨٩

أوريجانس الاسكندري : ٤٨ ، ٤٧

أولوجيوس : ١٣٦

الايحيى : ٢٣٢ ، ٢٣٠ ، ١٦٨

چلسون : ۲۶۱ ، ۲۵۹
چوست لیس : ۲۵۹ ، ۲۵۱ ، ۵۰
۲۹۷ ، ۲۶۱ ، ۲۶۰

چوستیان : ۱۷۹
چومپرس : ۱۹
الجوبنی : ۲۲۹
چیلیف : ۲۵۹

(ح)

ابن حزم : ۳۰۴ ، ۲۳۵
حسن البصری : ۲۴۶

(خ)

الحیاط : ۲۴۱ ، ۲۳۴

(د)

أبو الصلت الدانی : ۵۹
داقیدسون : ۵۴
جلال الدین الدوانی : ۲۳۶
دومتیانوس : ۱۹۷
دیدرو : ۲۱
دیکارٹ : ۲۵۶ ، ۲۵۴ ، ۱۰ ، ۷
۲۷۵ ، ۲۷۲ ، ۲۶۱

دیتمریوس : ۱۸۶
دیموقریطس : ۱۲۴ ، ۲
دیموناکس : ۱۷۸
دیوجانس البابی : ۲۹۵
دیوجانس الکلپی : ۲۴۴ ، ۱۶۸

یوسویه : ۱۰
یولس (الرسول) : ۲۲۴ ، ۲۲۳
۲۲۶ ، ۲۲۵

یولیب : ۱۸۷ ، ۳۹
یولیجنوط : ۵

یولیمون : ۱۹ ، ۱۸
یومی (پومیوس) : ۴۵
یونهور : ۵۴

یویطوس : ۷۶
دو بیروول (الکر دینال) : ۲۵۹
پیرون : ۴۶ ، ۸

بیکیون (روچر) : ۲۴۸
بیکیون (فرنسیس) : ۲۵۵
الیهقی : ۲۳۵

(ت)

تاسیت : ۱۷۸
تسلر : ۸۶ ، ۵۳ ، ۵۲ ، ۵۱
۱۳۸
التفتازانی : ۲۳۷ ، ۲۳۲
تیوفراسط : ۱۲۷ ، ۱۸

(ج)

الجاحظ : ۲۳۴ ، ۲۳۳ ، ۲۲۹
۲۴۳ ، ۲۴۲
جاللی (غالیلو) : ۳۰
جالینوس : ۴۵ ، ۴۴ ، ۴۲ ، ۴۱
۲۹۳ ، ۲۳۲ ، ۲۲۸
الجبائی : ۲۳۶

، ۱۷۷ ، ۱۵۹ ، ۱۵۰ ، ۱۲۸
، ۲۴۴ ، ۲۳۰ ، ۱۹۵ ، ۱۸۰
۲۹۴ ، ۲۹۲ ، ۲۵۷ ، ۲۵۶
، ۶۲ ، ۳۸ ، ۳۶ ، ۲۷ : زيوس
۲۹۲ ، ۲۴۰ ، ۱۴۴ ، ۱۲۸

(س)

سانتلانا : ۲۲۹
ابن سبعين : ۲۳۶
سپينوزا : ۲۷۲ ، ۲۵۵ ، ۹۱ ، ۱۰
— ۲۷۲ ، ۲۵۵ ، ۹۱ ، ۱۰
۲۹۹ ، ۲۸۱
سترابون : ۴۱
ستوبايوس : ۲۳۰ ، ۵۳ ، ۴۷
سوطيون : ۱۸۵ ، ۳۲ ، ۳۱
السفسطائيون : ۱۰۲ ، ۶۸ ، ۶۷ ، ۲۴۲
سقيروس : ۲۹۵ ، ۷۸ ، ۳۹ ، ۳۳
سقراط والسقراطيون : ۱۶ ، ۵ ، ۲
، ۱۰۶ ، ۱۰۰ ، ۲۳ ، ۲۰
، ۲۴۴ ، ۱۶۸ ، ۱۶۶ ، ۱۲۹
۲۸۹ ، ۲۶۶
سكستوس امپريقوس : ۶۰ ، ۴۵
۲۹۵ ، ۹۹ ، ۷۳ ، ۶۴
سمبليقوس : ۲۹۱ ، ۴۴
سنكا : ۲۹ ، ۱۲ ، ۱۱ ، ۱۰ ، ۹
، ۷۷ ، ۷۱ ، ۴۹ ، ۴۴ ، ۴۱
، ۱۲۶ ، ۱۲۱ ، ۸۹ ، ۷۸
، ۱۷۷ ، ۱۷۶ ، ۱۶۰ ، ۱۵۸
، ۲۲۶ ، ۱۹۴ — ۱۸۵ ، ۱۸۳
، ۲۴۹ ، ۲۴۸ ، ۲۴۲ ، ۲۳۹
، ۲۷۳ ، ۲۶۰ ، ۲۵۶ ، ۲۵۱
۲۹۰

ديوجانس اللايرسي : ۱۸ ، ۱۷ ، ۵
، ۳۵ ، ۳۴ ، ۳۳ ، ۳۱ ، ۳۰
، ۶۴ ، ۶۳ ، ۶۲ ، ۴۸ ، ۴۵
۹۹ ، ۸۹ ، ۸۸ ، ۷۸
ديودور الميغاري : ۱۰۷
ديوقليس الماغيسي : ۴۸ ، ۳۵

(ر)

الرازي (أبو بكر) : ۲۴۷
الرازي (نجر الدين) : ۲۴۰ ، ۲۳۰
راقيسون : ۲۹۷ ، ۵۱
رديبه : ۷
الرسمعي (عبد الرزاق) : ۲۴۰ ، ۲۳۵
روبان : ۲۶۴
ابن رشد : ۱۵۵ ، ۱۱۸
رنان (رنست) : ۱۸۲ ، ۱۸۰
۳۰۴ ، ۲۰۸
روسو : ۱۸۳ ، ۲۱ ، ۱۱
روفوس : ۱۹۵
ابن الرومي : ۲۴۴
ريشو : ۲۹

(ز)

الزبيدي : ۲۴۶
سعد زغالول : ۱۷۴
زينوقراط : ۶۰ ، ۳۸ ، ۱۹ ، ۱۸
۱۴۸
زينون : 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

فسباسيانوس : ١٧١

جيوم دوثير : ٢٥١ — ٢٥٤ ، ٢٦١

٣٠١

ابن فوراك : ٢٣٧

فيثاغورس (فيثاغورية) : ٢ ، ٢٨٩

فيلون الاسكندراني : ٤٥ ، ٢٣١

دو قيني (الفرد) : ١١

(ق)

قاليجولا : ١٨٥

قرنيادس : ٣٢ ، ٣٩ ، ٧٩

القرويني الكاتي : ٢٣٢

القشيري : ١٦٧

القطي : ٣٠ ، ٢٢٨

القورينائيون (المدرسة القورينائية) :

١٩٠٥

ابن قيم الجوزية : ٢٣٦ ، ٢٧٠ ، ٣٠٤

(ك)

كاتون الرواق : ٨٤ ، ١٩١

كانت : ١٠ ، ٣٢ ، ١٢٥

كرني : ٢٥٤

كروازيه (الفرد) : ٢٨

كروسپوس : 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 : ٥٥ ، ١٧ ، ١٨ ، ٣٠

٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٤٠ ، ٢٤١

شيشرون : ٤٨ ، ١٩ ، ٣٢ ، ٣٥

٤٠ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦

٤٨ ، ٦٠ ، ٦٥ ، ٧١ ، ٧٤

٧٩ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ١٠٧ ، ١٣٣

١٣٧ ، ١٤٦ ، ١٥٠ ، ١٨٠

٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٩٢

(ط)

طبيروس : ١٨٥

طمستيوس : ١٩١

(ع)

عثمان أمين : ٦٦ ، ٩٣ ، ١٦٢ ، ٢٧١

(غ)

غاليليو : (انظر جاليلي)

الغزالي : ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧

(ف)

الفارابي : ١٤ ، ٩٣ ، ١٣١ ، ٢٢٨

٢٢٩ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦

لوقيس : ٢
لوك : ٩١
لوكريس : ٨٤ ، ٤٧
ليبتنز : ١٢٤ ، ١٠٨ ، ١٠ ، ٧ ، ٤ ، ٤
٢٧٢
لوقيانوس : ١٧٨

(م)

ماهافي : ٧
مارقيا : ١٨٧
المتكلمون : ٢٣١ ، ٢٣٠ ، ٢٢٩
٢٣٩ ، ٢٣٨ ، ٢٣٧ ، ٢٣٦
حرقيون : ١٧٩
مرقص أويليوس : ١٢ ، ١١ ، ٩
١٠٩ ، ١٣٧ ، ٨٩ ، ٧٨ ، ٤٩
١٨٢ ، ١٨١ ، ١٧٧ ، ١٧٦
٢٤٢ ، ٢١٩ — ٢٠٧ ، ١٨٣
٢٩٠ ، ٢٥١ ، ٢٤٩ ، ٢٤٦
٣٠٣
ابن مسكويه : ٢٢٩ ، ١٦٤ ، ١٦٢
٣٠٤ ، ٢٤٧

مسنيون (لوى) : ٢٣٧ ، ٢٣٦
٢٤٧
المشاءون : ٩١ ، ٦٢ ، ١٨ ، ٧
٢٩٥
مصطفى عبد الرازق باشا : ٢٤٧
المعتزلة : ٢٤٠ ، ٢٣٥ ، ٢٢٩
٢٤٤ ، ٢٤١
منسكيو : ٨
مورينا : ٨٤

١٠٧ ، ١٠٣ ، ١٠٠ ، ٨٨
١٣٣ ، ١٣٠ ، ١٢٨ ، ١٠٨
١٤٧ ، ١٤٦ ، ١٣٦ ، ١٣٤
١٧٠ ، ١٦٨ ، ١٥٧ ، ١٥٤
٢٤٠ ، ٢٣٢ ، ١٧٩ ، ١٧٧
٢٦٩ ، ٢٦٨ ، ٢٤٢ ، ٢٤١
٢٩٦ ، ٢٩٥ ، ٢٩٣ ، ٢٨٧
الكليون : ٢١ ، ٢٠ ، ٧ ، ٤ ، ٥
١٦٦ ، ١٦٥ ، ١١٥ ، ٤٨
كثان : ٢٤٩ ، ١٠
كليانثس : ٣٠ — ٧٥ ، ١٢ ، ٨
١٤٤ ، ١٤٢ ، ١٣٠ ، ٣٧
١٦٧ ، ١٦٠ ، ١٥٧ ، ١٥٣
٢٤٠ ، ٢٣٩ ، ٢٢٦ ، ١٨٨
٢٩٥ ، ٢٩٣ ، ٢٩٢
كليمنتوس (كليمانثوس) الاسكندراني :
١٤٧ ، ٤٧
كليومين : ٣٩ ، ٣٤ ، ٢٦
كليانلا : ٢٥٩
الكندى : ٢٢٩ ، ١٩٩ ، ١٨٥
٢٤٧

(ل)

لابرتونيير : ٢٥٦
لافيير : ١٨٠
لاقيديس : ٣١
لالاند : ١٦٢ ، ٩١
دو لقردان : ٢٤٨
لكثانس : ٤٧
لوقليوس : ١٨٧ ، ١٨٥ ، ١٢٦
١٩٤ ، ١٩١ ، ١٨٨

هرقلیطس : ۷ ، ۲۲ ، ۱۳۷ ، ۱۵۵
هشام بن الحكم : ۲۲۹ ، ۲۳۴
۲۳۶
هوبز : ۲۵۵
هوارس : ۸۴ ، ۱۶۸
هومير : ۲۹
هريلوس : ۳۷ ، ۱۶۵ ، ۲۹۵
هيتمان : ۵۴

(و)

چان دی وت : ۲۵۵

(ی)

یحیی النحوی (قیلویونوس) : ۱۸۴
۲۲۸ ، ۲۹۴
یسوع المسيح : ۱۸۰ ، ۲۲۳
یوسف کرم : ۲
یولیا : ۱۵۳ ، ۱۹۱
یولیوس قيصر : ۴۴ ، ۴۵

موسی بن میمون : ۲۷۴
مونتینی : ۲۹ ، ۲۵۰ ، ۲۵۳ ، ۲۵۵
۲۶۳
چون ستیوارت میل : ۹۱ ، ۱۱۱
۱۱۲
مینون : ۷۲

(ن)

النظام : ۲۲۹ ، ۲۳۵ ، ۲۳۷
۲۴۰ ، ۲۴۱
نیشة : ۲۲ ، ۱۸۷
نیرون : ۱۸۶ ، ۱۹۵

(ه)

هاملان : ۲۵۶
هجل : ۴
الهجویری : ۲۴۶

فهرس الموضوعات

الصفحة

١ - ج فهرس

الباب الأول

الرواقية والرواقيون

- مقدمة : ١ - الفكر اليوناني قبل الرواقية ... ٢ - ٦
ب - مكانة الرواقية وآثارها ... ٧ - ١١
الفصل الأول : عصور الرواقية وحكاؤها ... 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	
١٧٩ — ١٧٦	مقدمة : ١ — خصائص الرواقية الرومانية
١٨٤ — ١٧٩	ب — الرواقية والقانون الروماني
١٩٤ — ١٨٥	الفصل الأول : رواقية سنكا...
٢٠٦ — ١٩٥	الفصل الثاني : رواقية ابكتيتوس
٢١٩ — ٢٠٧	الفصل الثالث : رواقية سرقس أوريليوس

الباب الرابع

آثار الرواقية في تاريخ الفكر الفلسفي

٢٢٧ — ٢٢٢	الفصل الأول : الرواقية والمسيحية
٢٤٧ — ٢٢٨	الفصل الثاني : الرواقية والإسلام
	الفصل الثالث : آثار الرواقية في العصور الحديثة :
٢٥٤ — ٢٤٨	١ — الرواقية في عصر النهضة
٢٥٥ — ٢٥٤	ب — الرواقية في القرن السابع عشر
٢٧١ — ٢٥٦	الفصل الرابع : الرواقية وديكارت
٢٨١ — ٢٧٢	الفصل الخامس : الرواقية وسبينوزا
٢٩٠ — ٢٨٢	خاتمة
٣٠٧ — ٢٩١	المراجع
٣١١ — ٣٠٨	كشاف الاصطلاحات الرواقية
٣١٨ — ٣١٢	كشاف أسماء الأعلام

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	Écologae
40	2	Stoïciens	Stoïcicns
51	1	Lettres	Leltres
52	2	Stobée, Eclogae	Stobeé, Eclogae
68	1	Stoïciens	Sioïciens
75	3 et 4	Cicéron	Cicéren
84	3	Peripateticis	Peripateticos
84	3	discedere	dissedere
85	3	Plutarque	Blutarque
86	6	philosophie	philosopihe
88	2	Diogène	Diegène
89	2	Stobée	Stebée
89	3	Diogène	Diogère
93	4	Sénèque	Sènèqne
93	4	significationes	singnificationes
94	1	Diogène	Diegène
160	1	Marc-Aurèle, Pensées	Marc-Aurèle, Pensées
161	1	Sénèque	Senèqne
166	2	Sénèque	Senèqne
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 العالمي الفرنسي بالقاهرة ،
فقرأ الكتاب وأثبت هذه التصويبات التي نسجلها له شاكرين .

صفحة	هامش	صواب	خطأ
Page	Note	lire	au lieu de
255	2	Benoit	Benolt
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

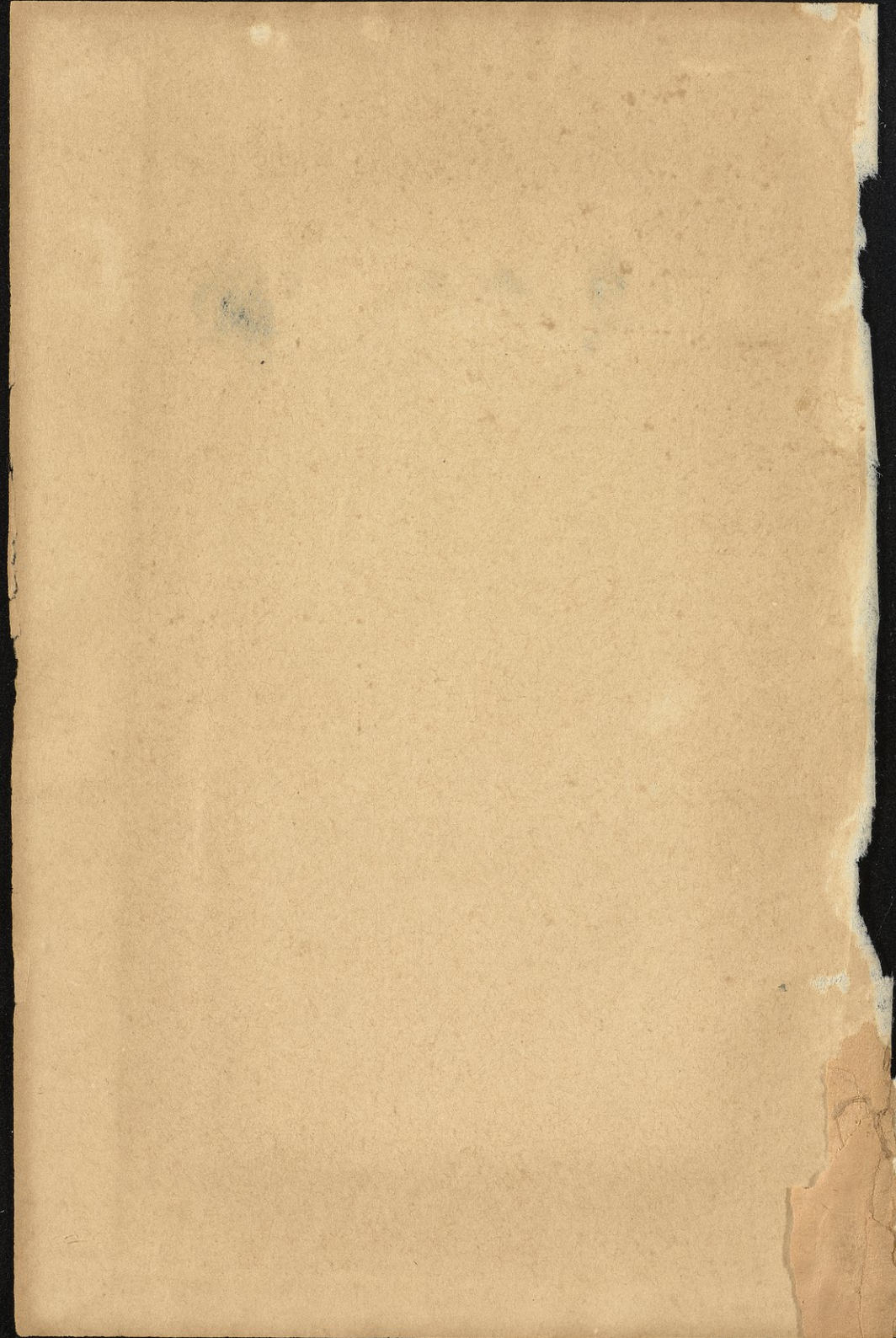
2. Errata grec.

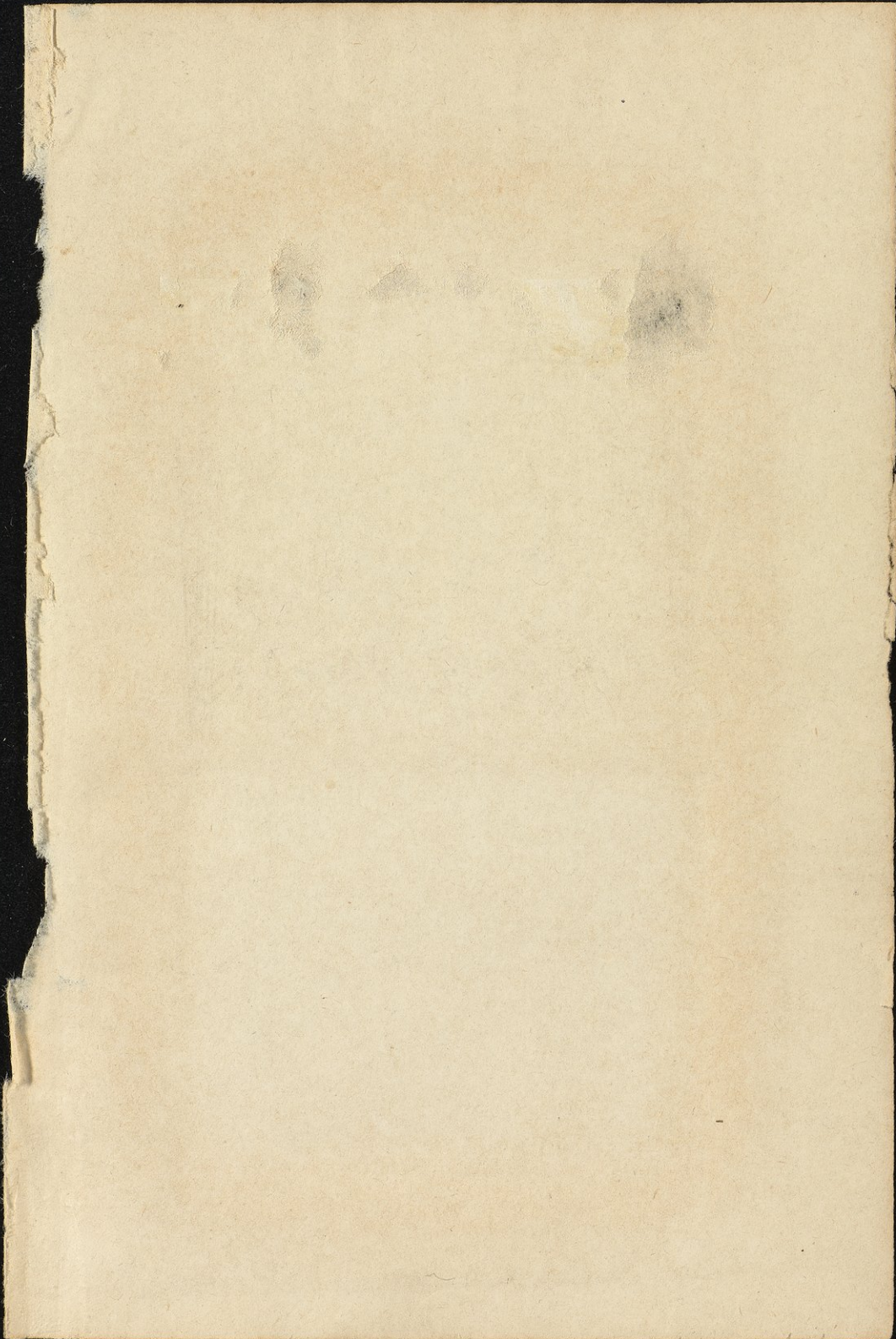
5	Ligne 15	στοά ποικίλη	στόα ποικίλη
73	» 7	καταληπτική	κατάληπτική
75	» 16	ενάργεια	εναργεια
76	» 4	ὀρθός	ὀρθός
78	» 4	εὐλογον	εὐλογον
82	» 16	ἐποχή	ἐποχή
90	» 15	ἐννοήματα	ἐ. . .
92	» 7	ιδίως	ιδίως
93	» 11	σημαινόμενον	σημαιομενον
94	» 2	ενδιάθετος	ἐνδιάθετος
94	» 3	προφορικός	προφορικος
94	» 6	λεκτά	λέκτα
94	» 8	λεκτόν	λεκτον
94	» 16	τυγγάνον	τυγγανον
95	» 13	ἀλήθεια	ἀ. . .
95	» 14	ἀληθές	αληθες

صفحة	سطر	صواب	خطأ
Page	Ligne	lire	au lieu de
97	4	ἀόριστος	ἀ . . .
97	18	οὐσία	οὐσία
101	4	ἀντιδιαίρεσις	ἀ . . .
101	5	ὑποδικίρεσις	ὑπδικίρεσις
105	9	ἀναπόδεικτοι	ἀ . . .
110	7	ἐνδεικτικόν	ἐ . . .
123	4	πνεῦμα	πνεομα
128	6	λόγος σπερματικός	λογος σπερματικος
131	8	πνευματικός τόνος	πνευματικος τονος
148	12	συνοικείωσις	δ . . .
159	19	ὄρθός	ὄαθος

كتب للمؤلف

- ١ - « إحصاء العلوم » للفارابي ، مع مقدمة وتعليقات (مكتبة الخانجي . القاهرة سنة ١٩٣١) .
- ٢ - *L' Humanisme de F. C. S. Schiller* نشر بمجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٣٦ .
- ٣ - « ديكارت » (سلسلة « أعلام الفلسفة ») القاهرة سنة ١٩٤٢ .
- ٤ - « خصائص الروح الفرنسي » ، (دار النشر هوروس) القاهرة سنة ١٩٤٤ .
- ٥ - « محمد عبده » ، (سلسلة « أعلام الإسلام ») القاهرة سنة ١٩٤٤ .
- ٦ - « شخصيات ومذاهب فلسفية » (سلسلة « مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية ») القاهرة سنة ١٩٤٥ .
- ٧ - *Muhammad Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses* (Imprimerie Misr), Le Caire 1945 .
- ٨ - « الفلسفة الرواقية » (سلسلة « أعلام الفلسفة ») القاهرة سنة ١٩٤٥ .





182

Am54

APR 3 1947

COLUMBIA LIBRARIES OFFSITE



1000013196

RECAP