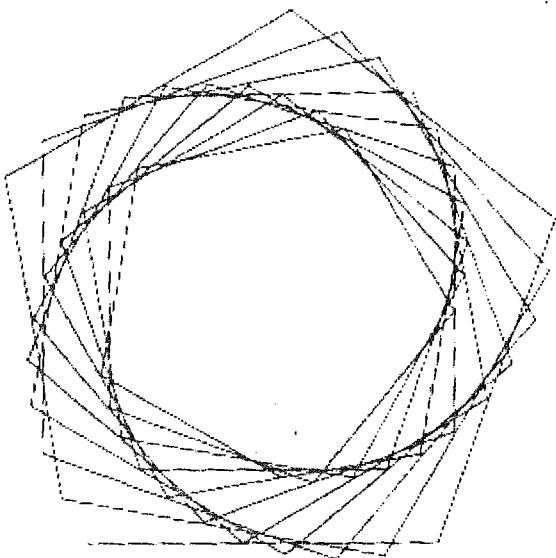


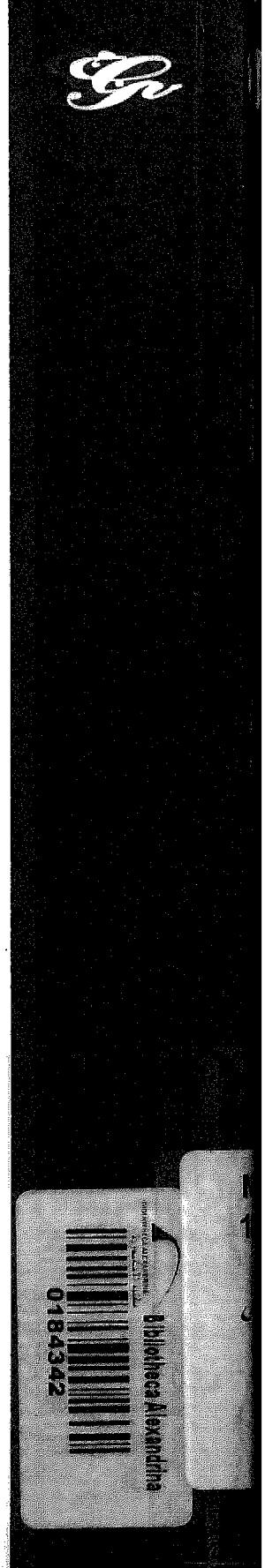
سلسلة M \ علوم إنسانية

فلسفة الرواق

جلال الدين سعيد



مركز النشر الجامعي



جلال الدين سعيد

فلسفة الرواق

دراسة و منتخبات

مركز النشر الجامعي
1999

توطئة

١ – المدرسة الرواقية :

مررت المدرسة الرواقية بثلاث مراحل رئيسية :

١ - مرحلة الرواقية القديمة، وأهم أعلامها :

- زينون الكثيومي (عاش من 336 إلى 264 ق.م. تقريباً)، وهو مؤسس المدرسة؛ ولد بقبرص واستقر بأثينا حوالي سنة 300 ق.م.؛ حضر دروس أفراتيس الكلبي وستيليون الميغاري.

- كليانتس (331-232 ق.م.)؛ ولد بأسوس ثم عاش وتوفي بأثينا؛ ترأس مدرسة الرواق بعد موت زينون.

- كريزيبوس (280-210 ق.م.)؛ ولد بسولس بجزيرة قبرص؛ تتلمذ على كليانتس ثم نابه في رئاسة المدرسة.

٢ - مرحلة الرواقية الوسطى، ومن أعلامها :

- ديوجان البابلي (150-240 ق.م.)؛ تولى رئاسة المدرسة بعد كريزيبوس؛ عُين سفيراً للأثينيين بروما، فكان أول من أسهم في التعريف بالرواقية هناك.

- أنتيبياتر الطارسي : تتلمذ على ديوجان البابلي؛ انتحر سنة 136 ق.م.

- فنابطيوس (185-112 ق.م.)؛ أدار المدرسة الرواقية بأثينا بدراية من سنة 129 ق.م.، وكانت له علاقات حميمة مع عدد من كبار رجالات روما.

- بوزيونيوس (51-135 ق.م.)؛ ولد بلاد الشام؛ تلّمذ على فنايطيوس قبل أن يسافر عبر سواحل البحر الأبيض المتوسط؛ درس بروما وكان صديقاً لشيشرون وبومبي.

3 - مرحلة الرواية اللاتينية، ومن أبرز أعلامها:

- سنيكا : ولد بقرطبة في السنة الرابعة ق.م.؛ كان معلماً للإمبراطور نيرون الذي أمره بالانتحار عام 65 م.

- موزونيوس روفوس (80-25 م)؛ درس الرواية بروما قبل أن يأمر نيرون بنفيه.

- أبكتينوس (50-130 م)؛ تابع دروس موزونيوس روفوس قبل أن يقع نفيه مع عديد الفلاسفة سنة 90 م.

- ماركوس أورليوس (121-180 م)؛ هو إمبراطور روماني، استطاع رغم مشاغل الحرب ضد البربرة أن يتفرّغ للتأمل وأن يترك لنا كتاب الخواطر.

2 - المصادر الرواية :

تظلّ معرفتنا بالفلسفة الرواية القديمة معرفة غير مباشرة، إذ لم يصلانا من مؤلفات زينيون ومؤذنات كلينتس ومصنفات كريزيبيوس سوى شذرات نادرة وروايات قليلة تناقلها مؤلفون متّأخرؤن لم يكونوا على درجة واحدة من الأمانة والموضوعية، أمثال شيشرون(القرن الأول ق.م.) وفيلون الإسكندراني(القرن الأول ميلادي) وبلوطارخوس(نهاية القرن الأول بعد المسيح) وسكتنوس أمبيريكوس(نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث ميلادي) والطبيب جاليروس(القرن الثاني ميلادي) وبعض آباء الكنيسة وخاصة منهم أوريجان(القرن الثالث ميلادي). ولعل ما يجعل تقدّماً بهؤلاء المؤلفين محدودة نسبياً أنهم ألغوا ما ألغوه في خضمّ الخصومات التي نشأت بين المدرسة الرواية وما عداها من المدارس؛ فكتاب الأكاديميات

لشيشرون يُعتبر من أفضل المصادر التي تعرّفنا بالفلسفة الرواقية، إلا أن صاحبه ما لفه إلا لغاية محاربة هذه الفلسفة؛ ويلوطارخوس نفسه، إذ ما انفك يكيل النقد للرواقيين ويزير تناقضاتهم، لم يكن دائماً وقائماً في نقل آرائهم، بل شوهها أحياناً تيسيراً لدحضها. وعلاوة على كل ذلك فإن الروايات والتلخيص التي وصلتنا تكتفي بالإحالات إلى الرواقيين عموماً ولا تدقّق، مما يجعل التمييز صعباً بين آراء الرواقيين المؤسسين (القرن الثالث ق.م.) وآراء من لحقهم على رأس المدرسة (القرنان الثاني والأول ق.م.). ثم إنه لما كانت الرواقية مدرسة فلسفية تعاقت على إدارتها أجيال مختلفة، كانت آراء أصحابها متضاربة يتعذر التأليف بينها أحياناً.

وباستثناء الباب السابع من كتاب ديوجان لايرس عن مشاهير الفلسفة، سيرهم ومذاهبهم وحكمهم، إذ يمكن اعتباره، رغم ما يتضمنه من التبسيط، مصدراً رئيسياً يعرفنا بالمذهب الروaci، نجد في مؤلفات الرواقيين اللاتينيين (سنيكا وأبكتيتوس وماركوس أورليوس) مصدراً آخر يمكن أن ننهل منه مبادئ الحكمة الرواقية. ويمكن تلخيص أهم المصادر التي تطلعنا بوجه أو بآخر على الأفكار الرواقية فيما يلي⁽¹⁾ :

- هанс فون آرنيم، مقتطفات من الرواقيين الأولين

Hans von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (*Fragments des anciens stoïciens*), Teubner, 1903-1905, puis 1921-1924, puis 1964.

جمع فون آرنيم كل ما وصلنا من مقتطفات الرواقيين الأولين في هذا الكتاب الذي يتوزع إلى أربعة مجلدات:

المجلد الأول: حياة زينيون، سيرته وآثاره، مع مقتطفات من زينيون وتلاميذه.

المجلد الثاني: مقتطفات من مؤلفات كريزيبيوس المنطقية والطبيعية.

المجلد الثالث: مقتطفات أخلاقية لكريزيبيوس وأخرى لـديوجان البابلي

وأنطبيات الطارسي... .

(1) نذكر هذه المصادر باللغتين العربية والأجنبية حتى يستطيع قارئ النصوص المختارة، في القسم الثاني من كتابنا هذه، التثبت منها إذ نحيل إليها باحتزال شديد أحياناً.

المجلد الرابع: فهارس المصطلحات اليونانية واللاتينية وأسماء الأعلام والمصادر حررها ماكسيميليان أدلير.

- ديلس، **مصنف الآراء اليونانية**

H. Diels, **Doxographi Graeci**, (Berlin, 1879, 3^e ed. 1958)

- بيرسن، **مقططفات من زينون وكليانتس**

A.C. Pearson, **The fragments of Zeno and Cleanthes** (London, Cambridge, 1891)

- فوغل، **الفلسفة اليونانية، نصوص محققة ومشروحة**

C. J. De Vogel, **Greek philosophy, a collection of texts with notes and explanation**, vol. III (Leiden, 1959)

- أميل برهبي، **الرواقيون، نصوص مختارة**، باريس 1962
Emile Bréhier, **Les stoïciens, textes traduits**, Paris, Gallimard, 1962.

- جان بран، **الرواقيون، نصوص مختارة**، باريس، الطبعة السادسة، 1980
J. Brun, **Les stoïciens, textes choisis**, Paris, PUF, 6^e éd., 1980.

ولا يمكن الاستغناء عن شهادات المؤلفين القدماء ورواياتهم، ونخص بالذكر

منهم:

- **شيشرون**: - عن القدر (De fato)

- عن الواجبات (De officiis)

- عن طبيعة الآلهة (De natura deorum)

- عن القوانين (De legibus)

- عن الغاليات (De finibus)

- عن العرافة (De Divinatione)

- مفارقات الرواقيين (Paradoxa stoïcorum)

- الأكاديميات (Academica)

- مساجلات تسكلانية (Tusculanae disputanes)

- عن حدود الخيرات والشرور

(De finibus bonorum et malorum)

- بلوطارخوس:

- عن آراء الفلسفه (De placitis philosophorum)

- تناقضات الرواقيين (De repug. stoic.)

- عن التصورات الشائعة ضد الرواقيين

(De communibus Notitiis aduersus stoicos)

: سينيكا

- عن السعادة (De vita beata)

- مسائل طبيعية (Quaestiones naturales)

- مراسلات (Ep.)

- أبكتيتوس:

- خواطر (Pensées)

- محادثات (Entretiens)

- ماركوس أورليوس:

- خواطر (Pensées)

- جالينوس:

- عن تعاليم أبقراط وأفلاطون

(De placitis Hippocratis et Platonis)

- إسكندر الأفروسي:

- عن القدر (Traité du destin)

- عن الخليط (Du mélange)

- سكستوس أمبيريقوس:

- هيبوتنبيوس بيرونية (Hypotyposes pyrrhoniques)

- ضد علماء الرياضيات (Contre les mathématiciens)

- ديوجان اللامبرسي:

- مشاهير الفلسفه، سيرهم ومذاهبهم وحكمهم

- سلوبابوس:

- فلوريلجيوم (منتخبات نفائس) (Florilegium)
- إكلوغراروم (مقاطعات من الطبيعيين والأخلاقيين) (Eclogarum
physicarum et ethicarum libri duo)

ولن نختم هذه التوطئة دون الإشارة إلى كتاب عثمان أميسن، الفالسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971؛ فهو كتاب قيم، يجد فيه الباحث عرضاً مستفيضاً للمذهب الروaci عبر العصور ولا سيما عند فلاسفة العرب، مشفوعاً بقائمة ببليوغرافية ثرية وثبت وجيز للمصطلحات اليونانية مع مقابلاتها اللاتينية والفرنسية والعربية.

* * *

مقدمة

نشأت المدرسة الرواقية في العصور الهلينستية المتقلقة، على إثر موت إسكندر المقدوني، مستجيبة للأوضاع السياسية والاجتماعية والدينية المتازمة، مسهمة بدورها، إلى جانب المدرستين الأبيقورية والربيعية، في مساعدة المرأة على الصمود أمام صروف الدهر وتقلباته.

وأطلق على هذه المدرسة اسم الرواقية نسبة إلى الرواق حيث شرع زينون الكيويومي⁽¹⁾ في إلقاء دروسه قبل أن ينوبه كليانتس⁽²⁾ ثم كريزيبوس⁽³⁾؛ ويعرف هؤلاء الثلاثة بالرواقيين القدماء (القرن الثالث قبل المسيح)، بالمقارنة مع مؤسسي الرواقية الوسطى (القرنان الثاني والأول قبل المسيح) وهم فنايطيروس⁽⁴⁾ وبوزيدونيوس⁽⁵⁾، وأعلام الرواقية الرومانية (من القرن الأول بعد الميلاد إلى أن أغلق الإمبراطور جوستينيان أبواب المدارس اليونانية سنة 529) وهم سنيكا⁽⁶⁾ وأبيكتيتوس⁽⁷⁾ وماركوس أورليوس⁽⁸⁾.

وقد تأثر مؤسسو الرواقية القديمة بمذهب أنتيستان الكلبي⁽⁹⁾ الذي يدعوا إلى متابعة الفطرة والعيش وفق الطبيعة، باعتبار أن الدساتير السياسية

(1) زينون الكيويومي (Zénon de Cittium) : عاش من 336 ق.م. إلى 264 ق.م.

(2) كليانتس (Cléanthe) : عاش من 331 ق.م. إلى 232 ق.م.

(3) كريزيبوس (Chrysippe) : عاش من 280 ق.م. إلى 210 ق.م.

(4) فنايطيروس (Panaïtios) : عاش من 185 ق.م. إلى 110 ق.م.

(5) بوزيدونيوس (Posidonius) : عاش من 135 ق.م. إلى 51 ق.م.

(6) سنيكا (Sénèque) : عاش من 4 ق.م. إلى 65 بعد المسيح.

(7) أبيكتيتوس (Epictète) : عاش من سنة 50 إلى سنة 120

(8) ماركوس أورليوس (Marc-Aurèle) : عاش من سنة 121 إلى سنة 180

(9) أنتيستان (Antisthène) : عاش من 444 ق.م. إلى 365 ق.م. وهو مؤسس المدرسة الكلبية (L'école cynique)

والنظم الاجتماعية إنما هي من وضع الإنسان وصنعه لا غير، مما يجعل حصيلة فسادها أعظم من حصيلة حصادها.

ورغم المفارقة التي وقع فيها فلاسفة الرواق، على غرار الفلسفه الكلبيين، إذ هم يدعون من جهة للرجوع إلى الفطرة والاقتداء بالطبيعة، ويتجددون من جهة أخرى لکبح الغرائز والشهوات ومجاهدة النفس، إلا أنهم تجاوزوا تناقضهم هذا ولم يرضوا بالتصور الكلبي الفظ لكونية الإنسان الطبيعية ولا بالتصورات الضيقية المألوفة لكونيته السياسية والاجتماعية، فأقاموا المدارس وألقو الكتب وقدموا تصورا طريفاً فذا للإنسان بوصفه مواطن عالمياً، لا مواطن دولة بالذات، ينتهي إلى جامعه إنسانية لا تحدها حدود طبيعية ولا رسوم جغرافية ولا حواجز حضارية أو عرقية.

فشتان بين هذا الموقف وموقف الكلبيين الذين ما فتئوا يعبرون عن احتقارهم الشديد للإنسان وبأسهم من الاجتماع البشري عموماً، وما أبعده عن موقف فلاسفة الحديقة، أتباع أبيقور الذين آثروا العيش الهدى المطمئن في خلوة مدرستهم، صحبة ثلاثة من الخلان الأوفياء بعيداً عن صخب الساحة وجبلة المنابر.

ومع ذلك فإن الرواقية تتفق مع الأبيقوريه والريبيه في الغائية الأخلاقية، باعتبار أن هذه المدارس الثلاث، على اختلاف مبادئها وتنوع مشاربها، تحصر الحكمة والخير الأعظم في الأتراسيا (Ataraxia)، أي في السكينة والطمأنينة⁽¹⁰⁾. ولذا فإنه لا ينبغي أن نتوقف عند تعريف الرواقيين للفلسفة بأنها "علم الأمور الإلهية والأمور البشرية"، فهذا التعريف لا طرافة فيه، سيما إذا اعتبرنا أن الأمور البشرية لا تفصل عن الأمور الإلهية، لأن

(10) قال ماهافي في هذا الصدد : "يتعين أن نبين للملأ أن أعظم تراث عملى خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن فحاماً أفالاطون، ولا سمعة علم أرسسطو، بل يتجدد في المذهبين العاملين، مذهبى زيتون وأبيقور، كما يتجدد في تشيك بيرون: فكل رجل في وقتنا الحاضر هو إما روائي وإما أبيقوري وإما مشكك" John Pentland Mahaffy, *Greek life and thought*, 1896, introd., p. xxxvii-xxxviii عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة 1971، ص. 25-26)

اللوجوس، أو العقل، هو العنصر المشترك الذي يوحد بينها، بحيث يمكن القول إن الفلسفة هي علم الموجودات العاقلة، أي أنها علم الموجودات التي تعبّر كلها عن اللوجوس الإلهي المبثوث فيها جمِيعاً، وبهذه الصورة تصبح الفلسفة علم المُوْجود بما هو موجود، كما عبر عن ذلك أرسطو من قبل. فلئن كانت الفلسفة، من المنظور الرواقي، هي بوجه ما محاولة استجلاء العقل والمعقولية المبثوثة في كامل الوجود، فإن الغاية من التفاسف ليست مجرد تقصي الواقع ومعرفة الحقيقة، بل الغاية القصوى، التي ينشدها كل امرئ في كل لحظة من حياته والتي تحدد سلوكه البيولوجي والفكري والأخلاقي على حد سواء، إنما هي تحصيل السعادة. ولا يختلف أهل الرواق في تصورهم لغاية الفلسفة الحقيقة لا عن أرسطو ولا عن الأبيقوريين والشكاك، فجميعهم لا يفصلون، مثلاً نفصل نحن اليوم، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، بل هم ينظرون إلى الحكمة على أنها واحدة وعلى أنها مفرزة للحياة السعيدة.

ولقد طرح الرواقيون على أنفسهم نفس الأسئلة التي طرحتها الأبيقوريون، وهي: ما هو سبيل السعادة؟ وكيف يكون تحصيلها؟ وهل هي حكر على الفيلسوف دون سواه؟ فإن لم تكن حكراً عليه، بل قد تكون من نصيبه أو من نصيب عامة الناس على حد سواء، فما الذي يحول دونها؟ يعزّو فلاسفة الرواق بؤس الإنسان وشقاوته إلى لهاته الدائم وراء اللذات الزائفة وانصياعه المستمر لرغباته العنيفة الجارفة واستسلامه المطلق للأهواء التي تضعه في موقف عداء وحرب مع أمثاله. ولا جرم أن السبب في ذلك هو جهله المطبق بنفسه وبالطبيعة والأشياء، حتى أنه لا يكاد يميز بين الحق والباطل، والخير والشر، والجميل والقبيح. فلا بد إذن من رفع غشاوة الجهل بتأمل الكون واستكناه طبيعة الأشياء، سيما أن الإنسان إنما هو بجسده وعقله جزء من الطبيعة المادية ومن العقل الكلي الذي يتخللها، فبلا يسعه أن يسلك على غير دربها وأن يحيا على غير نواميسها. وعلى الرغم

من أن الأخلاقيات تبقى أهم شيء في نظر الرواقيين، إلا أن الاستغال بالمنطق والطبيعيات يعد أمراً لا مندوحة عنه في اعتقادهم. وقد ألف كريزبيوس العديد من الكتب في المنطق والطبيعيات، رداً على الأبيقوريين وعلى فلاسفة الأكاديمية الجديدة⁽¹¹⁾ وغيرهم، حيث قال مؤكداً على صدوره نقسي الظواهر الطبيعية استجلاء للظواهر الأخلاقية : «ليس من الممكن أن نجد للعدالة مبدأ آخر إلا أن تشتق من زيوس ومن الطبيعة الكلية. وهذا هما المبدآن اللذان ينبغي أن نجعلهما أصلًا لكل شيء من هذا القبيل إذا أردنا أن نتكلم كلاماً معقولاً عن الخيرات وعن الشرور»⁽¹²⁾.

أيا ما كان الأمر فإن الرواقيين ما فتتوا يؤكدون على الطابع النسقي لمذهبهم الفلسفى؛ فهم أول من استعمل كلمة **نسق** (Systema)، وكان ذلك في معنى **نسق العالم**، وأيضاً في معنى **النسق العقلي**، باعتبار أن العقل جملة من المفاهيم والتصورات المترابطة المتناسقة.

ويبرز الطابع النسقي للفلسفة الرواقية من خلال شكلين اثنين: فالنسق عندهم يعبر من جهة عن **السباق المنهجي**، كما يعبر من جهة أخرى عن **الكلية العضوية** التي تمسك على شيء ما وحده⁽¹³⁾.

فمن المنظور الأول يعبر النسق، بوصفه سباقاً منهجياً، عن نظام العلل العقلية المحددة للطرح الفلسفى الصارم. فالآفاق ليست منفصلة بعضها عن بعض، بل هي مترابطة متسلسلة بحيث تأتي كل واحدة منها تابعة بالضرورة لما سبقها، وممهدة بنفس الضرورة لما ينلوها. فإذا اعتبرنا مثلاً المنطق الروaci، وجدناه خاضعاً لهذا النوع من النسقية التي تجعل نظرية

(11) هي الأكاديمية التي أسسها أرسيزيلاس (Arcésillas) المنشق عن الأكاديمية الأفلاطونية.

(12) عن عثمان أمين ، نفس المصدر، ص 87 .

(13) راجع في هذا الصدد تخلصات فكتور غولدميث العميقة، ضمن كتابه عن **النسق الروaci وفكرة الزمن**، الطبعة الفرنسية عن دار فران للنشر، باريس 1953، ص. 61 وما يليها.

الإحساس والتمثل تتبوا مكان الصدارة، لأنها ضرورية لفهم النظريتين اللاحقتين، نظرية التسليم والتصديق ونظرية الإحاطة.

وإذا كان النسق بالمعنى الأول يعبر عن التقدم والتطور وعن التدرج في الإنجاز والاكتمال، فإن النسق بالمعنى الثاني يعبر عن التمام والكمال، أي عن الوحدة التامة التي لا تحتاج إلى شيء آخر غير مكوناتها المتماضكة والمحددة لبعضها البعض. ومعنى ذلك أن نظام العلل العقلية يقول في نهاية الأمر إلى انبساط اللوغوس الكلي في قالب الحكمة التامة التي تبقى من سمات الفيلسوف الحق.

وانطلاقاً من هذا الاعتبار فلنجد اختلاف حول ترتيب أقسام الفلسفة وحول النظام البيداغوجي الذي ينبغي توخيه أثناء تأمين المبادئ الرواقية للناشئة، فإن جميع الرواقيين يتفقون (ما عدا أرسطون Ariston المنشق) على أن الحكيم هو ذلك من يملك، معاً ودونما فصل أو تمييز، معرفة تامة بالمنطق والطبيعة والأخلاق على حد سواء. فالفلسفة كل واحد لا انفصام فيه ولا تتصدع ، ولا يوجد أي ترتيب تقاضي بين أقسامها. ولن نحيد عن الصواب إذا اعتبرنا أن نسقية المذهب الروaci إنما تظهر في الاتساق والانسجام أكثر منها في *الاتصال والسلسل واللزوم*. فعلى الرغم من قيام الخطاب الروaci على جملة من البراهين الصارمة المحكمة التركيب، إلا أنه ليس خطاباً أرشكتكونيا (حيث يتضمن كل قسم قسماً آخر لا يتضمنه بدوره) بقدر ما أنه خطاب عصوي يقوم على ضرب من الاقتضاء أو التضمن المتبادل. ففي مجال الأخلاق مثلاً تبدو الفضائل كلها متضامنة متضمنة بعضها البعض، مما أن يفوز الحكيم بإرادتها حتى يفوز لنوه بالأخرى، نظراً إلى ما يوجد بينها جميعاً من اقتضاء متبادل وباعتبار الوسائل (أي الخصائص والصفات المشتركة بينها) التي تربط بينها وتسمح بالانتقال من بعضها إلى الآخر.

وعلى هذا فقد يبدو من الشطط أن نعرض المذهب الرواقي بدءاً بأحد أقسامه دون الآخر، إلا أن الضرورة التعليمية تغفر لنا ذلك. ولذا فلنتسا سنتطرق بادئ الأمر إلى نظرية المعرفة الرواقيّة، تفصيلاً لقدرات الفهم الإنساني، وسنتناول بالدرس في فصل ثان المبحثين الطبيعي والأخلاقي، باعتبار أولهما متضمناً بالضرورة للثاني، وسنجعل الفصل الثالث لاستبطاط الحكمة الرواقيّة بوصفها حكمة عملية قبل كل شيء.

الفصل الأول

نظريّة المعرفة

لا يعدو المنطق الرواقي أن يكون، في نظر الكثرين، غير تكرار عقيم ممل لمنطق أرسطو، ولم تنجح جهود فلاسفة الرواق إلا في تعويض المصطلح الأرسطي القديم بمصطلح جديد لا يفوقه دقة وصرامة. وعلى الرغم من وجوب الاعتراف بقيمة أعمال برانلي وتسلل إدأسهما أكثر من غيرهما في ترسیخ هذه الفكرة لدى عامة الدارسين، إلا أننا نريد الإسهام بدورنا في رد الاعتبار إلى هذا المنطق، على ضوء محاولات فكتور بروشار⁽¹⁾ وأنطوانيت فيرييو ريمون وبيان لو كاسينيفش وغيرهم⁽¹⁾.

ولعل تحديد المنزلة التي يحتلها المنطق في النسق الرواقي هو أول ما سيطّلعنا على ما يميّزه عن المنطق الأرسطي، باعتبار أن المنطق يبقى عند مؤلف الأرغونون مجرد آلة وذرية، بينما يرفض الرواقيون فصله عن الفلسفة بوصفها كلاً عضوياً متماسكاً. أما السؤال الذي انطلق منه أهل الرواق في جدالهم مع المشائين فهو الآتي: ما الذي يجعل علماً ما أو فناً ما آلة لغيره من العلوم أو الفنون؟ أي متى يجوز القول إن علمًا أو فناً ما هو آلة وذرية بالنسبة إلى علم أو فن آخر؟ وكان جوابهم أن ذلك متوقف فقط على استقلالية هذا الفن أو العلم عن غيره من العلوم أو الفنون. ففن الحادّة مثلاً هو آلة فن العمارة، لأنّه مستقل عنه تماماً ويمكّنه أن يوجد حتى لو لم يوجد فن العمارة إطلاقاً.

(1) لمزيد التدقيق، راجع فكتور بروشار، الذي يذكرهم جميعاً في الفصل الحادي عشر من كتابه القائم دراسات في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة.

(Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, chap. 11 et 12: *La logique des stoïciens*)

وعلاوة على هذا فليس فن العمارة وحده الذي يحتاج إلى فن الحداقة، بل هناك فنون أخرى كثيرة بحاجة إلى هذا الفن (مثلاً صناعة الأسلحة والعجلات الحديدية). فالحدادة إذن هي آلة بالنسبة إلى هذه الفنون جميعاً، لأنها مستقلة عنها وقائمة بذاتها. أما الفن الذي يكون خادماً لغيره من الفنون، غير مستقل عنها وغير قائم بذاته، فهو لا يقال آلة لها وذریعة. ففن الجراحة مثلاً ليس آلة لفن الطب، لأن الطب وحده في حاجة إليه ولأن الجراحة جزء من الطب عموماً. وكذا الشأن بالنسبة إلى المنطق إذ لا يستخدم في غير الفلسفة ولا يحقق اعتباره مجرد آلة لها وذریعة. وفضلاً عن ذلك فللمنطق موضوعه الخاص ومادته الخاصة ضمن النسق الرواقي، وهو يختلفان عن موضوع ومادة علمي الطبيعة والأخلاق. فموضوع المنطق هو الحق والباطل، ومادته الاستدلال والبرهان. وبالتالي فهو جزء من الفلسفة وليس مجرد آلة لها، حتى لو كان دون علمي الطبيعة والأخلاق بوصفه يقود إلىهما وبهجه العقول لاستيعابهما⁽²⁾. وفي هذا المضمار، لعل المصطلح الرئيسي الذي أسهם الرواقيون أكثر من غيرهم في تكريسه هو مصطلح **اللّوغوس** (Logos)، أي العقل، واللغة، والخطاب، والحساب. وأهم ما يميز اللّوغوس الرواقي هو أنه صفة من صفات الإنسان ومبدأ منظم للكون على حد سواء. بيد أن اللّوغوس ليس شيئاً من تحصيل الحاصل لدى الإنسان، وإنما يكون تحققـه على مراحل. لذلك كان لا بد للرواقيين أن يبدوا بالبحث أولاً عن معيار الحقيقة وأصل المعرفة الصحيحة، وأن يجدوا بذلك في الإحساس، إذ لا شيء يوجد في العقل مالم يسبق وجوده في **الحواس**. ولما كانت المعرفة الحسية هي إدراك للجزئيات، لا

(2) لنذكر بعض الاستعارات التي عمد إليها الرواقيون في تعريفهم للفلسفة، إذ شبهوها بستان سياحة على المتنق، وأشجاره علم الطبيعة، وفواكهه علم الأخلاق، أو مدينة مصنونة ترمز حضورنا إلى المتنق، ويرمز أحالياً إلى الطبيعتـيات، ودستورها إلى الأخـلـيات.

للكليات، فإن الأفكار العامة والكلية تنشأ وت تكون انتلاقاً من المدركات الحسية الجزئية. وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الرواقيين حسينون وأسميون في ذات الوقت، باعتبار أن المعرفة تبدأ في رأيهم بالإحساس، ونظراً إلى أن الكليات لا تدعوا أن تكون إلا أسماء ولا وجود لها في الواقع الخارجي اطلاقاً.

تبدأ المعرفة إذن، في نظر الرواقيين، بما أطلقوا عليه اسم **الفنطازيا** (*Phantasia*)، والمقصود بها تلك الصورة الحاصلة في الذهن عن موجود حقيقي قائم في الخارج، أي ذلك الأثر الذي يطبعه في النفس وجود شيء خارجي. ويجد هنا ألا يخلط بين تصورات أو تمثيلات الخيال التي هي من نسيج الخيال وحده، وبين الفنطازيا التي تشير في نفس الوقت إلى ذاتها وإلى الموضوع الذي أثارها وأنتجها؛ إذ عندما تكون الفنطازيا صورة مطابقة تماماً للموضوع الذي استثارها وأنتجها فهي تكون حينئذ تصوراً محيبطاً (*Phantasia katalêptikê*)، ولكنها لا تصبح كذلك إلا بشرط أن يحصل التصديق (*Synkatathesis*)؛ وعندما يصبح للتصور المحبط من الشدة والقوة ما يجعله لا يترى عز، فهو يستحيل آنذاك إلى علم يقيني قابل للتوصيل بفضل الجدل، وهو أحد قسمي علم المنطق، باعتبار أن قسمه الآخر هو الخطابة، أي فن الحديث الجميل المستساغ الذي يؤثر في الجمهور ويرغمه على التصديق. ولا شك أن الجدل أهم من الخطابة في نظر الفيلسوف الرواقي، إذ يقوم على فن الحوار ويرنو إلى التمييز بين الحق والباطل، فضلاً عن توغله في بحث اللغة الإنسانية بأبعادها المختلفة. وفي هذا السياق، لقد ميز الرواقيون بين الدال، وهو شيء مادي جسماني (إنه "هواء مقروع")، والمدلول الذي أطلقوا عليه اسم **اللكتون** (*Lekton*)، وهو المعنى الذي ندركه، بينما لا يدركه الأجنبي الذي لا يتكلّم لغتنا، رغم أنه يسمع مثناً نفس الصوت المنطوق. وميّز فلسفـة الرواق أيضاً بين المدلولات الناقصة إذ تتألف إما من حامل أو من محمول،

والملولات الكاملة التي تتألف من حامل ومحمول معا، ف تكون القضية في هذه الحالة قضية تقريرية، أي أنها تفترض الصدق أو الكذب اللذين لا ينطبقان مثلا على السؤال والأمر والطلب. وأول ما يميز القضية الرواقية عن القضية الأرسطية هو أن هذه الأخيرة قضية كلية، بينما يبقى الحامل في القضية الرواقية شخصا يشار إليه بطريق مختلفة، كأن يشار إليه بطريق مخصوصة مثل قولنا: "هذا" ، أو بطريق مهملة مثل قولنا: "بعض" ، أو بطريق شبه مخصوصة كقولنا: "سocrates" . ويمكن حصر الفوارق بين منطق القضايا الرواقية ومنطق القضايا الأرسطي في نقطتين رئيستين هما: أولاً أن القضية الأرسطية تعبّر عن واقع كلي (فهي إذن قضية كلية)، بينما تظل القضية الرواقية جزئية وشخصية؛ ثانياً أن القضية الأرسطية تقوم على تضمين المحمول في الحامل أو الحامل في المحمول، في حين أن القضية الرواقية تعبّر دائماً عن فعل أو حدث ما (قولنا: "Socrates" يمشي" ، "المطر ينزل" ، الخ).

وبناء على هذه الاعتبارات أسس الرواقيون نظريتهم في البرهان والاستدلال، وحددوا بوضوح شروط الصدق والصحة التي تخضع لها جميع القضايا، فييزوا بين خمسة أنواع من الأقيسة المنطقية، وهي دائماً أقيسة مركبة شرطية متصلة أو منفصلة. وعلى ذلك فإن نظرية القياس تحياناً على نماذج أولية في شكل قضايا مركبة تربط بين حدفين أو أكثر يعبر عن كل واحد بقضية حملية، كأن يعبر مثلا، عند معاينة "الشمس الطالعة" و"النهار موجود" ، عن النسبة الرابطة بين هاتين القضيتين الحمليتين بقضية مركبة شرطية تقرّر أنه "إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود" (إذا أ فـإن ب). يوجد إذن خمسة أنواع من الأقيسة المنطقية، وتختلف هذه الأقيسة بعضها عن بعض باختلاف مقدماتها الكبرى التي تكون:

- ١ - إما شرطية متصلة (مثلا: "إذا غابت الشمس فقد جاء الليل؛ وقد غابت الشمس؛ إذن فقد جاء الليل").
 - ٢ - أو شرطية منفصلة مانعة للجمع (مثلا: "إما أن يكون سقراط حاضرا وإما أن يكون غائبا؛ والحال أن سقراط حاضر؛ إذن ليس سقراط غائبا").
 - ٣ - أو فيها تقابل بالتضاد أو بالتناقض (مثلا: "ليس صحيحاً أن يكون أفالاطون قد مات وأن يكون حياً؛ ولكن أفالاطون قد مات؛ إذن فيليس أفالاطون حياً").
 - ٤ - أو أنها تعبّر عن علاقة سببية (مثلا: "من حيث أن الشمس طالعة فالنهار موجود؛ ولكنها ليست طالعة؛ إذن فالنهار غير موجود").
 - ٥ - أو أنها تعبّر عن مفاضلة (مثلا: "كلما كان النور أكثر كان الظلام أقل؛ ولكن الظلام هنا أكثر؛ إذن فالنور هنا أقل").
- ولمزيد تدقيق منطق القضايا لدى الرواقيين، لا بد من التذكير بأنه منطق إسمى وبأن قضاياه جزئية، مما يجعل البون شاسعاً بينه وبين منطق أرسسطو. فالإجماع حاصل على أن الأفكار العامة والمعاني الكلية لا تعدو أن تكون في نظر فلاسفة الرواق غير الفاظ وأسماء، وهم في ذلك قد بقوا أوفياء لتعاليم أنتستان الكلبي. فلا وجود إذن لغير الأفراد والأشخاص في الطبيعة، بل إن الرواقيين، شأنهم في ذلك شأن الأبيقوريين، لا يعترفون إلا بوجود "أصوات" أو "موجات صوتية" (Flatus vocis) كما سيقول اسميو القرون الوسطى⁽³⁾.

ليس من شك إذن أن المنطق الروaci منطق إسمى، وهو من هذا المنظور مباين تماماً لمنطق أرسسطو. فقد أفضت النزعة الاسمية لدى

(3) يبقى الفرق بين فلاسفة الحديقة وفلاسفة الرواق في أن الأولين لا يعترفون إلا بوجود الكائنات الطبيعية التي لها وجود فيزيائي محسوس (باستثناء الحالات إذ هو غير جسماني وغير محسوس)، بينما يرى الرواقيون أنه يوجد بين الموضع المادي الموجود في الطبيعة وجوداً فيزيائياً جسمانياً، وبين الصوت الذي يشير إلى الموضوع أو الجسم الطبيعي، شيء ثالث هو المدلول أو المكتون.

الرواقيين إلى رفض التقسيم الأرسطي للموجودات إلى أجناس وأنواع،

يعنى أنه لا وجود في الطبيعة للأجناس والأنواع والفئات وإنما الأشخاص فقط هم الذين يتمتعون بوجود طبيعي حقيقي. وبناء على ذلك كان مفهوما الماهية والصورة لدى الرواقيين على غير ما رأه أرسطو والمشاؤون. فالماهية والصورة عند أرسطو هي ما يوحد بين الأشخاص، والصورة هي ما يميز بعضهم عن بعض، في حين أن الرواقيين يرفضون القول بوجود ماهية مشتركة موحدة بين الأشخاص، إذ أن ما يحدد الطبيعة الخاصة لكل شخص ليس عنصرا مشتركا بينه وبين مجموعة من الأشخاص المنتسبين إلى نفس النوع أو الجنس، بل هو، على العكس من ذلك، خاصية فردية شخصية عينية؛ أي أن ما يحدد طبيعة الشخص إنما هو شيء جسماني مادي، وينضاف هذا الشيء الجسماني المميز للشخص إلى المادة الالامشكلة التي هي ماهيته. يوجد إذن شخصان في كل شخص؛ أو مادتان في كل شخص؛ ولذا فقد يوجد تشابه بين شخصين اثنين، لكن لا يوجد أي تماثل بينهما.

صفوة القول إذن أنه لا وجود لسوى الأشخاص، وكما قال فكتور بروشار⁽⁴⁾، لعل المعضلة التي نعترضنا دائمًا في المقابلة المطروحة بين القضيتين الأساسيةتين لفلسفة أرسطو: "ليس من علم إلا بما هو كلي"، و"الشخص وحده يوجد حقاً"، إنما تجاوزها فلاسفة الرواق بكل بساطة وبغاية السهولة: فهم قد ألغوا فقط القضية الأولى، واحتفظوا بالثانية.

فالرواقيون يتذمرون إذن مع أرسطو في اعتبارهم أنه لا وجود لسوى الأشخاص، إلا أنهم يبتعدون عنه في مجال المنطق: إذ لما كان لا يوجد في الطبيعة غير الأشخاص، فإن العلم، ولا سيما علم المنطق، لا

⁽⁴⁾ راجع الفصل الحادي عشر من كتابه المذكور أعلاه.

يكون إلا بالأشخاص⁽⁵⁾. هذه النزعة الاسمية التي جعلت الرواقيين يرفضون استخدام المعاني و التصورات الكلية التي لا تشير في نظرهم إلى أي شيء، إنما هي تسحب عندهم على منطق القضايا، باعتبار أن الأفراد و الأشخاص هم وحدهم حقيقة و واقع، وبالتالي ينبغي على القضية أن تعبّر عن الواقع و الحقيقة. فالقضية لم تعد إذن مجرد تعبير عن علاقة الت المناسب أو عدم الت المناسب بين فكرتين اثنتين، أو بين شخص وفكرة، بل القضية، ولا سيما القضية الشرطية، تعبّر بكل وضوح عن حدث ما أو واقع شخصي ما، فتقول مثلاً: "إذا كان لهذا الشخص المخصوص بالذات هذه الصفة بالذات، كانت له تلك الصفة الأخرى بالذات"، أو "إذا حدث أمر ما، حدث أمر آخر في نفس الوقت".

أول ما يمكن استنتاجه هو أن المنطق الرواقي لا يعبأ بمسألة الكم في القضايا، لأن الأمر لم يعد يتعلق بأجناس تحتوي على أنسواع، أو بتصورات تحصرها فصول نوعية، بل يقام الاستدلال على الأفراد والأشخاص لا غير، أو على كيفيات وصفات تربط بينها قوانين محددة. فمثلاً إذا كانت لسقراط الصفات التي تتضمنها كلمة إنسان، فلا بد أن تكون له الصفة التي تتضمنها كلمة فان. وعلى هذا يبدو أن الرواقيين قد بنوا الأشكال وأنماط القياسية وراهنوا، كما قال فكتور بروشار، "على تأسيس منطق بدون باروكو ولا بربتون"⁽⁶⁾. وإذا كان جالينيوس قد عاب على كريزيوس أنه لم يعر أي اهتمام لأشكال القياس وأنماطه، فللاواقع أن الفيلسوف الرواقي لم يرم ذلك عن قصد، إذ لا يعدو أن يكون التقسيم والتصنيف والاختزال (وهي عمليات سيدرورها فلاسفة القرون الوسطى)

(5) انطلاقاً من هذه الاعتبارات، سيكون التعريف أو المقدمة عند فلاسفة الرواق على خلاف التعريف الأرسطي الذي يقوم على تحديد الجنس القريب والفصل النوعي، بينما يكون التعريف، في نظر كريزيوس مثلاً، بعده الخصائص المميزة للفرد والتصوص والقوانين التي تجعله مختلف عن أفراد آخرين.

(6) "Les stoïciens ont tenu cette gageure de constituer toute une logique sans Baroco ni Baralipiton" (V. Brochard, o.c., p. 225).

غير تلاعب بالأفكار وغير تمحك وتحذق لا طائل من ورائهم. ومع ذلك فإنه لم يفت كريزبيوس أنه لا يمكن الاستغناء تماماً عن القياس المنطقي، مما حدا به إلى رد جميع الأقيسة الممكنة إلى جملة من الأقيسة الشرطية لا يفوق عددها الخمسة؛ مع الإشارة إلى أن الأمر لا يتعلق في هذه الأقيسة بالربط بين المفاهيم والتصورات بقدر ما يتعلق بنظام تعاقب الأشياء وتتالي أحداث جزئية عينية.

وبهذه الصورة أمكن للرواقيين تجنب إشكال طالما حير المنطقة في كل العصور، إلا أنهم وقعوا في إشكال آخر لا يقل عنه إحراجاً. يتعلق الإشكال الذي تجنبوه بمعرفة ما إذا كان ينبغي تفسير القياس بالاعتماد على المفهوم أم على المصدق، أي: هل يجب القول إن الصفة موجودة ضمنياً في الحامل أم الحامل موجود ضمنياً في صنف الموجودات التي تمثلها الصفة؟ كان جواب زينون وكريزبيوس بنقي كلتا الحالتين، نظراً إلى كون الاستدلال، كما سبق القول، لا يهم الأجناس وأنواع الأصناف والفئات، وإنما الأفراد والأشخاص والموجودات العينية.

أما الإشكال الذي لا مندوحة عنه والذي لم يجد أهل الرواق بدا من طرحة فهو: على أي مبدأ يقوم البرهان القياسي؟ لا يمكن أن يكون ذلك على مبدأ تضمن الحدود والتصورات بعضها البعض (فهم قد رفضوا ذلك مسبقاً، أي أنهم رفضوا أن تتألف القضايا من تصورات ومعاني كلية وعامة)؛ ولا يمكن أن يكون أيضاً على مبدأ تناسب هذه الحدود والتصورات (المرفوضة مبدئياً) وتوافقها.

للبحث عن الحل، لا بد من الرجوع إلى ذلك المبدأ العام الذي يتأسس عليه المنطق الرواقي، وهو: "كلما كان لشيء من الأشياء صفة أو مجموعة من الصفات، كانت له أيضاً الصفة أو الصفات التي تقترب عادة بالصفات الأولى وتلائمها". ففي حين كان أرسطو يتحدث عن كائنات

جوهرية وعن ماهيات أزلية ثابتة، كان حديث الرواقين يدور حول علاقات التعاقب والتالي للظواهر وال الموجودات. وبعبارة أدق، إن فكرة القانون قد عوضت عند الرواقين فكرة الماهية الأرسطية، بمعنى أن المنطق الرواقي قد استبعد تلك الكائنات الجوهرية وتلك الماهيات الأزلية التي كان أرسطو يفسر بها تنوع الوجود، وعوضها بفكرة القانون وفكرة النظام الثابت لتعاقب الأحداث في الطبيعة. فإذا كان المنطق الأرسطي يقوم على فكريـي الكلـيـ وـ المـاهـيـةـ (أـوـ عـلـىـ فـكـرـةـ المـاهـيـةـ الـكـلـيـةـ)، فإنـ المنـطـقـ روـاـقـيـ يـقـومـ عـلـىـ فـكـرـتـيـ الـضـرـورـةـ وـالـقـانـونـ (أـوـ عـلـىـ فـكـرـةـ القـانـونـ الـضـرـوريـ). وليس من المجازفة أن نعرض، من منظور روـاـقـيـ، الجملـةـ المشـائـيـةـ القـائـلـةـ: "لا علم إلا بالكلـيـاتـ"، بالقـاعـدـةـ التـيـ تـقـولـ: "لا علم إلا بالضرورـيـاتـ". بـقـيـ أنـ نـسـاعـلـ معـ ذـلـكـ عـمـاـ يـبـرـرـ فـكـرـةـ الـضـرـورـةـ لـدـىـ روـاـقـيـنـ، سـيـماـ أـنـهـ لاـ تـوـجـدـ نـصـوصـ كـافـيـةـ لـتـوـضـحـ لـنـاـ الـمـسـأـلـةـ. ولـعـلـ الرـجـوعـ إـلـىـ ماـ قـالـهـ فـلـاسـفـةـ روـاـقـ عنـ القـضـيـةـ الشـرـطـيـةـ يـسـاعـدـنـاـ عـلـىـ إـلـاجـابـةـ عـنـ الـأـسـئـلـةـ التـالـيـةـ: متـىـ وـكـيـفـ تـوـجـدـ عـلـاقـةـ ضـرـورـيـةـ بـيـنـ المـقـدـمـ وـالتـالـيـ فـيـ القـضـيـةـ الشـرـطـيـةـ؟ وـمـاـ هـوـ مـعـيـارـ صـحـةـ القـضـيـةـ الشـرـطـيـةـ وـمـعـيـارـ صـدـقـهاـ الـضـرـوريـ؟"

قد يعثر الباحث في المقاطع والشذرات المتبقية من نصوص الرواقين الأوائل على محاولات للإجابة، أولها محاولة فيليون الذي يرى أن الشرط الضروري والكافي لصدق القضية الشرطية هو "الا تبدأ أبدا بقول صادق و تنتهي بقول كاذب". ولقد استعرض فيليون أربع حالات ترد إليها جميع القضايا الشرطية وتسمح لنا بتمييز صدقها من كاذبها، وهي كالتالي:

- 1 - تكون القضية صادقة إذا بدأت بقول صادق وانتهت بقول صادق (مثلا: "إذا كان النهار موجودا فالنور موجود").
- 2 - وتكون صادقة إذا بدأت بالكذب وانتهت بالكذب (مثلا: "إذا كانت الأرض نظير فهي تملك أجنحة").

3 - وتكون صادقة إذا بدأت بالكذب وانتهت بالصدق (مثلا: "إذا كانت الأرض تطير فهي موجودة").

4 - وتكون أخيراً كاذبة إذا بدأت بالصدق وانتهت بالكذب (مثلا: "إذا كان النهار موجوداً فالظلام موجود").

أما المحاولة الثانية فهي التي قدمها ديوينور فيبين عدم كفاية معيار فيليون وضعفه. وفعلاً، لقد خلط فيليون بين الحقيقة الواقعية والحقيقة المنطقية، أي بين الحقيقة كما تتجلى في الواقع الخارجي والحقيقة التي تتجلى في العلاقة المنطقية التي تربط بين القضايا أو بين المقدم والتسالي داخل القضية الواحدة. وكان على فيليون أن يفهم أن الواقع أغزر من أن يحصر في علاقات ضيقة محدودة، وأنه يبقى غالباً بالممكبات اللامتناهية. فالمقدمة التي تبدأ مثلاً بالصدق وتنتهي بالصدق، مثل قولنا: "إذا كان النهار موجوداً فانا أتحدث"، إنما هي قضية صادقة فقط عندما أتحدث وطالما أني أتحدث، بمعنى أنها تكون كاذبة في أوقات أخرى لا تكون فيها متصدراً. لذلك أدخل ديوينور بعض التعديل على قاعدة فيليون القائلة: "القضية الصحيحة لا تبدأ أبداً بالصدق لتنتهي بالكذب"، وأضاف عليها بسعاً زمانياً بقوله: "القضية الصحيحة لا تبدأ أبداً، ولا يمكنها أن تبدأ أبداً، ولم يكن بالإمكان أن تبدأ أبداً بالصدق لتنتهي بالكذب". وعليه يبدو أن الأمر لم يعد يتعلق هنا بانسجام الأفكار أو عدم انسجامها داخل عقلياً، وإنما بانسجام الأشياء أو عدم انسجامها في الواقع الخارجي.

ونجد محاولة ثالثة أعمق من السابقتين عند كريزبيوس الذي لا يشك في أن "القضية الصحيحة الصادقة هي التي يكون فيها التسالي موجوداً ضمن المقدم". لكن يبقى من حقنا التساؤل عن كيفية إدراك التسالي في المقدم. ولن يتزدد كريزبيوس في الإجابة بأن ذلك يتحقق عندما يكون التسالي معاهياً للمقدم، أو عندما تعلممنا التجربة تضمن المقدم للتسالي. فقولنا مثلاً: "إذا وجدت ندبة فقد سبقها جرح"، إنما هو قول صحيح،

باعتبار أن النسبة تفترض ضمنيا وجود الجرح: إن النسبة تدل على الجرح، بل هي علامته. وهنا نكون قد تلفظنا بعبارة عزيزة على الرواقيين، لأن نظرية العلامة، كما قال فكتور بروشار⁽⁷⁾، هي القلب النابض للنحو الرواقي، بل إن المنطق الرواقي برمته هو منطق دلالات وعلامات. إن نظرية العلامة تسبق منطقياً نظرية الاستدلال والبرهان لدى الرواقيين، ولعل ما تحظى به من منزلة في مذهبهم هو ما جعلها عرضة لاتهام الشكاك الذين أدركوا أن القضاء عليها يساوي القضاء على المذهب برمته.

وقد أثبتت تلاميذ زينون وجود علاقة ضرورية تربط بين الدال والمدلول، باعتبار أن الدال، بطبيعة الخاص، يوحى بالمدلول ويعبر عنه؛ بل إن العلاقة بين الدال والمدلول لها من الشدة والمتانة بحيث إذا غاب الأول غاب الثاني بالضرورة. بيد أننا لم نفهم بعد كيف يتم إدراك هذه العلاقة الوثيقة بين الدال والمدلول: فهل يكون ذلك عن طريق الإحساس؟ على الرغم من النزعة الحسوية التي ألفناها لدى أهل الرواق، فهؤلاء يرفضون أن تكون الحواس وحدها كافية لإدراك الضرورة المؤلفة بين الدال والمدلول، وبالتالي فهم يرون أن الدال يتضمن ضرباً من المعقولة يجعلنا ندرك ضرورة العلاقة المؤلفة بينه وبين المدلول. وفي هذا السياق، ميز الرواقيون بين علامة التذكر وعلامة الكشف والإشارة. فال الأولى تقوم على التجربة الحسية، والأمثلة خير دليل على ذلك، كقولنا: "الإرضاع علامة على الإنجاب"، و"النسبة علامة على الجرح"، و"الدخان علامة على النار". أما علامة الكشف أو الإشارة، فهي تكشف عن شيء لا تدركه الحواس، كقولنا: "إن العرق يشير إلى المسام الخفية في الجلد". وعلى الرغم من هذا التمييز، يمكن القول بأن دلالة الإشارة مستقلة تماماً عن التجربة الحسية ومماثلاتها، نظراً إلى أن فكرة القبلي، كما لاحظ

⁽⁷⁾ نفس المرجع، صفحة 231.

فكтор بروشار بحق، هي فكرة غريبة تماماً عن الفكر الرواقي القديم. وفضلاً عن ذلك فإن الرواقيين، في أثناء حذفهم عن الضرورة، لا يخشون الاستدلال بالحس المشترك الذي يقوم على تكليس التجارب الحسية الشائعة وعلى نوع من البديهيات التجريبية التي أثبتتها وأقرت بها العادة والسنّة والإجماع. فالتجارب الشائعة السابقة هي ما يجعلنا نصدق بالتجربة الحاضرة، ولا يمكن إنكار ما تدلّى به التجربة الحاضرة دون أن نضع موضع الشك جميع الحقائق البديهية المكتسبة في القديم، وبالتالي دون أن نضع أنفسنا في موضع من أصبح يتغدر عليه الكلام والتّكثير، وبعبارة أخرى دون أن نسقط في نزعة شكية لا مفر منها. وعلى هذا الاعتبار، يبدو أن البحث في نظرية العالمة أو الدلالة قد أفضى بفلسفه الرواق إلى تأسيس فكرة الضرورة على التجربة الحسية، الأمر الذي جعل هذه النظرية الفذة والشاذة عصر ذلك عرضة للنقد الشديد من قبل مختلف المذاهب الفلسفية. ومع هذا، فإن الرواقيين، على ما يبدو، لم يقدموا جواباً واضحاً عن السؤال المطروح آنفاً: كيف تتسرب الضرورة إلى الأحكام الشرطية وداخل العلاقات الدلالية؟

لعل فلسفه الرواق لم يطرحوا على أنفسهم مثل هذا السؤال على نحو طرحنا لهاليوم، لأن الحكمة عندهم، والحكمة القديمة بوجهه عام، لا تميّز بين أقسام الفلسفه و مجالات الفكر مثّلماً نميّز، و لا تفصل بين الذات والموضوع مثّلماً نفصل؛ أي أن الرواقيين قد كانوا، في إطار ميتافيزيقاهم وحدودها، يرون العقل والمعقولية في أفعال الإنسان وفي قوانين الطبيعة على حد سواء، باعتبار أن قوانين الطبيعة إنما تعبّر عن اللسوغوس أو العقل الكامل التام، بحيث لا يعود أن يكون إدراك هذه القوانين غير إدراك العقل لذاته متجلّياً في الطبيعة، ولا تعود أن تكون معطيات التجربة والحس غير المناسبات التي يمارس العقل من خلالها معقوليته.

الفصل الثاني

الطبيعيات والأخلاق

ليست مراتب المعرفة (التصور، فالتصديق المولد للتصور المحيط، فالعلم) إلا جهودا متتالية تبذلها النفس مرتبة من مستوى الإحساس إلى مرتبة اليقين، وليس الارتفاع في المعرفة إلا ذلك اليقين المتدرج الذي كان زينيون يرمز إليه بالإشارة إلى يده، باسطا كفه قائلا: هؤلا التصور، ثم قابضا أصابعه قائلا: هؤلا التصديق، ثم مطبقا كفه قائلا: هؤلا الفهم والإحاطة، وأخيرا ضاغطا يده بشدة مصدعا: هؤلا العلم الذي يختص به الحكيم.

ونستنتج من خلال هذه الصورة ما تمتاز به المعرفة من طابع دينامي نشيط يجعلها تتدرج ضمن دينامية كونية سارية في جميع الوجود. وبعبارة أخرى فإن فعل المعرفة ليس مجرد تقبل سلبي لما يرد على الذات العارفة من الخارج، بقدر ما هو نشاط مطابق للمبدأ الفاعل النشيط الساري في الكون. ويمكن حصر الطبيعيات الرواقية في بحث هذا المبدأ الفاعل الذي لا يعود أن يكون إلا الإله أو اللوغوس الكوني المحايث للعالم المادي، منتج الأشياء وواهب صورها⁽¹⁾.

لا تفصل إذن نظرية الرواقيين في المعرفة عن مبحثهم الطبيعى، ولا عن مبحثهم الأخلاقي، باعتبار أن ما يدعو إليه زينيون من وجوب العيش وفق الطبيعة إن هو إلا التشبّه بها والنسج على منوالها.

ولا يجب أن يفهم ذلك على أنه مجرد استخلاص للمبادئ والقوانين الطبيعية التي يبقى على المرء، في مرحلة لاحقة، أن يتمثل لها أو يحيى

⁽¹⁾ انظر ديوغان الایرسى، مشاهير الفلسفه، سيرهم ومذاهبيهم وحكمهم، الباب السابع، الفقرتان

.139 و 134

عنها. فالامر يختلف هنا عما نجده في الفلسفة الأفلاطونية حيث يبقى سلوك الفرد متوفقاً على المعرفة السابقة للمثل النموذجية.

وفعلاً فإن الطبيعة، موضوع تأمل الفيلسوف الرواقي، تخضع لقوانين القدر المحتوم، وبالتالي فإن التوغل في دراستها لا يحقق له المعرفة بما يجب عليه أن يفعل، بل يطّلّعه فقط على ما تفعله وما يحدث فيها لا غير.

ولما كان كلَّ ما يحدث فيها إنما يحدث ضرورةً، وفق قوانين ثابتة لا تختلف، كانت صلة الإنسان الوحيدة بالطبيعة تمثّل في محاكاته لها، ولا تعدو أن تكون هذه المحاكاة إلاَّ الخضوع لنوميسها والرضي بما تجري عليه. ولعلَّ الفرق الوحيد الذي يميّز الفيلسوف عن الجاهل هو أنَّ الجاهل "ينقاد للقدر المحتوم فسرًا"، بينما الفيلسوف "ينقاد له طوعًا". وعلى هذا الأساس فإنَّ كلَّ ما يتّبغي أن يريده المرء هو ما يحدث حقّاً؛ أي أنه يجب، كما قال أبكتينوس، "أن ترغب في الأمور على نحو حدوثها فعلًا"(2).

نقتضي إذن الأخلاقيات الرواقية الإحاطة بظواهر الطبيعة وتنصّي كيانها المادي. فما هي طبيعة هذا الكيان وكيف أمكن لزريون وأتباعه أن ينطلقوا منه لتأسيس مذهبهم الأخلاقي؟

لا وجود، في نظر الرواقية، إلاَّ للكيان الجسماني، وكلَّ ما يوجد حُقاً، أي كلَّ ما يفعل وينفعن وكلَّ ما يؤثّر في غيره ويتأثر به إنما هو كائن جسماني، ولا تخرج عن هذا النطاق الأنفس والآلهة وحتى الفضائل: فالنفس جسم، ما دامت تحرك الجسم وتؤثّر فيه، وما دامت تتشارّه به وبال أجسام الخارجية؛ والإله جسم، إذ لو كان لجسمانيّاً لما استطاع أن يؤثّر في جميع الأجسام المؤلفة للعالم المادي؛ وخاصيّات الأجسام وصفاتها (كاللون والرائحة والطعم والشكل) أجسام، وإنما حصل إدراكيها بواسطة الحواس؛ والصفات الأخلاقية أجسام أيضاً، لقيامها على انفعالات جسمانية و لما تتركه

(2) أبكتينوس، الحواطر، الفقرة 8

من أثر في النّفوس، "فالغضب والحبّ والحزن وغيرها من أهواء النّفس أجساماً، كما قال سنيكا، وما أظن أحداً يرتاب في ذلك. وإذا كان عندك أذنٌ ريب فيه فانظر كيف تتحسّن وجوهنا بتأثير افعالنا وأهواتنا. أفتظن أنَّ مثل هذه الآثار ترسم على الوجه لسبب غير مادي؟"⁽³⁾؛ حتى الحكمة جسم، في رأي أهل الرواق، وفي هذا المعنى قال سنيكا في موضع آخر: "الخير جسم، لأنَّ له فعلًا، ولأنَّ له في النّفس آثارًا. وكلَّ ما له فعل وأثر فهو جسم. لكن الحكمة خير، فالحكمة إذن جسم"⁽⁴⁾.

فالوجود إذن وجود جسماني لا غير، والأشياء التي ليست بأجسام فلا وجود لها حقيقة. إلا أنَّ الرواقيين يتحدثون عن الأجسمانيات كما لو كانت موجودة وجوداً فعلياً. وإن كانوا لا يعترفون لها بوجود جسماني حقيقي، فإنَّهم يقرّون مع ذلك بأنَّها قوام الكيان الجسماني وشرط وجوده. وهذه الأجسمانيات هي:

- المعبر عنه أو **اللِّكتُون** (Lekton).
- الخلاء.
- المكان .
- الزمان .

فالمعبر عنه هو ذلك المعنى الذي ينشأ في النّفس المنطبع بصورة حسيّة ما. وأما الخلاء، فلا وجود له، لأنَّ الخلاء هو غياب الأجسام، ولا وجود في العالم لغير الأجسام؛ وكلَّ ما يعترف به الرواقيون هو أنه يوجد خارج العالم خلاء لامحدود. والمكان أيضاً فهو لا يملك وجوداً جسمانياً، بل هو مجرد فراغ متوجّم تملؤه الأجسام التي تشغل فيه حيزاً ما؛ فالمكان لا وجود له في ذاته وإنما وجوده يكون باعتبار الأجسام لا غير. وكذا الشأن بالنسبة إلى الزمان، الذي لا يملك وجوداً ذاته وإنما وجوده تابع لحركة

⁽³⁾ سنيكا، مراسلات، 106 (عن عثمان أمين، نفس المصدر، ص. 154)

⁽⁴⁾ سنيكا، المصدر السابق، 117 (عن عثمان أمين، نفس المصدر، ص. 153)

الأجسام لا غير؛ ولما كان فلاسفة الرواق يقولون بقدم العالم، فالزمان غير محدود ماضياً ومستقبلاً.

صفوة القول إذن أنَّ العالم مفعَّم بالوجود، ولا يدعو أن يكون هذا الوجود إلاَّ وجوداً جسمانياً يُخفي وراء تنوّعه وحدةً وانسجاماً يعبران عنَّا أسماءَ أهل الرواق بالتعاطف الكوني.

فالكون كائنٌ حيٌ يسري في جميع أجزائه نَفَس (Pneuma) يمسك عليه وحنته. وهذا النَّفس اللطيف الذي يُدخل جميع الأجسام المادية ويناسب فيها انسياپ العسل في الشمع هو الذي يمنحها الصور المميزة لها، وهو ما يبعث فيها القوَّة والحياة، وهو الذي يضغط عليها وبِشَدَّتها شدَّاً (Tonos) يمنعها من الانتشار والتلاشي في الخلاء الامْحَدُود المحيط بالكون. وعلى الرَّغم مما يبدو من التشابه بين الطبيعيات الرواقية وطبعيات أرسطو، أو بينها وبين طبيعيات أبيقور، إلاَّ أنها تحافظ بطبع خاصٍ مميَّز لها. فأرسطو كان يفسِّر تكون الأجسام بفعل مبدأين اثنين هما المادَّة والصورة، وكان يعزُّ إلى مقاومة المادَّة للصورة الفشل الحاصل في هذه الأخيرة، مما يفسِّر مثلاً ولادة المسوخ وكلَّ شذوذ حاصل في الطبيعة. أمَّا الروaciون، فيرون أنَّ ما يتحقَّق وحده كلَّ كائن ويحافظ على هويته في مختلف تماضيرها هو الـبِنُومَا، ذلك النَّفس الساري في الكون وفي جميع الأشياء حسب حركة مَدٌ وجُرْبٌ تمتَّدُ أو لا من المركز في اتجاه الحدود الخارجية والسطح القصوى، قبل أن تعود في الاتجاه المعاكس، وهي حركة انتشار وانقباض يولَّد حاصلهما ما أسماء الروaciون بالضغط والشدَّ والتوتُّر (Tonos).

يرفض الروaciون إذن ثانية أرسطو التي تؤسِّس الوجود على مبدأي الصورة والمادة، ويقولون بالواحدية والمحايثة، واحديَّة البنومَا المحايث للكون والأشياء. وبهذه الصورة فإنَّهم يرفضون كلَّ مبدأً متعالاً منشَى للكون ومُؤَلف للأشياء، بل هم يرفضون عموماً كلَّ قول بال تعالى.

وعلى الرغم من أن رفض التعالي والقول بالمحايثة يقرب بين الرواقيين والأبيقوريين، إلا أن الفارق بينهم ليس هينا، لا سيما فيما يتعلق بنشأة الكون والأشياء. فالأبيقوريون يفسرون نشأة الكون بنكشل الذرات المتساقطة في الخلاء اللانهائي والمتماثلة عرضاً نتيجة انحراف طفيف يطرأ عليها في زمن ومكان غير محددين، بحيث يفضي اصطدام بعضها ببعض إلى تجمعها والتقاءها بطرق تجعلها تتذبذب كاماً مختلفة، هي أشكال الموجودات التي يحييها عالمنا المادي. وأما فلاسفة الرواق فإنهم يفسرون نشأة الكون والأشياء بنظرية المداخلة. فالجوهر المادي الذي تتحل إليها جميع الموجودات إنما هي جواهر متداخلة متحابكة، رغم أن هذا التداخل لا يبدو جلياً للأنظار. وفضلاً عن كون هذه النظرية نقسر عند الرواقيين نشوء الكائنات وتكونتها، فإنها تقدم أيضاً تفسيراً للحركة. فعلى حين أن أبيقور يجعل إمكان الحركة متوفقاً على وجود الخلاء في العالم، بمعنى أن الخلاء هو شرط إمكان الحركة في نظره، يفسر أهل الرواق إمكان الحركة بتدخل الأجسام المادية؛ فال أجسام كلها متداخلة، وإذا أضفنا قطرة خمر إلى مياه البحر تأثر بذلك البحر كلّه. ثم إن نظرية المداخلة نقسر كيف ينساب //بنو ما، أي النفس الكوني، في جميع الأجسام المؤلفة للكون. وهكذا فإن الرواقيين يخلعون صفة الحياة على جميع الموجودات، ويرون أنها جميعاً كائنات حية متৎسة، بما في ذلك الفضائل والرذائل والأهواء والانفعالات. إلا أنهم يعترفون بأن طبيعة **النفس** الكامن في الأشياء تختلف باختلاف طبيعة هذه الأشياء وبحسب درجتها في سلم الطبيعة: فالجماد حالة، والنبات طبيعة، وللحيوان نفس، أي أن النفس في الجماد هو ما يحافظ على حالته، وهو في النبات مبدأ غذائه ونموه، وهو في الحيوان مبدأ إحساسه وحركته. ولا يعدو أن يكون هذا **النفس** إلا اللوغوس الكوني، أي الإله الذي لا تفصل مشيئته المتجلية في الكون عن كيانه الشخصي. فالكون كله واحد، وهو كائن حي، العالم المادي جسده والإله روحه. لكن إذا كان

الكون لا يحكمه الإله متعال مسيّر له مدبر لأحواله من الخارج، وإذا كان الإله هو الكون والكون هو الإله، فهذا معناه أنَّ القدر (Heimarménê) لا يعود أن يكون في نهاية الأمر إلا العناية، أي أنَّ القدر المحتوم هو اسم آخر للعناية الإلهية : فهما شيء واحد لا غير، نسميه قدرًا بالنظر إلى التسلسل والترابط الضروري للأحداث الطبيعية، ونسميه عناية الله والطبيعة والعقل، فإنَّ كلَّ ما يحدث في الطبيعة موافق للعقل، ولا شيء فيها ينافسه: فالمرض والألم والموت وما إلى ذلك من الأمور قد تبدو شرًا في الظاهر فحسب، أمَّا الحكيم الذي يستطيع ربط الجزء بالكلِّ ويردُّ الخاص إلى العام فهو يعلم أنَّ هذه الأمور تدخل في نظام الطبيعة الكافي. زد على ذلك أنَّ الشَّرَّ غالباً ما يكون مقتناً بالخير، كهشاشة عظام الجمجمة التي تجعل الدماغ عرضة للخطر، إلا أنها تسمح له في نفس الوقت بالنمو السريع.

يبدو إذن أنَّ الطبيعتين الرواقيتين تؤول حتماً إلى طرح إشكاليات ذات صبغة لاهوتية وأخلاقية تتعلق بالمشيئة الربانية، وبالعناية والقدر، والخير والشر، وما إلى ذلك. فلا غرو، لأنَّ "العقل الذي يربط، في مجال الجدل، القضايا التالية بالمتقدمة، ويربط، في مجال الطبيعة، جميع الأسباب بعضها ببعض، ويتحقق، في مجال السلوك، الانسجام بين أفعال الإنسان، إنما هو عقل واحد لا غير" (٥). وفي هذا المضمار سنحاول الوقوف على أهم المقولات التي يطرحها اللاهوت والأخلاق في المذهب الرواقي، انطلاقاً من فكرة هي بمثابة حجر الزاوية لهذين المجالين، وهي فكرة التنبؤ والتكتُّن، أو العِرَافة.

لقد سبق أن قاتنا إنَّ فلاسفة الرواقي لا يميزون بين القدر والعناية. فمعرفة القدر هي معرفة العناية، ومن كان لديه معرفة كاملة بأسباب

(5) إميل برحي، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، الفصل عن الفلسفة الرواقية.

الظواهر المستقبلة كان لديه أيضاً معرفة كاملة بالمستقبل. إلا أنَّ مثل هذه المعرفة تبقى متغيرة على الإنسان، فهي حكرٌ على الإله العليم وحده. لكن يبقى للإنسان إمكانية التنبؤ بالمستقبل انتلاقاً من بعض العلامات المتجلية في الحاضر. فإن كان الإنسان لا يملك معرفة كاملة بالأسباب، فهو يملك على الأقلَّ معرفة ببعض العلامات الموحية بها، وما عليه إلا أن يفسّر هذه العلامات ويؤولُها. قال شيشرون مبرزاً قدرة المرء على معرفة المستقبل: "لا تظهر الأحداث المستقبلة دفعة واحدة وعلى حين غفلة، بل إنَّ سينَل الزمان من لحظة إلى أخرى لشبيهِ بسلكٍ يقع بسطه ومدّه فلا يُتشَنى شيئاً جديداً يقدر ما أنه ييسّط في كل مرحلة من مراحل مذه ما كان يخفيه من قبل. وكذا الشأن بالنسبة إلى جميع أولئك الذين حصلوا على ملكة تنبؤ طبيعية وأولئك الذين يدركون سير الأمور بفضل الملاحظة؛ فإذا كانوا لا يدركون الأسباب ذاتها، فإنهم يدركون على الأقلَّ علاماتها ورموزها"⁽⁶⁾.

فالعرفة ممكنة إذن، والأصول أن نقول عرافة، لا تنبؤ، لأنَّ التنبؤ يتعلق بالمستقبل فحسب، بينما يتعلق فن العرافة بالماضي والحاضر والمستقبل على حد سواء. فإذا كانت العرافة طريقة في تأويل الحاضر بالكشف عما ينستَر وراء رموزه وعلاماته، فهذا التأويل لا يحده الزمان، وهي من هذا المنظور لا تختلف عن الطبّ الذي يقوم هو الآخر على تأويل العلامات والأعراض، كاشفاً عن أسباب المرض الماضية وعن تطور المرض في المستقبل.

ولفنَّ العرافة شبه كبير بعلم المنطق أيضاً، إذ تستند القضايا المنطقية، وهي قضايا شرطية في المذهب الرواقي، إلى المقدمات لاستنتاج التوالي اللاحقة في المستقبل، وإلى التوالي الحاضرة لاستخلاص مقدماتها الماضية: "فالاستدلال الذي يُصاغ على شكل قضية شرطية ، كما قال

(6) شيشرون، عن العرافة، I ، LVI ، 127

بلوكارخوس، إنما ينطلق من الحاضر، مثل قولنا: إذا وجد شيء ما، وجد شيء آخر قبله، وكذلك: إذا وجد شيء ما، وجد شيء آخر بعده⁽⁷⁾.

وأما ما يقرب فن العرافة من علم الطبيعة، فهو قيامهما على فكرة السببية: فلكل معلول علة، وهذه العلة هي دائماً علة طبيعية في نظر عالم الطبيعة، بينما يعتقد العراف أن العلة الحقيقية هي القراء المحتوم والمشينة الربانية. وكلاهما يعتقد أيضاً أن كل ما يحدث إنما يبني بما سيثلوه حتماً، إلا أن عالم الطبيعة يفسر ذلك بمبدأ الحتمية الطبيعية، بينما يرى العراف في هذه الحتمية ذاتها أصدق تعبير عن العناية الإلهية.

مهما كان الأمر، فسيان عند فلاسفة الرواق أن نؤمن بالعلم أو بالعرفة، لأننا في كلتا الحالتين إزاء تصور ضروري للطبيعة يقوم على إيكار مطلق للاتفاق والصدفة. إذ لو افترضنا أن أمراً ما يحدث عن طريق الصدفة وبدون أية علة، فإن ذلك سيخل بوحدة العالم ويقضي على نظامه السرمدي. ولعل الطبيعيات الرواقية قد سبقت، من هذا المنظور، الطبيعيات الحديثة، ولا سيما الطبيعيات الغاليلية التي تنظر إلى الطبيعة على أنها كتاب مفتوح ينبغي فك رموزه بالاعتماد على القوانين الطبيعية لا غير. فلاسفة الرواق قد رفضوا الفصل الذي أقامه أرسطو بين عالم ما تحت القمر وعالم ما فوق القمر، وقالوا بوجود عناية كونية صارمة، فأسسوا بذلك ميتافيزيقية سمحت لهم بتقديم تفسير علمي للطبيعة لا يدعُ كائناً ولا حدثاً ولا ظاهرة من الظواهر من غير ربطها بطلة ما وغرض ما.

بيد أنه من الشطط أن نكتفي برؤى طرائق العلم الطبيعي الحديث ومناهجه إلى إرهادات العلم الطبيعي الروаци، باعتبار أن مشاغل الفيزياء الرواقية تصبّ من جهة في لاهوت كوني لا يشغل إطلاقاً بالفيزيائيين المحدثين، فضلاً عن أنها تتأسس من جهة أخرى على حodosات غريبة عن

(7) يذكره فكتور عولدشت في كتابه النسق الرواقي وفكرة الزمن، طبعة فراد، باريس 1953، ص 80.

الفكر الطبيعي والرياضي الذي شهد مولده بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهي حدوسات تتعلق مثلاً بالمتصل (Le continu) والدينامية (Le dynamisme)، بينما تقوم الفيزياء الغاليلية على فكرة المنفصل (Le discontinu) وعلى التفسير الآلي للظواهر الطبيعية وما إلى ذلك. وإذا كان لا بد من البحث عن أوجه تشابه بين الفيزياء القديمة والفيزياء الحديثة، فالأجر أن نقارن هذه الأخيرة بفيزياء أبيقور، لا بفيزياء الرواق.

ومع ذلك فإنَّ الفيزياء الرواقية قد سمحت بتفسير ظواهر طبيعية يتعدَّر تفسيرها بواسطة الفيزياء الآلية، أي على منوال الظواهر المادية وبنفس القوانين التي تخضع لها الجوامد: فبوزيودونيوس مثلاً قد انطلق من فكرة التعاطف الكوني ليقدم أول تفسير لحركة المذ والجزر بربطها بأوجه القمر؛ والرواقيون هم أيضاً أول من انتبه إلى أنَّ الصوت لا ينتشر في الفضاء وفق خط مستقيم، وإنما على شكل موجات متَّحدة المركز.

ليست غايتنا أن نبحث فيما هو إيجابي أو سلبي في الطبيعيات الرواقية، إلا أنه لا بد من الإشارة إلى المفارقة التي تقوم عليها هذه الطبيعيات، إذ هي تقرَّ من جهة بأنه لا وجود لشيء بدون سبب وبأنَّ الضرورة التي تربط بين الأحداث إنما هي ضرورة مطلقة، بينما نجدها توَكَّد من جهة أخرى على فكرة لا تمتُّ إلى العلم بصلة، هي فكرة العناية، مما يسقطها في نزعة غائية لا تخلو من شطط. ويصبح الأمر أشدَّ مفارقة عندما يضيف الرواقيون إلى نزعتهم الغائية تصوّراً مركزياً للإنسان لا يقلُّ عنها شططاً. بيد أنَّ هذا التصور اللاعلماني واللافلسي لم يقع إدراجها ضمن النسق الروحي بالذات، بل وقع التطرق إليه فقط في الخطاب اللاهوتية التي كانت تُلقى أمام خصوم عنيفين لا ينكرون بطالبون بتفسيرات دقيقة لمبدأ العناية، وفي عمليات التبسيط والترويج للفلسفة الرواقية بين عامة الناس، وفي تأويل المعتقدات الشعبية الشائعة المتعلقة مثلاً بالأحلام وقراءة الحظ

وفن العرافة وما إلى ذلك. لكن إذا جاز القول بأنَّ التصور المركزي للإنسان ليس تصوراً جوهرياً في المذهب الرواقي، فإنَّ ذلك لا يجوز عن فكرة العناية : بل لعلَّ هذه الفكرة هي المحرك الأصلي والنابض الداخلي لهذا المذهب. ولئن كانت فكرة العناية لا تفصل عن فكرة الغائية التي كانت غرسة عبر العصور لشَّتَّي ضروب النقد الساخر، فإنَّ الرواقيين لم يقعوا فيما وقع الغائيون عموماً من السذاجة والابتذال، لأنَّهم لم يكتثروا بالحالات الجزئية وأثروا النظر في المبدأ العام للعنابة السماوية التي تهتم بمصلحة الكل، لا بمصلحة الفرد.

وإذا كان فلاسفة الرواق يرفضون الوقف على الحالات الجزئية، فليس معنى ذلك أنَّ العناية الإلهية لا تخصَّ الأفراد ولا تنطبق عليهم، بل إنَّها عنابة شاملة لجميع الموجودات، فرادى وجماعات، غير أنها تبقى غامضة في أنظارنا، لكوننا لا نقدر دائمًا على الربط بين الحالات الجزئية والحالات العامة الكلية ولا ندرك العلاقة الضرورية التي تربط بين الجزء والكل. وهكذا فإنَّ الرواقيين، كما قال غولدشتيدt، " يجعلون مصلحة الفرد (إذ نعتقد أنَّنا نفهمها، لكنَّها لا تتحقق دائمًا) متوقفة على مصلحة الكل (إذ تتحقق، ولكنَّنا لا نفهمها دائمًا)"⁽⁸⁾. وفي هذا السياق قال كريزبيوس: "طالما بقيت النتائج غامضة في نظري، فإني سأتأبه دائمًا على تحقيق ما من شأنه أن يزوِّدني بالخيرات الموافقة للطبيعة، لأنَّ الله نفسه قد منحني، لما خلقني، حرية الاختيار في هذا الشأن. لكن لو كنت أعلم حقًا أنَّ المرض قد قدر لي الآن وأنَّ مصيري هو ذا، فإني سأتباهي بنفس الخشوع"⁽⁹⁾. ولقد عبر أيضًا أبكتينيوس عن نفس الفكرة بقوله: "من أنت؟ إنسان. فإذا اعتبرت نفسك فرداً منعزلاً، فمن الطبيعي أن تعيش وتتعمَّر طويلاً، وأن تصبح غنياً وتتمنَّع بصحَّة جيَّدة. لكن إذا اعتبرت نفسك إنساناً وجاء ينتمي إلى الكل، فمن

(8) انظر فكتور غولدشتيدt، المصدر المذكور أعلاه، ص 87

(9) يذكره فكتور غولدشتيدt، نفس المصدر، ص 87، الملحظة 3

مصلحة هذا الكل أن تصاب تارة بالمرض، وأن تعزم طورا على الإبحار ومواجهة الأخطار، وأن تتحمل أطوارا الفقر، بل في بعض الحالات أن تموت قبل الأولان”⁽¹⁰⁾.

لكن إذا كانت العناية واضحة والتبيير محكما كلما اتعلق الأمر بمؤسسة الطبيعة والمصلحة العامة للكون، فإن العناية بمصالح الأفراد تبدو غائبة تماما، إذ غالبا ما يصاب المرء بما لا ينال رضاه، وغالبا ما تحيط رغباته وتخييب آماله، فيبدو كالريشة في مهب الريح، فتأتي عليه صروف الدهر وتقلباته وهو ليس يدري لا مأته ولا مرساه. بيد أن الجهل بالعناية لا يفيد غيابها؛ ولذا فإن الرواقين لا ينفكون يثثونها، مع أنهم لا يدركونها؛ فلئن كانوا لا يدركون الغاية من وراء حدوث الظواهر الجزئية، فإنهم يدركون على الأقل أسباب هذه الظواهر: إن فشلهم في تقصي الغايات هو ما استحوذهم على تقصي الأسباب. إلا أن ذلك لم يمنعهم من طرح مشكل العدالة الإلهية، ولا سيما فيما يتعلق بتوزيع الخيرات والشرور، إذ غالبا ما يكون نصيب الأخبار من الشر أكثر من الخير، ونصيب الأشرار من الأذى. أكثر أورليوس، إذ يسعى كل امرئ في نظرهما إلى تحصيل الأشياء التي يرغب فيها. ويتحقق ذلك في جميع الحالات وفق عوامل حتمية تجعل كل واحد يحصل على ما يتوقع إليه بطبعه متى لم يحل دون ذلك حائل: أي أنه من طبيعة الفيلسوف، إذ ينشد الحكمة، أن ينعم بها بالذات متى استطاع، لا بشيء آخر غيرها، ومن طبيعة العامة، إذ تلهث وراء الأموال والأمجاد، أن تقوز بها متى استطاعت، لا أن تفوز بالعلم والحكمة. فمن طبيعة الفيلسوف إذن أن يكون حكينا، ومن طبيعة الشرير أن يكون شريرا، وعلى حد قول ماركوس أورليوس “فإن من يرفض أن يقترف الشرير آثاما هو كمن يرفض

(10) يذكره فكتور غولديشت، نفس المراجع السابق.

أن تُنْتَج شجرة التين عصارتها في التين، وأن يصرخ الأطفال، وأن يصهل الحسان، وأمور ضرورية أخرى من نفس القبيل"(11).

تصير إذن جميع الأحداث ضمن نظام كوني حتمي، وستبيّن لاحقاً أنَّ الحكمة الأخلاقية تتمثل في فهم هذا النَّظام والعمل على تحقيقه، أي في التعرّف على القدر المحتوم ومساعدته.

* * *

دار بحثاً إلى حدّ الآن حول الأحداث على نحو حصولها في الحاضر، وقدمنا هذا الاعتبار إلى الانتقال من بحث الغايات إلى بحث الأسباب. يبقى أن ننظر في الأحداث المستقبلة، وستتبين هنا مرّة أخرى أنَّ فكرة العناية تحيلنا بالضرورة على فكرة السبيبة.

فما الفائدة من معرفة المستقبل، وهل أن التنبؤ به يسمح بتغيير مجرى الأحداث؟

كلا، إذ لو كان التنبؤ بالأحداث المستقبلة يسمح بالتدخل للتغيير مجريها، لأنّ التنبؤ، لأنّ التنبؤ بما يجوز حصوله أو عدم حصوله لا يعدو أن يكون إلا مجرد توقع وتخمين. لكن لما كان فن العرافة ممكنا في نظر الروّاقيين، فهل معنى ذلك أنّنا إذا تنبأنا ببعض الأخطار المحدقة بنا في المستقبل فإنّنا لن نستطيع تحاشيتها لا بالصلوات ولا بالأضاحي والقرابين؟

بلـي، لأنـ إتـيان الصـلـوات وـتقـديـم القرـابـين إنـما كـلـ ذلك يـدخل فـي سـيـاق الـقـدر نـفـسـه وـيـنـدـرـج ضـمـنـ ما يـسـمـيـه أـهـل الزـرـوـاق بـ تـظـافـر الـأـقـدار (Confatalia). فـما الـفـائـدة إذـن مـن الـكـاهـن وـالـعـرـاف إـذـا كـان كـلـ ما سـيـحـدـث لـا منـاص مـنـه إـطـلاـقا؟ فـهـو سـيـحـدـث حـتـمـاً سـوـاء عـلـمـت بـه أـم لـم أـعـلـم : إـذـا لـم أـعـلـم مـثـلاً بـأنـ بـعـض الـأـخـطـار تـنـتـظـرـنـي فـي الـمـسـتـقـبـل، فـإـنـ مـا قـدـرـتـ لـي

⁽¹¹⁾ مارکس، اولیوس، خواطر، XII، 16.

سيحدث حتماً، أمّا إذا علمت بها فسعيت إلى تحاشيها فتحاشيت، فإن ذلك يدخل أيضاً في قانون القدر المحتوم، أي أنه قادر لي أن أتعرف على الأخطار التي ستهددني في المستقبل وأن أسعى إلى الإفلات منها، فأفلاح في ذلك أو لا أفعلاً. وعلى حد قول أبكيتيس، "لو كان الرجل الصالح يستطيع التنبؤ بالمستقبل، لأسهم بنفسه في حصول المرض والموت والبتر، لأنّه سيعي بأنّ هذه المهمة موكولة إليه وفقاً لما يقتضيه نظام الكون" (12). وعلى ذلك يبدو أنّ الفائدة الوحيدة التي يمكن أن ترجي من فن العرافة هي أن يطلعنا على الأحداث المستقبلية دون أن نملك آية قدرة على تغيير مجريها، وكلّ ما نملكه هو أن تكون أعوناً للقدر لا غير. ولقد كتب سنيكاً في نفس المضمار فقال: "ففي هذه الحالة ما عسى أن تكون الخدمة التي قدمها لي العراف؟ فأنا مجبر في جميع الحالات على التكفير والاستغفار، حتى لو لم ينصحني بذلك. — إن الخدمة التي قدمها لك هي أنك أصبحت عوناً للقدر" (13). ولذا فإنه "ينبغي أن نقصد العرافين دون ميل أو نفور، كالمسافر الذي يطلب من المارة أيّ الطريقين يقود إلى مبتغاه، من دون أن تكون لديه رغبة في أن يكون الطريق هذا أو ذاك: فهو لا يرغب في هذا الاتجاه أو ذاك، بل يرغب في الطريق الذي يوصله إلى هدفه" (14).

وإذا رام الإنسان أن يصبح ، حسب التعبير الرواقي، عوناً للقدر، فهو لا يكون له عوناً بالفعل (إذا يجوز القول إنه قادر لهذا الإنسان أن يكون عوناً للقدر)، لأنّ العلة الفاعلة الوحيد هي الله ، بل يكون له عوناً بصورة سلبية وبوصفه مجرد علة ثانوية تتضمن على العلة الأصلية الحقيقة.

وفي هذا السياق، يرفض الرواقيون الأولوية التي يمنحها أفالاطون وأرسسطو للعلة الصورية والعلة الغائية، ويرون أنّ العلة الحقيقة الوحيدة إنما

(12) أبكيتيس، محادثات، II ، X

(13) سنيكا، مسائل طبيعية، II ، XXXVIII

(14) أبكيتيس، محادثات، II ، VII

هي العلة الفاعلة دون سواها، كما تحيل جميع العلل الفاعلة إلى علة فاعلة أصلية هي الله. فعلى الرغم من أن الصورة والمادة والغاية قد تلعب دور العلة، إلا أنها لا تundo أن تكون علا ثانوية ومشتقة، وليس علا أساسية وأصلية. قال سنيكا: "أنقولون إن الصورة علة؟ بل إن الصانع هو الذي يضيفها إلى ما يصنع، فهي جزء من العلة وليس العلة ذاتها. والنموذج أيضا فهو ليس علة، بل هو أداة ضرورية للعلة: إنه ضروري للصانع، شأنه شأن المنقش أو المبرد"⁽¹⁵⁾.

إلا أن هذا الطرح الرواقي يوقفنا على مفارقة خطيرة، لأن الرواقين يطلقون على العلة الفاعلة الأصلية اسم العناية، والحال أن القول بالعناية يفترض وجود نماذج ينسج على منوالها وغايات يسعى إليها. فإذا كان إله أفلاطون (*الحي Intelligible*) وأرسطو (*المحرك الأول الذي لا يتحرك*) إلهاما كاملاً مكتفياً بذاته ولا حاجة له إلى أن يتحرك، وإذا كانت الحركة في تقدير هذين الفيلسوفين هي صيغة ناقصة (*Un Devenir imparfait*) معلقة بين كمالين اثنين: النموذج الذي هو مصدرها، والغاية التي تطمح إليها، فإن الإله الرواقي إله متحرك، لأنه العلة الأصلية الوحيدة وأنه العناية بعينها. ومع ذلك فإن القول بالعناية لا يفترض القول بالعلة الغائية، لأن الغائية الإلهية إنما هي غائية كاملة وشاملة، لحظية وآنية. ففي حين أن الغائية تفترض، على مستوى الطبائع الفردية، الفصل بين العلة المحركة والعلة الغائية، بحيث تكون المسافة بين الفاعل والغاية حافلة دائمًا بالنوايا والمقاصد وبمعنى الانتظار والأمل والخشية وما إليها، فإن الغائية الإلهية غائية كونية لا فصل فيها بين الفاعل وأفعاله، بحيث تكون غاية كل ظاهرة كامنة في الظاهرة ذاتها، كما تتجلى العناية من خلال هذه الظاهرة بالذات. وعندما نقول إن الله هو القدر، فالمعنى المقصود هو أن سلسلة الأسباب والمبنيات إنما تعبر عن حضور الله في

⁽¹⁵⁾ سنيكا، مراسلات، 65، الفقرة 13

الكون وتجلّيه من خلال هذه السلسلة اللاهائية التي لا ندرك سوى بعض حلقاتها. ومع أننا قد نكون تقدمنا شوطاً عظيماً في تقصيّ الظواهر الطبيعية بالكشف عن قوانينها الكافية، إلا أنَّ إدراكنا للكون لا يعود أن يكون في جميع الحالات إلاَّ إدراكاً مختلطاً مبتوراً، لأنَّ البُون شاسع بين كياننا المحدود والكيان اللامحدود، ولا وجه للمقارنة بين العقل الجرئي والعقل الكافي. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف سنكون أعوازاً للقدر إذاً كُنا ليس أكثر من جزء من الطبيعة الكافية، وإذا كان كلَّ ما ندركه إنما يتنزّل في حدود وجودنا البشري الناقص؟ أيَّ كيف سنساهم في تحقيق أمرٍ خارج عن نطاقنا، بل يتتجاوزنا ويُلزمنا ويُقهرنا؟

لقد سبقت الإشارة إلى التمييز الذي أقامه فلاسفة الرواق بين العلة الفاعلة الأصلية (وهي الله، أو علة العلل) والعلة المساعدة الثانوية (وهي علة متممة إضافية Cause accessoire). فإذا ما اعتبرنا أيَّ كائن طبيعي، وجدناه يُعلَّل بعلتين اثنتين: علة أصلية أو كاملة Cause parfaite)، وعلة مساعدة أو قريبة Cause accessoire ou prochaine). وتعتبر العلة الكاملة عن طبيعة الشيء وأصله، بينما تعتبر العلة المساعدة عمّا يطرأ على هذا الشيء من الخارج. وقد أورد شيشرون في بعض مؤلفاته⁽¹⁶⁾ مثال الإسطوانة والمخروط، إذ يمنعهما قانون العطالة من كلَّ حركة ذاتية ولا يستطيعان الخروج من حالة السكون إلاَّ بدفع علة خارجية. إلاَّ أنَّ هذه العلة ليست ما يحدّد طريقتهما الخاصة في الحركة والتوران، بل طبيعتهما الشخصية (أيَّ شكلهما وما دنتهما) هي العلة الكاملة لنمط تحركهما، وبالتالي فإنَّ تباين طبيعتهما هو السبب في تباين حركتهما. ويجوز القول إنَّ القدر هو

⁽¹⁶⁾ شيشرون، عن القدر، 17

العَلَةُ المساعدةُ (أو القربيَّة) لحركة المخروط والإسطوانة، بينما طبيعتها هي العَلَةُ الكاملةُ (أو الأصلية)، لكن إلى حدٍ ما⁽¹⁷⁾ لهذه الحركة.

ومن هذا المنطلق فإنه يمكن أن ننظر إلى أعمال الإنسان على أنها تخضع من جهة لعلٍ مساعدةٍ هي الظروف والعوامل الخارجية، وبوصفها تنتج من جهة ثانية عن عَلَةٍ كاملةٍ هي إرادته الحرة. فإذا كان الإنسان يخضع بالضرورة، شأنه شأن الإسطوانة، للعلل المساعدة باعتبارها قدرًا محظوماً، فإن الإسطوانة لا تملك أن تكتف ب نفسها عن الحركة، بينما يكون الإنسان قادرًا بنفسه على القبول أو الرفض، أي على أن يكون مختاراً لأعماله كاسباً لها. فالذى أمارسه مثلاً على الإسطوانة هو العَلَةُ القربيَّة المساعدة لحركتها، وهو بهذا الوصف فعلٌ مقدرٌ محظومٌ، إلا أنه في ذات الوقت فعلٌ ناتج عن إرادتي الشخصية، وإذاً فأنما عَلَتهُ الكاملةُ والأصلية. إلا أن إرادتي نفسها تتدرج ضمن العناية الإلهية، وهي وبالتالي نتاج سلسلة من العلل الضرورية المتأصلة في عَلَةٍ أولى منتجة – في سياق مشروعين مختلفين، لكن في النهاية متعاضدين – لكلٍ من العَلَةُ الكاملةُ والعَلَةُ المساعدة. وإن في جواز افتراض هاتين العلتين دليلاً على تظافر الأقدار وتعبير عن معاونة المرء للقدر، إذ تتمثل هذه المعاونة في اتصال الإرادة الحرة بالأحداث الطارئة عليها كيما تأخذ المبادرة وتحقق بنفسها ما كان سيتحقق بدونها.

(17) سبق أن قلنا إن العَلَةُ المُحْقِّقةُ الوحيدةُ في نظر الرواقين هي العَلَةُ الفاعلة، ومعنى ذلك أنَّ القدر هو العَلَةُ الأصليةُ الوحيدةُ، إذ لو لاه لما تحرَّكت الإسطوانة ولما دار المخروط.

الفصل الثالث

الحكمة الرواقية

لعله من تحصيل الحاصل أن نقول إنَّ الأخلاق عموماً هي البحث في الواجب الأخلاقي، أصله وطبيعته وغايته. إلا أنَّ تحديد معنى الواجب يبقى مرتبطاً دائماً بالذهب الذي يفرزه ويتأسس عليه في ذات الوقت. ولذا فإنَّ فكرة الواجب، لدى الرواقين، لا تفصل عن فكرة الطبيعة: فالواجب عندهم، في معناه الواسع جداً، هو الملائم للطبيعة والموافق لطبيعة الفاعل الأخلاقي. وإذا كانت هذه الملاعنة تتحقق بصورة عفوية لدى الحيوان، وأيضاً لدى الإنسان على مستوى ميله وغرائزه الطبيعية، فإنَّ تتحققها على مستوى حياة الإنسان العقلية يغدو أمراً متربتاً عن اختياراته الإرادية لواعية⁽¹⁾. وعلى هذا الاعتبار فإنَّ المقصود بالعيش الملائم للطبيعة هو لعيش وفق الطبيعة الكلية ووفق طبيعة الإنسان العقلية على حدَّ السواء⁽²⁾.
ولا جرم أنَّ الواجب الأول بالنسبة إلى كلِّ كائن طبيعي هو حفظ بيائه قدر الإمكان. ولئن كانت غريزة البقاء تقضي من كلِّ كائن أن يسعى استمراراً إلى كلِّ ما ينفعه ويفيده، فإنَّ الغاية من وراء هذا السلوك الطبيعي بست الفائدة والمنفعة بقدر ما هي الاستمرار في الوجود بالذات. فالأشياء

⁽¹⁾ قال ديرجان الایرسی في سياق حديثه عن الرواقين: "مُجْعَل العُقْلُ لِكَانَاتِ الْعَاكِلَةِ مِنْ أَجْلِ تَحْقِيقِ وَظِيفَةِ عَمَلِهِ؛ وَهُكُنَا يَكُونُ الْعِيشُ وَفِقْهُ الطَّبِيعَةِ فِي نَظَرِهِمْ هُوَ الْعِيشُ وَفِقْهُ الْعُقْلِ" (مشاهير الفلاسفة، بسرهم نذاهيم وحيكمهم، الفصل السادس، الفقرة 87).

⁽²⁾ يقصد كريزيرس بالطبيعة التي يبني العيش وفقها الطبيعة الخاصة بالإنسان والطبيعة الشاملة جميسع جود على حدَّ السواء" (ديرجان الایرسی، نفس المصدر).

النافعة لا تدعو أن تكون إلا الوسائل التي تسمح باستمرار هذا الوجود وبتحقق غريرة البقاء⁽³⁾.

وعلى صعيد أرقى فان الحكمة لا تعبأ بما تستخدمه من الوسائل بقدر ما تهتم بذاتها حكمة؛ أي أن غاية الحكمة هي عين الحكمة، لا ما تتطبق عليه من الأشياء. ثم إن الحكمة، شأنها شأن الميل والرغبة والنزوع، تتحقق في الزمان؛ والزمان الحاضر لا يكفي بمفرده لتعليل أعمال الإنسان، لأن هذه الأعمال إنما يقع التخطيط لها في الحاضر فيما تتحقق في المستقبل، والحال أننا لا نملك قدرة حقيقة لا على الحاضر ولا على الماضي ولا على المستقبل. وبناء على ذلك فإنه يجوز القول إن الإنسان لا يفعل (بالمعنى الذي سيتّخذه هذا اللفظ عند سبينوزا، أي أنه ليس العلة التامة لأفعاله)، بل هو يتّفعل، إذ لا فعل لغير القدر وحده، بوصفه العلة الوحيدة لكل ما يحدث.

إلا أن الرواقيين قد رفضوا هذه الحجة الكسولة أو المتواكلة التي تجعل من الإنسان مجرد متدرج سلبي على ما ينتجه القدر المحظوم، ورأوا أنه على المرء أن يسهم فيما يتحققه هذا القدر بأن يساعده على تحقيق ما يتحقق، وذلك عن طريق معرفة الغيب والتبنّي بالمستقبل. فلا مندوحة إذن عن فن العراقة كي نتمكن من مساعدة القدر، وإن كان ذلك بالاستسلام له وبقول ما سيفرضه علينا أحيانا.

ولئن كان التبنّي بالمستقبل قابلا للصواب والخطأ، فإن ذلك لا يهم كثيرا من المنظور الأخلاقي ولا يغير من طبيعة الحكمة الأخلاقية شيئا. وفي هذا السياق ميز الرواقيون بين الهدف (*Skopos*) والغاية (*Télos*)، فبيتوا أننا قد لا نصيب أحيانا هدفا، إلا أن غايتنا تبقى هي هي لا تتغير؛ بل

(3) قال فيومان في هذا المعنى: "يوحد فرق بين الانشغال بالطعام والانتغال بالذات باستعمال الطعام كرسيلة"

(J. Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, Paris, 1948, p.28, cité par V. Goldschmidt, o.c., p. 130).

كلما أخطأنا هدفنا كان ذلك بالذات هو قدرنا، وما علينا إلا أن نكف عن السعي إلى ما كنا نسعى إليه.

وتتجوز المقارنة هنا، مع فكتور غولدمان⁽⁴⁾، بين أفلاطون وأرسطو من جهة والرواقيين من جهة ثانية. فإذا كان أفلاطون وأرسطو يشبهان الحكيم والمشرع برامي السهام (L'archer) الذي يصوّب السهم نحو الهدف فيصيّبه لأنّه يحسن التصويب، فإنّ الحكيم الرواقي شبيه بالرامي الذي يحسن تصويب السهم نحو الهدف، وهو يجيد ذلك حقاً، إلا أنه قد يصيّب الهدف وقد لا يصيّبه، لأنّ الأمر لا يتوقف عليه، بل على القدر.

ومن جهة أخرى فإنّ أفلاطون يتصوّر الخير تارة على أنه *الغاية* التي يسعى الإنسان جاهداً إلى تحقيقها، وطوراً على أنه *الهدف* الذي قد يفوز به المرء أو لا يفوز. فالخير المتصوّر كغاية هو عبارة عن مثال أو *أنموذج* ينبغي محاكاته والاقتداء به، على الرغم من أنّ النسخة لا تضاهي الأصل أبداً في نظر أفلاطون. ولما كان المثال هو الواقع الحقّ والوجود الحقّ، فإنّ للوجود أولوية على الفعل والعمل، أي أنّ الفعل لا يملك قيمة ذاتية رغم محاكاته للمثال، بل يستمد كلّ قيمته من إشعاع المثال عليه. وعلى ذلك فإنه توجد مسافة يتعدّر قطعها أو التقليص منها بين الأصل والنّسخ، بين المثال - *الأنموذج والأعمال المحاكية له*.

وأمّا في سياق مذهب أرسطو، فإنّ الفنون والحرف تبدو حقيرة ذليلة، نظراً إلى انفصال منتوجها عن نشاطها. فنشاطها يبقى إذن ناقصاً حقيراً، لأنّ كماله ليس قائماً في ذاته، بل خارج ذاته منفصلاً عنها. إنّ كمال الفعل لا يقوم في ذات الفعل، بل توجد دائماً مسافة فاصلة بين الفعل وكماله، أي بين النشاط ومنتجه. فكلّ فعل وكلّ نشاط إنما يعبر عن العيب والنقص الناجمين عن المسافة الفاصلة فصلاً نهائياً بين الفعل والوجود، بين الفعل وكماله.

(4) انظر كتابه *النحو الرواقي وفكرة الزمن*، ص 149.

وإذا اعتبرنا مرة أخرى مثال رامي السهم، وجذباه يعبر حقاً عن الكمال المتمثل في تصويب السهم ورميه وقطعه للمسافة الفاصلة بينه وبين الهدف. إلا أن هذا الكمال لا يعود أن يكون كاماً نسبياً، بوصفه يعبر عن وضع إنساني ناقص أعرض، لأنه لا بد للرامي أن يستعد للرمي ولا بد للسهم أن يقطع المسافة التي تفصله عن الهدف. أما أفضل طريقة لإصابة الهدف وأكمالها على الإطلاق، فهي أن يكون السهم قائماً في الهدف منذ البدء والأد يكون قد انفصل عنه أبداً. في بهذه الصورة فقط يزول العيب الكامن في الفعل، فينصهر الفعل ضمن الوجود القائم ذاته؛ إلا أن مثل هذه الحالة، كما أقر بذلك أرسسطو، تبقى حالة خاصة بالإلاه وحده.

وإذا كان الرواقيون يسعون بدورهم إلى إزالة المسافة بين الفعل والوجود، فإن ذلك لم يكن في سبيل رد الأول إلى الثاني، ولا في سبيل محاكاة الفعل للمثال-الأنموذج، لأن العلة الحقيقة في نظرهم هي العلة الفاعلة، ولأن غاية كل فعل تبقى كامنة في الفعل ذاته.

وعلى ذلك يبدو أنه لا جدوى من مقارنة غائية الحكمـة، بوصفها غائية باطنية، بغائية الرـمـاـيـة أو الملاحة أو الطـبـ أو غيرها من الفنـونـ، بوصفها غائية خارجـيةـ.

بـيدـ أنه تـوـجـدـ فـنـونـ أـخـرىـ أـكـثـرـ مـلـامـعـةـ لـلـحـكـمـةـ وـأـجـدـرـ بـالـمـقـارـنـةـ بـهـاـ،ـ كـفـنـيـ التـمـثـيلـ وـالـرـقـصـ،ـ باـعـتـارـ أـنـ غـاـيـةـ هـذـيـنـ الـفـنـيـنـ كـامـنـةـ فـيـهـمـاـ،ـ فـهـيـ تـحـقـيقـ لـلـفـنـ لـاـ غـيرـ.

إـذـنـ،ـ كـمـاـ لـاحـظـ ذـلـكـ فـكـتـورـ غـولـشـمـيـتـ⁽⁵⁾ـ،ـ فـقـدـ اـخـتـارـ روـاقـيـونـ مـقـارـنـةـ الـحـكـمـةـ بـالـتـمـثـيلـ وـالـرـقـصـ لـمـاـ يـضـمـنـهـ هـذـانـ الـفـنـانـ مـنـ غـائـيـةـ باـطـنـيـةـ،ـ أـيـ أـنـ اـخـتـيارـهـ لـهـذـيـنـ الـفـنـيـنـ بـدـلاـ مـنـ فـنـيـ الـمـلاـحةـ وـالـطـبـ إـنـمـاـ يـعـبـرـ عـنـ رـفـضـهـ الشـدـيدـ لـلـمـذـهـبـ الـغـائـيـ،ـ سـيـمـاـ أـنـ الـغـائـيـ عـمـومـاـ هـيـ خـارـجـيـةـ أـوـ لـاـ تـكـونـ.

(5) نفس المصدر السابق، ص 150.

ولئن كان الرواقيون يبحثون عن مثال يقيسون به الحكمة ويقارنونها به، فليس معنى ذلك أنهم يبحثون عن أنموذج للحكمة، لأنَّ الحكمة في نظرهم هي الأنموذج الذي ينبغي أن يقتدي به. وتمثل مهمة الحكيم في أن يبيّن للأدميين أنَّهم لا ينفكُون يبحثون عن السعادة حيث لا توجد وحيث لا أثر لها، بدلًا من أن ينسجوا على منواله إذ لا أرزاق له ولا ثواب غير معطف غاية، إِلَّا أنه حَرَّ طلاق، بل هو في مرتبة أرقى من مرتبة الملوك⁽⁶⁾. ولقد أغاظ سنيكا الكثريين لما قال في رسالته إلى لوسيليوس⁽⁷⁾ إنَّه توجد نقطة على الأقل يتجاوز فيها الحكيم الإله نفسه ويتفوق عليه : فإنَّ كان الإله خالياً بطبيعته من كلَّ خوف وخشية، فإنَّ الحكيم خال منها بجهده الخاص وقوته الذاتية. إنَّ الحكيم، بفضيلته الشخصية، يعكف في قمة لا يطالها ما يعكر صفوه ويزعج عيشه، " ولا يستطيع لا الألم ولا الأمل ولا الخشية التقليص قيد أهلة من ملوك الخير الأعظم "⁽⁸⁾.

ولعلَّ هذا التصور الخاص للحكيم هو ما يفسر المفارقات العالقة به، وهي تتمثل عموماً في الإقرار بأنَّ الحكمة تستوفي كلَّ شيء وتغتني عن كلَّ شيء : فالحكيم الرواقي، شأنه شأن الحكيم الأفلاطوني والأرسطي والأبيقوري، لا يعبأ بما يطرأ عليه من تقلبات الدهر، طالما أنه ينعم بالسعادة الحقيقة؛ ثمَّ إنَّ الحكمة لا تقوم على مراحل ودرجات، كما أنها لا تحتوي على أقسام منفصلة متمايزة، بل من كان على درجة من الحكمة كان حكيمًا حقًا، ومن ملك بعض أقسامها ملكها جميعاً؛ ويستحوذ الحكيم على الخيرات كلَّها، من عقل وحكمة وحصافة، ويترك للآخرين الشرور كلَّها الله من جنون وجهالة وغرارة؛ إنه غنيٌ حتى لو كان فقيراً، وجميلٌ حتى لو كان قبيحاً، وحرٌ حتى لو كان عبداً؛ وهو وحده القادر على جميع الأمور والجدير بها

⁽⁶⁾ أبكيتوبس، محادثات، III ، 22 ، IV ، 8.

⁽⁷⁾ انظر الرسالة 53 إلى لوسيليوس.

⁽⁸⁾ سنيكا، عن الحياة السعيدة، الفقرة 15.

كلّها، من سياسة الدولة وتدبير الشؤون العامة إلى سياسة نفسه وتدبير الشؤون المنزليّة، فهو وحده المواطن الحق، والصديق الحق، والأمين الحق، والجدير بالثقة حقاً، والحرّ حقاً: إنه "يحسن صناعة ما يصنع، وكلّ ما يصنعه فهو حسن"، كما قال عنه ستوبابيوس^(٩). إلا أنَّ صفات الحكم هذه لا تدعو أن تكون من نسخ الخيال، لأنَّها لا تتمتُّ إلى طبيعة الإنسان الحقيقية بصلة: فالحكيم الرواقي، كما قال كانط بعد قرون، "مثال أعلى لا كيان له إلا على مستوى الفكر"^(١٠).

ولئن وُجد اتفاق بين الفيلسوف الرواقي والفيلسوف الأبيقوري حول الغاية من الحكمة، إذ هي تحقيق الأتر اكتسيماً وتوفير أسباب الهناء والسكينة، إلا أنَّ الاختلاف حاصل بينهما أيضاً لا ريب. فالحكيم الأبيقوري يرحب في السعادة لا غير، وحكمته حكمة مرحة محبورة^(١١)، بينما يبدو الحكم الرواقي كجلموس صخر تحيط به المياه من كلِّ جانب، فإذا غمرته ظلَّ وقوراً مهيباً: فحكمته حكمة مغنمَة مكروبة. ثمَّ إنَّ الحكمة الأبيقورية حكمة متواضعة ترضى بالقليل، لأنَّ الفضيلة في نظر فيلسوف الحديقة لا تقتضي أكثر من العيش البسيط وفق ما تطلبه طبيعتنا، والسعادة لا تشترط أكثر من العيش الهانئ الوديع صحبة ثلاثة من الخلان الأوقياء بعيداً عن جلبة الساحة وصخب المنابر؛ وفي المقابل، تبدو الحكمة الرواقيَّة حكمة معاليم متحجرة، فهي لا ترضى بالجزء أو بالقليل، فإما أن نفوز بها أو لا نفوز، وإما أن نملكها كاملة أو لا نملك، لأنَّ الحكمة واحدة، ومن فاز بجزء منها فاز بها كلّها، شأنها شأن الفضيلة التي تظلَّ أيضاً واحدة في نظر الرواقيين، لأنَّ الشخص الذي يسعى جاهداً إلى اكتسابها لا يختلف، متى قارنَاه بالحكيم، عن

(٩) تذكره جنفياف روبيس في كتابها عن الأخلاق الرواقيَّة، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1970، ص. 33.

(١٠) كانط، نقد العقل الخالص، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية ، الطبعة الثامنة، 1975، ص. 413-414.

(١١) راجع أبيقور، الحكم الفاتيكانية، 41؛ راجع عموماً الرسالة إلى ميناقيوس.

ذلك الذي يتمرّغ في الفسق والفساد: فالفضيلة أمرٌ، والسعى إليها أمرٌ آخر، وإنَّ من يسعى إلى الفضيلة ليس بعد إنساناً فاضلاً، بل كلَّ فضله أنه يسعى إليها لا غير؛ ذلك أنه يمكنه في كلِّ لحظة، ما لم يفز بالفضيلة الحق وما لم يصبح إنساناً فاضلاً بأتمِّ معنى الكلمة، أنْ ينحرف ويتيه؛ وكما كان يردد فلاسفة الرواق، قد يغرق المرء في عمق البحر أو قرب الشاطئ؛ كما أنه لا يهمُّ كثيراً هل أنَّ الإنسان الذي فشل في بلوغ هدفه قد كان فشلَه منذ البداية أو على بُعد خطوات من النهاية، لأنَّ الفشل حاصل في كلتا الحالتين.

إذن فالحكمة واحدة، والفضيلة واحدة، بل هما شيء واحد لا غير،

والحكيم الفاضل هو ذلك من اكتسب الفضيلة حقاً وغداً يمارسها ويعيشها بكلِّ تلقائية، دونما خضوع لأيِّ أمر قطعي من نوع الأوامر القطعية التي ستنقول بها الأخلاق الكانتية. وتبقى الفضيلة من سمات الحكيم وحده، بينما يحتاج غيره إلى تعلمها والتدرُّب عليها. وقد ميز الرواقيون في هذا الصدد بين الأعمال المستقيمة، إذ هي من سمات الحكيم الفاضل، والأعمال الملائمة، وهي خاصة بمتلئمي الحكم ومربيدي الفضيلة. إلا أنَّ هذا الطرح لا يخلو في الظاهر من التناقض، إذ يرى فلاسفة الرواق من جهة أنَّ الفضيلة واحدة لا تتجزأ، فإنما أن يكون المرء فاضلاً أو لا يكون (دون أن يكون، في حالة عجزه عن امتلاك الفضيلة، فاجراً ولا أخلاقياً بالضرورة)، في حين أنَّهم يقرُّون من جهة أخرى بوجود تقدُّم أخلاقي نحو الفضيلة، وليس أدلَّ على ذلك من موقفهم من الخصومة القديمة بين أفلاطون والسوسطائيين حول ما إذا كانت الفضيلة تُعلَّم أو لا تُعلَّم، إذ كان جوابهم بالإيجاب: نعم، إنَّ الفضيلة قابلة للتعليم والتألقين⁽¹²⁾. ولقد انتبه بلوترخوس إلى مثل هذا التناقض فقال في كتابه عن تناقضات الرواقيين: "تحدى كريزبيوس عن الفضائل فقال إنَّها تزيد وتنظم، بينما نجده يردد في مجال آخر، مقتفياً آثار

(12) ديو جان الالايسي، نفس المصدر، الباب السابع، الفقرة 91.

زيتون، أنه لا تفاوت بين الفضائل، وأن السلوك المستقيم لا يسمو عليه أي سلوك مستقيم آخر⁽¹³⁾.

يبدو إذن أن الرواقيين ينظرون إلى الفضيلة تارة بوصفها مبدأ وأصلا (Archê) مفرزا للخير، وطورا على أنها غاية الكمال ومتناه : فمن حيث إنها مبدأ وأصل تكون الفضيلة قبلة للنمو والازدياد، ومن حيث إنها تعبّر عن منتهي الكمال فهي تكون ناتمة كاملة لا تحتمل لا الزيادة ولا النقصان⁽¹⁴⁾. وفي جميع الحالات تبقى الفضيلة واحدة لا تتجزأ رغم تعدد مجالات ممارستها، وتبرز وحدتها في القول المأثور بين الرواقيين : "من حاز فضيلة واحدة حاز الفضائل كلها"⁽¹⁵⁾. ولقد شبه فلاسفة الرواق وحدة الفضيلة بوحدة النفس: فكما أن النفس تظل واحدة رغم تنوع وظائفها، فإن غاية الفضيلة تبقى واحدة أيضا وقصدها يظل ثابتا لا يتغير رغم تغيير مجالات ممارستها، فهي كالعين التي تنظر بالتوالي إلى الأبيض ثم إلى الأسود، بل هي كالبصر الذي يبقى هو هو مهما تعدد الأشياء التي يدركها وتتوعد.

(13) تأصيات الرواقيين، الفصل 13 ; راجع أيضا ديوغان الایرسی، نفس المصدر، الباب السابع، الفقرة .127

(14) عرف أرسطو الفضيلة بوصفها استعدادا قارا لفعل الخبر (Hēxis)، وهو تعريف لا يبعد عن التعريف الرواقي، إلا أن الرواقين قد أطرووا عليه بعض التعديل، فميزوا بين اللفظ Hēxis الذي استعمله أرسطو، واللفظ Diathesis (الذى ترجمه اللاتينيون بعبارة Habitus)، وفضلوا الثاني على الأول، ذلك لأن الـHēxis تحمل الريادة والنقصان، بينما الفضيلة التي تعال دياتريس إنما هي مساوية دائمًا لذاهما مكافئة لها.

(15) شيشرون، عن الواجبات، III ، 35

مِنْ تَذَكِّرَاتٍ

النصوص الواردة في هذا الباب من إعدادنا ومن ترجمتنا الشخصية، ما عدا نصوص الشهيرستاني (من كتاب الملل والنحل) والنصوص المقتففة من موسوعة تراث الإنسانية (من الفصلين عن محاضرات أبكتيتوس وعن المقالات الفلسفية لسنيكا، تأليف محمد سليم سالم، ومن الفصل عن تأملات مرقس أورليوس، تأليف علي أدهم).
لمزيد التثبت من مصادر النصوص، ندعو القارئ إلى مراجعة توطئة هذا الكتاب.

الرواقيون القدامى

سيرهم وآثارهم

(عن ديوجان الاليريسي، سير مشاهير الفلاسفة، مذاهبهم وحكمهم، الباب السابع)

زينون :

وُلد زينون، ابن منازى أو نيمى، بمدينة كتيموم بجزيرة قبرص، وهي موقع يونانى محصن على ملك المعمررين الفينيقيين. سبق أن قلت إنّه تتعلمذ على أفراطيس، وقيل إنّه حضر بعد ذلك دروس ستيليون، ثم دروس كزينفراطس لمدة عشر سنوات (...) وروى هيكتاون وأبولونيوس... أنّ زينون قد استشار الوسيط الروحى ليدله على الحياة الفاضلة التي ينبعى أن يختارها، فأوحى له بأنّها تتمثل في التعامل مع الموتى، فأدرك معنى هذا الوحي وعكف على دراسة القدامى. وإليكم كيف تعرف على أفراطيس. فبعد أن اشتري نسيجاً أرجوانياً من فينيقيا، غرفت سفينته على مقربة من بيرى وفقدت بضاعته، فذهب إلى أثينا وقد بلغ من العمر ثلاثين سنة، وبينما كان جالساً بإحدى المكتبات يطالع الباب الثاني من مذكرات كزينوفون سأله بإعجاب أين يمكن العثور على أشخاص من هذه الطينة، فشاءت الصدف أن كان أفراطيس مارّاً من هناك فأشار إليه صاحب المكتبة وقال: "عليك أن تقتفي خطى هذا الرجل". ومنذ ذلك الحين واكتب زينون على دروس أفراطيس، إلا أنّه، رغم موهنته الفلسفية، لم يخرج عن تحفظه ولم يألف وقاحة الفلسفة الكلبيين وصفاقتهم. أراد أفراطيس أن يغير من طبعه فناوله إماء يحتوي على هريسة العدس ليحمله عبر أحياه الخزفيين، فرأاه خجولاً يحاول الاحتفاء، فضرب الإناء بعصا فتهاشم وسالت الهريسة على ساقيه

زينون، فلاذ الرجل بالفارار، فناداه أفراطيس وقال: "لماذا هربت أيها الصبي الفينيقي، فأنا ما أذيك بشيء!"

تتلمذ إذن بعض الوقت على أفراطيس، وألف في الأثناء كتاباً عن الدستور قيل بفكاهة إنه خطه على ذيل كلب. ومن مؤلفاته أيضاً: عن الحيلة وفق الطبيعة، عن الميل أو عن طبيعة الإنسان، عن الأهواء، عن الواجب، عن القانون، عن التربية اليونانية، عن البصر، عن الكون، عن العلامات، فيثاغوريات، الكلمات، عن النطق المبين، خمس مضامالت هوميرية، عن السماع الشعري. ونذكر أيضاً: الفن، الحلول، كتابان في التحضر، شروح أفراطيس، الأخلاق. تلك هي مؤلفاته. وفي الأخير هجر زينون دروس أفراطيس وتتلمذ طوال عشرين سنة على الفلسفه الذين ذكرنا سابقاً. وفي هذه الأثناء قال: "لقد بلغت غاياتي وأرسنت لما غرقت سفينتي". ويزعم آخرون أنه قال ذلك وهو لم يزل تلميذاً لأفراطيس. وحسب روایة أخرى فقد قال لما كان مقيناً بأثينا وبلغه نباءً غرق السفينة: شكرالربة الحظ، إذ أنها تقوذني بهذه الصورة إلى الفلسفة". وأخيراً روى آخرون أنه تعاطى الفلسفة بعد أن أتم بيع بضاعته بأثينا (...)

لقد أجله الأثينيون حتى أنهم أهدوه مفاتيح مدinetهم ومنحوه تاجاً ذهبياً وشيدوا له تمثلاً برونزياً. ونسج مواطنوه على نفس المنوال، إيماناً منهم أن تمثال هذا الرجل العظيم أفضل ما يمكن أن يزيّنوا به مدinetهم...

كان أليفاً أليساً، حتى أنّ أنتيغون الملك استدعاه أكثر من مرّة إلى حفلاته. إلا أنه آثر فيما بعد اعتزال المحافظ، فكان يجلس في طرف المبعد، تحاشياً لمشاكل الاختلاط وهمومه. كان لا يتوجّل أبداً مع أكثر من شخصين أو ثلاثة، وعلى حد ما رواه كليانتس في كتابه عن المال، كان زينون يطلب درهماً من من يصاحبـه، تجنّباً لازدحام الجمهور. ذات يوم ازدحم حشدٌ من التلاميذ حوله فأشار إلى حاجز من اللوحة في آخر الرواق وقال: "كان هذا الحاجز موجوداً في الوسط فضايقـنا فأقصـيـناه، فلو أخلـيـتمـ المـكانـ لـماـ"

ضائقتنا". زاره يوماً ديموكاريس بن لاكيوس وترجاه أن يبعث مكتوباً إلى أنتيغون توسطاً له عله يستجيب لطلباته، فغضب زينيون ورفض لقاءه ثانية. ويزوى أنـ أنتيغون قد قال عند وفاة زينيون: "خسرت من شهداً، وبـا لـه من مشهدٍ" ... ولما سـئـلـ لماـذاـ كلـ هـذـاـ الإـعـجابـ بالـرـجـلـ، أجـابـ: لأنـهـ، رغمـ ماـأـرسـلتـ إـلـيـهـ منـ الـهـدـيـاـ الثـمـيـنـةـ، إلاـ أنـ ذـكـلـ لمـ يـغـيـرـ منـ طـبـعـهـ ولمـ يـجـعـلـهـ لاـ مـزـهـواـ ولاـ مـجـامـلاـ..."

كانت ملامح وجهه تعبر عن المرارة والحزن؛ وكان لباسه بسيطاً، بل كان، بدعوى الاقتصاد، شحيحاً مقتراً. وإذا آخذ شخصاً، آخذه باختصار ومن غير عنف، مثلما فعل برجل كان يتزدد قبل العبور ببطء شديد فوق بالوعة، إذ قال: "من حقه أن يخشى الوحـلـ، لأنـهـ ليسـ مـرـأـةـ تعـكـسـ لـهـ صـورـتـهـ". ويزوى أنـ مواطنـاـ منـ روـسـ، وسيـمـاـ ثـرـيـاـ لاـ غـيرـ، أرادـ أنـ يـتـلـمـذـ عليهـ، إلاـ أنـ زـينـيونـ ضـاقـ بـهـ نـرـعاـ فأـجـلـسـ بـجـوارـ الـفـقـراءـ وـثـابـهمـ الرـثـةـ، فـأـضـجـرـهـ الـأـمـرـ وـغـادـرـ الـمـكـانـ... وـقـالـ زـينـيونـ لـشـابـ كـانـ يـخـبـطـ خـبـطـ عـشـوـاءـ : "لـدـيـنـاـ أـذـنـيـنـ اـثـنـيـنـ وـفـمـاـ وـاحـدـاـ كـيـ نـسـعـ كـثـيـرـاـ وـنـتـحـثـ قـلـيلـاـ". وـشـوـهـدـ زـينـيونـ جـالـساـ فـيـ مـأـدـبـةـ مـلـازـمـاـ الصـمـتـ فـسـئـلـ لـمـاـذاـ قـالـ: "كـيـ يـذـهـبـ بـعـضـهـ لـيـخـبـرـ الـمـلـكـ بـوـجـودـ شـخـصـ هـنـاـ يـحـسـنـ الصـمـتـ" ... تـوفـيـ فيـ الثـامـنـةـ وـالتـسـعـيـنـ مـنـ عـمـرـهـ دونـ أنـ يـصـابـ بـمـرـضـ. لكنـ قـالـ بـرـسـيـ فيـ كـتـابـهـ عنـ الـفـرـيقـ الـأـخـلـاقـيـ إـنـهـ مـاتـ عنـ سـنـ تـنـاهـزـ الثـانـيـةـ وـالـسـبـعينـ، وـأـنـهـ لمـ يـتـجاـوزـ الثـانـيـةـ وـالـعـشـرـيـنـ لـمـاـ جاءـ إـلـىـ أـثـيـنـاـ، وـقـالـ أـبـولـونـيـوسـ إـنـهـ تـرـأـسـ مـدـرـسـتـهـ طـوـالـ ثـمـانـ وـخـمـسـيـنـ سـنةـ. وـإـلـيـكـ كـيـفـ مـاتـ: خـرـجـ مـنـ مـدـرـسـتـهـ فـسـقطـ فـتـكـسـرـ اـصـبعـهـ، فـضـرـوبـ الـأـرـضـ بـيـدهـ وـقـالـ بـيـتـ أـنـيـوـبيـ:

أـنـاـ آـتـ إـلـيـكـ، فـلـيمـ تـنـادـيـ؟

ثمـ اـخـتـنـقـ وـمـاتـ.

(Diogène Laërce, VII, 1-24

كليانتس :

ولد كليانتس بن فانياس بآسوس، وكان ذا بنية رياضية، حسب ما رواه أنطستانس في كتاب المواريث. قدم إلى أثينا وعمره أربعين دراهما، فتعرف على زينون وعكف على دراسة الفلسفة ولم يخرج عن تعاليم أستاذه أبداً. اشتهر بجده في العمل، ولما اضطره الفقر إلى بيع خدماته سهر الليالي يضخ المياه في الحدائق وسخر النهار لتعاطي الفلسفة؛ وهكذا فقد أطلق عليه اسم "غارف المياه"... ويروى أن أنطستانس، إذ كان يتبع دروسه، سأله لماذا كان يضخ المياه، فأجابه: "هل أنا أكتفيت بضخ المياه؟ ألمست أعزق الأرض وأسوقها أيضاً؟ ألمست أقوم بكل هذا حباً للفلسفة؟ (...)" ومع أن قدرته على العمل كانت عظيمة، إلا أن فكره كان ضيقاً تقليلاً... وكان صبوراً لا يرد على سخرية زملائه؛ فلما نعته أحدهم مرة بالحمار أجاب أنه وحده الفقادر على حمل بردعة زينون... وقيل إنه كان، لشدة فقره، عاجزاً عن اقتناء لوح يكتب عليه، فكان يسجل كل ما ينطق به زينون على شقة أو على عظم كتف البقر. كل ذلك زاد في شهرته حتى أن زينون، رغم كثرة تلاميذه وامتيازهم، فضلهم عليهم لينويه على رأس المدرسة. وهكذا مات: تورمت لثته فمنع عنه الأطباء الطعام لمدة يومين فشفى فسمحوا له بالأكل كعادته، إلا أنه رفض قائلاً إنه عاش كفابة، فمات جوعاً عن سن تناهز الثمانين...
(Diogène Laërce, VII, 168-176)

كريزيبيوس :

كان كريزيبيوس - وهو ابن أبو زينوبوس أو سولس أو طارس، حسب كتاب المواريث لـإسكندر - تلميذاً لكليانتس. مارس بادئ ذي بدء رياضية العدو ثم تتلمذ على يد زينون أو كليانتس... لم يكن فيلسوفاً خاملاً، بل كان شديد الذكاء، وكان يبتعد في جميع المسائل عن آراء زينون وآراء كليانتس نفسه، فكان يزعم أنه ليس بحاجة إلى غير مبادئ المذهب إذ تجعله

قادراً بمفرده على البرهنة على ما يريد. ولقد برع في فن الجدل وحظى بتقدير الجميع، حتى أنه قيل لو كانت الآلهة تستخدم الجدل لما استخدمت غير جدل كريزيبيوس. ورغم براعته في كل الميادين إلا أنه لم يتألق كثيراً في فن النطق المبين. وكان جاداً في عمله لا أحد يفوقه حماساً، بشاهادة مما ألم به من الكتب التي يفوق عددها سبع مائة وخمسة. وإذا كان إنتاجه خصباً بهذه الصورة فلأنه كان يكتب في نفس المواضيع ويسجل كل ما يخطر بباله ويكثر من التقييم ومن استعمال الشواهد، حتى أنه استشهد مراراً بكتاب ميدي لأوربييد فنسخه كاملاً. وكان معذتاً بنفسه لدرجة أنه أجاب شخصاً سأله إلى من يمكنه أن يوكل تربية ابنه فقال: "إليّ أنا، إذ لو كنت أعرف شخصاً أفضل مني لقصدته وطلبت منه دروساً في الفلسفة". ولذا قيل عنه:

هو الحكيم لا غير، والآخرون ظلال من حوليه

وقيل:

لو لم يكن كريزيبيوس لما كانت الرواية
وروى هرمونب أن تلاميذه دعوه إلى حضور أضحيّة بينما كان
يتفلسف داخل الأوديون، فشرب خمراً عذباً نقياً فأصابه دوار وجاءته المنيّة
بعد خمسة أيام في سنّ الثلاثة والسبعين... وروى بعضهم أنه مات من فrotein
الضنك: إذ رأى حمراً يأكل ثيناً فقال لصاحبته العجوز أن تناوله خمراً،
وقهقه بشدة فشقق ومات. ويبدو أنه كان شديد الاحتقار لغيره، لأنّه لم يهد
أيّ كتاب من كتبه الكثيرة إلى الملوك...

(Diogène Laërce, VII, 179-185)

2 - الفلسفة وأقسامها

يقسم الرواقيون الفلسفة إلى ثلاثة أبواب: الفيزياء والأخلاق والمنطق. ولقد تبنى زينون الكتبيومي هذا التقسيم في مؤلفه عن العقل، كما تبناه كريزيبوس في كتابه الأول عن العقل وكتابه الأول في الطبيعيات، وأبولودور وسليوس في الباب الأول من كتابهما مدخل إلى العقائد، وأوروروموس في كتابه المؤسسة الأخلاقية، وتتناول أيضاً بيوجانان البابلي وبوزيدونيوس. وأطلق أبولودور على هذه الأبواب اسم الأثنيات، وكريزيبوس وأوروروموس اسم الصور، وسمّاها آخرون أجنباساً.

إنَّهم يشتهون الفلسفة بحيوان: فالعظام والأعصاب هي المنطق، واللحم هو الأخلاق، والروح هي الفيزياء؛ ويُشتهنونها أيضاً ببيضة، فشرتها المنطق، وبياضها الأخلاق، وصفارها الفيزياء، كما يُشتهنونها بمدينة حكمة التحسين والتنظيم.

وإنَّهم لا يفضلون بين أبوابها مثلاً فعل بعضهم، بل إنَّهم يرونها أبواباً متماسكة جدًا حتى إنَّهم يرفضون تقينها مستقلة بعضها عن بعض. إلا أنَّ بعضهم أقام تميزاً بين هذه الأبواب، فجعل الصداررة للمنطق، تتلوه الفيزياء ثمَّ الأخلاق. هذا ما فعله زينون في كتابه عن العقل، وأيضاً كريزيبوس وأرخيدام وأوردام. وعلى العكس منهم يبدأ بيوجانان البطليموسوي بالأخلاق، بينما يضعها أبولودور في المرتبة الثانية، على حين تتصدر الفيزياء المرتبة الأولى عند فنانيطيوس وبوزيدونيوس، حسب رواية فانيس، صديق بوزيدونيوس، في الباب الأول من كتابه عن العقل.

ومن جهة أخرى فإنَّ كليانس قد قال إنَّ الفلسفة تحتوي على ستة أبواب هي: الجدل والبلاغة والأخلاق والسياسة والفيزياء والالهوت.

(Diogène Laërce, VII, 39-41)

3 - العلم الفلسفي

لَا أَحَدٌ غَيْرُ الْحَكِيمِ يَعْلَمُ أَمْرًا مِنَ الْأَمْرَاتِ حَقِّ الْعِلْمِ؛ وَقَدْ بَيْنَ زَيْنَوْنَ
الْكَ بَأْنَ بَسْطَ كَفَهُ وَقَالَ: "هَذَا هُوَ التَّصْوِيرُ"؛ ثُمَّ ثَنَى أَصْبَاعَهُ قَلِيلًا وَقَالَ: "هَذَا
هُوَ التَّصْدِيقُ"؛ ثُمَّ أَطْبَقَ كَفَهُ تَمَامًا وَأَشَارَ إِلَى جَمْعِ كَفَهِ وَقَالَ: "هَذَا هُوَ الْفَهْمُ"
ثُمَّ قَبَضَ بِيَدِهِ الْيُسْرَى عَلَى جَمْعِ كَفَهِ بِشَدَّةٍ وَقَالَ: "هَذَا هُوَ الْعِلْمُ" الَّذِي
خَتَصَّ بِهِ الْحَكِيمُ. إِلَّا أَنَّ الرَّوَاقِيَّينَ أَنفُسَهُمْ لَمْ يُسْتَطِعُوا أَنْ يَبْيَنُوا مِنْ هُوَ
لَحْكِيمٌ، أَوْ مَنْ كَانَ مِنْ بَيْنِ النَّاسِ حَكِيمًا.

(Cicéron, *Premiers Académiques*, Lucullus, XLVII)

يوجد فرق بين التصور والتوهم ؛ فالتوهم في ظاهره تفكير، إلا أنه لا يختلف عن التفكير الحاصل أثناء النوم ؛ أما التصور فهو أثر ينطبع في النفس، أي أنه تحول من تحولاتها، كما بين ذلك كريزبيوس في كتابه الثاني عشر عن النفس. ولا يجب تشبيه هذا الأثر بعلامة الطابع، إذ من المحال أن توجد أشكال عديدة في الوقت عينه والمكان عينه. إن المقصود بالتصور هو الأثر أو الانطباع الذي ينبع عن شيء موجود، ولا يمكنه أن ينبع عن شيء غير موجود.

والتصورات نوعان: فمنها المحسوس ومنها غير المحسوس ؛ تنشأ التصورات المحسوسة عن الأعضاء الحسية، وتنشأ اللامحسوسة عن الفكر، كتصور الأجساميات وتصور جميع الأشياء المدركة بالعقل. وتتخرج التصورات المحسوسة عن الأشياء الموجودة مصحوبة بالتسليم والتصديق. وتوجد أيضاً تصورات موهومة، كالتي تنشأ عن أشياء تبدو حقيقة.

وتتوزع التصورات أيضاً إلى عقلية وغير عقلية: فالعقلية تنتسب إلى الأحياء العاقلين، واللاعقلية إلى الأحياء غير العاقلين. والتصورات العقلية هي الأفكار ؛ أما اللاعقلية فهي لا تملك اسمًا.

ومن التصورات ما هو تقني، ومنها ما ليس تقنياً: فالصورة لا تدرك بنفس الطريقة من قبل الإنسان الكفاء والإنسان غير الكفاء.

(Diogène Laërce, VII, 50-51)

التصورات الصادقة نوعان: فمنها ما يتصف بالإحاطة ومنها ما لا يتصف ؛ التصورات الصادقة غير المحيطة هي تلك التي تعرض لنا في شكل انفعالات ؛ أما التصورات المحيطة فهي تنشأ عن أشياء موجودة،

ئون حادّة لعلامات هذه الأشياء مطبوعة بها، كما أنها تكون على هيئة
يُث لا يمكنها أن تنشأ عن أشياء غير موجودة.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, VII, 247-24

تُوجَد في نظر الرواقيين أشياء تتصرّفُها النّفس إِذ تتطبّعُ فيها
نقشًا، كالأبيض والأسود، وأشياء أخرى تتصرّفُها النّفس إِذ تعرّض
ولا تؤثّرُ فيها، كاللّاجسماّني والمعبر عنه.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, VIII, 4)

قال الرواقيون الأقدمون إنّما معيار الحقيقة هو التصوّر المحيط.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, VII, 2)

٥ - المنطق

قالوا إن العام لا شيء... فالإنسان ليس شخصاً بالذات، لأن العموم ليس شيئاً بالذات.

(Simplicius, *Cat.*, 26, cité par Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926, p. 221)

قال الرواقيون بترابط أشياء ثلاثة: المدلول والدال والموضوع.
الدال هو الكلام، مثل كلمة /بيون؛ والمدلول هو ما تعبّر عنه هذه الكلمة، أي ما نفهمه ونفكّر فيه بينما لا يفهمه الإنسان الأجنبي رغم سماعه للكلمة.
وأخيراً هناك الموضوع الخارجي، أعني /بيون الإنسان بالذات. الكلام والموضوع جسمان؛ أما ثالثهما، وقد يكون صادقاً أو كاذباً، فهو لاجسماني.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, VIII, 10)

القضية هي الأمر الصادق أو الكاذب، أو الأمر الثام الذي يتجلّى بذاته على نحو ما هو عليه، على حد قول كريزيبوس في كتاب الحدود الديالكتيكية، كقولنا: "النهار موجود"، أو "بيون يتجلّ". والمقصود بالقضية الإشارة أو الدلالة، لأن الذي يقول "النهار موجود" يرى من الصواب أن يقول ذلك؛ فإذا كان النهار موجوداً، كانت قضيته صادقة، وإذا لم يكن موجوداً كانت كاذبة.

يوجد فرق بين القضية والسؤال والاستفهام والأمر والقسم والعنابة والافتراض والنداء الدعائي. فالقضية إثبات لما يوصف بالصدق أو الكاذب؛ والسؤال أمر بين كالقضية، غير أنه يطلب جواباً، كقولنا: "هل النهار موجود؟"؛ فهذا السؤال ليس صادقاً أو كاذباً، على عكس القضية التي تكون صادقة

أو كاذبة؛ والاستفهام هو ما يتعدّر الإجابة عنه بنعم أو لا مثلاً الحال في السؤال، بل تكون الإجابة (إذا طُلب منا مثلاً أين يسكن إبيون) بقولنا: "إنه يسكن في هذا المكان".

(Diogène Laërce, VII, 65-66)

لا يدخل السؤال والاستفهام وما إليهما في دائرة الصواب والخطأ، بل القضايا هي التي تكون صادقة أو كاذبة. ثم إنَّ القضايا بعضها بسيط وبعضها غير بسيط، على حد قول أرخيداموس وأثينيور وآنتيبياتر وكرينيس، وهم من تلاميذ كريزيبوس. تتألّف القضية البسيطة من قول صريح غير مهم، كقولنا: "النهار موجود"؛ وتتألّف القضية غير البسيطة من قول مهم أو من عدة أقوال؛ تكون القضية مهمّة كقولنا: "لو كان النهار موجوداً"؛ وتكون مركبة من عدة أقوال كقولنا: "النهار موجود النور موجود".

وتترّقَّع القضايا البسيطة إلى كاشفة وسائلية وعدمية وحملية ومحدودة وغير محدودة؛ أمّا القضايا غير البسيطة فمنها الشرطية والتاليّة والمنسقة والمنفصلة والسببية والمقارنة (...).

ويرى كريزيبوس في كتابه عن الديالكتيك أنَّ القضية الشرطية تقوم على الرابطة الشرطية إذا. وهذه الرابطة تُتبَع بأنَّ قولاً ثانياً سيعقب الأولى: "إذا وُجد النهار وُجد النور". أمَّا القضية التالية فهي، حسب كرينيس في كتابه عن فن الديالكتيك، قضية تقوم على الرابطة بما أَنَّ، فتبدأ بقولٍ وتنتهي بقولٍ آخر، مثلاً: "بما أنَّ النهار موجود فالنور موجود"؛ فالرابطة هنا تقتضي لزوم القول الثاني عن الأولى وتنبئه. والقضية المنسقة تقوم على رابطة تنسيق، على نحو قولنا: "النهار موجود والنور موجود". وتقوم القضية المنفصلة على رابطة الفصل إِمَّا، كقولنا: "إِمَّا النهار موجود وإِمَّا الليل موجود"؛ فالرابطة هنا تقتضي بطلاً أحد الحدين. والرابطة في القضية

السببية هي لأنّ، كقولنا: "لأنَّ النهار موجود فالنور موجود"؛ فالحُدّ الأول هنا هو سبب الحُدّ الثاني. ونقوم **القضية المقارنة** بصيغة التكثير على اللفظ أكثر الذي يربط بين الحدين، كقولنا: "النور موجود أكثر من الظلم"؛ أمّا **القضية المقارنة** بصيغة التصغير فهي تكون على نحو قولنا: "الظلم موجود أقلّ من النور".

ثم إنَّ القضية قد تقام على التضاد بحسب الصواب والخطأ عندما ينافض أحد حديها الآخر، كقولنا: "النهار موجود والنهر غير موجود". ولذا تكون القضية الشرطية صادقة عندما يكون عكس قولها الثاني مُضاداً لقولها الأول، كقولنا: "إذا كان النهار موجوداً، كان الضياء موجوداً"؛ ففعلاً فإنَّ القول "ليس الضياء موجوداً" من حيث إنَّه نقيض القول الثاني في القضية، إنما هو مُضاد لقولنا "النهار موجود". وتكون القضية الشرطية باطلة عندما لا يكون نقيض القول الثاني في القضية مُضاداً لقولها الأول، كقولنا: "إذا كان النهار موجوداً، كان ليون في فسحة"؛ ففعلاً فإنَّ القول "ليس ليون في فسحة" ليس مُضاداً لقولنا "النهار موجود". وتكون **القضية التالية** صادقة عندما تبدأ بقول صادق وتنتهي بقول ناجم عنه، كقولنا: "بما أنَّ النهار موجود، فالشمس طالعة". وتكون باطلة عندما تبدأ بقول كاذب أو عندما لا يتلو القول الأول قول ثان ناجم عنه، كقولنا: "بما أنَّ الليل موجود، فإنَّ ليون يتفسح"؛ إذ يجوز أن يتفسح ليون في النهر. وتكون **القضية السببية** صادقة عندما يكون القول الأول صادقاً ويتلوه قول ثان ناجم عنه، كما لا يكون القول الأول ناجماً عن الثاني، كقولنا مثلاً: "لأنَّ النهار موجود فالضياء موجود"؛ فعلاً فإنَّ القول "الضياء موجود" ينتج عن القول "النهار موجود"؛ لكنَّ القول "النهار موجود" لا ينتج عن القول "الضياء موجود". وتكون **القضية السببية** باطلة عندما تبدأ بقول كاذب أو عندما لا تؤدي إلى نتيجة ضرورية أو عندما لا توجد علاقة بين حدتها الأولى وحدتها الأخيرة، كقولنا: "لأنَّ الليل موجود فإنَّ ليون يتفسح". **القضية الافتراضية** هي التي تقود إلى

التصديق، كقولنا: "إذا كانت هذه المرأة قد أُنجبت، فهي أم من أُنجبت"، إلا أن هذا غير صحيح، لأن الطير مثلاً ليس أمًا للبيضة". ثم إن القضايا بعضها ممكن وبعضها ممتنع، وبعضها ضروري وبعضها ليس ضروريًا. فالممكن هو ما قد يكون صادقاً ما لم يحل دون ذلك حائل، كقولنا: "إن بيوقلاس حي؟" والممتنع هو ما يتعدّر عليه أن يكون صادقاً، كقولنا: "الأرض تطير؟" والضروري هو ما يكون على درجة من الصدق حتى أنه يتعدّر أن يكون كاذباً، أو، إذا أمكنه ذلك، فلأنَّ أمراً خارجياً قد عارضه وجعله كاذباً، كقولنا: "الفضيلة نافعة". واللاضروري هو ما يكون صادقاً، مع أنه يمكنه أن يكون كاذباً أيضاً، ما لم يحل دون ذلك حائل خارجي، كقولنا: "ليون يتفسح". والقضية المحتملة هي التي يقوم صدقها على إمكانات متعددة، كقولنا: "سأعيش غداً".

ويتألف الاستدلال، في نظر تلميذ كرينيس، من مقدمة كبيرة ومقدمة صغيرة ونتيجة، كقولنا: "إذا وُجد النهار وُجد الضياء، لكن النهار موجود، إذن فالضياء موجود". المقدمة الكبيرة هي: "إذا وُجد النهار وُجد الضياء"، والصغرى هي: "لكن النهار موجود"، والنتيجة هي: "إذن فالضياء موجود". والكلامية شكل من أشكال الاستدلال، كأن نقول: "إذا صدق الأول صدق الثاني، لكن الأول صادق، إذن فالثاني صادق" (...).

والاستدلال نوعان: المفهوم وغير المفهوم. الاستدلال غير المفهوم هو الذي لا يكون فيه نقىض القضية مناقضاً للمقدمتين، كقولنا: "إذا وُجد النهار وُجد الضياء، لكن النهار موجود، إذن ليون يتفسح". ويكون الخطاب مفهماً على سبيل الاشتراك النوعي أو على سبيل القياس. الخطاب القياسي هو الذي يكون بغير حاجة إلى برهان أو يقود إلى قضايا لا تحتاج إلى برهان، كقولنا: "إذا كان ليون يتفسح فإنَّ ليون يتحرك". والخطاب المفهوم هو الذي يقود إلى نتيجة بطريقة معينة وغير قياسية، كالقول: "غير صحيح أن يكون النهار والليل موجودين معاً، لكن النهار موجود، إذن فالليل غير موجود".

والاستدلال اللائقسي قريب من الاستدلال القياسي، غير أنه ليس مفهوماً،
كقولنا: "إذا كان /ديون فرسا فهو حيوان، لكن /ديون ليس فرسا، إذن فلايس
/ديون حيواناً".

ثم إنه توجد استدلالات صحيحة وأخرى باطلة. الصحيحة هي تلك
التي تستخلص نتائجها انطلاقاً من حقائق، كالقول: "إذا كانت الفضيلة نافعة
فإن الرذيلة ضارة"؛ والباطلة هي تلك التي تتضمن مقدماتها بعض الخطأ أو
لا تؤدي إلى نتيجة، كقولنا: "إذا وجد النهار وجد الضياء، لكن النهار
موجود، إذن فإن /ديون هي". وهناك استدلالات ممكنة وممتعة وضرورية
وغير ضرورية، وأيضاً استدلالات ليست بحاجة إلى برهان (...). ويوجد
في نظر كريزبيوس خمس طرق لتنظيم الاستدلال – الذي ليس بحاجة إلى
برهان – في الإفحام والقياس والكتابية. الطريقة الأولى هي التي يكون فيها
الاستدلال مؤلفاً من شرط ونتيجة، بحيث يكون البدء بالشرط وتستخلص منه
النتيجة، كقولنا مثلاً: "إذا وجد الأول نتج عنه الثاني، ولكن الأول موجود،
إذن فالثاني موجود". والطريقة الثانية هي التي يكون فيها الانطلاق من
الشرط ونقض ما يتباهى به لاستخلاص نتيجة مضادة للمقدمة الكبرى، كقولنا:
"إذا وجد النهار وجد الضياء، لكن الظلام موجود، إذن فالنهار غير موجود"؛
وفعلاً فإن المقدمة الصغرى مضادة للجزء التالي في المقدمة الكبرى،
والنتيجة مضادة للمقدمة الكبرى. والطريقة الثالثة للاستدلال الذي ليس بحاجة
إلى برهان هي تلك التي ينطلق فيها من مقدمة سالبة ومن أحد حدبيها
لاستنتاج عكس الحد الآخر، كالقول: "غير صحيح أن يكون أفالاطون حياً
وميتاً، ولكن أفالاطون ميت، إذن فأفالاطون ليس حياً". والطريقة الرابعة هي
التي ينطلق فيها من قضية منفصلة ومن أحد حدبيها لاستنتاج عكس الحد
الأخر، على نحو قولنا: "إما الأول موجود وإما الثاني، لكن الأول موجود،
إذن فالثاني غير موجود". والوجه الخامس للاستدلال هو الذي ينطلق فيه من

قضية منفصلة ومن نقيس أحد حديها لاستنتاج الحد الآخر ، كالتقول: "إما النهار موجود وإما الليل ، ولكن النهار ليس موجوداً، إذن فالليل موجود". ويرى الرواقيون أن من الصواب يستنتج الصواب ، كالتقول: "بما أن النهار موجود، فإن الضياء موجود"؛ ومن الخطأ يستنتج الخطأ ، كقولنا: "إذا كان من الخطأ أن الليل موجود، فمن الخطأ أن الظلام موجود"؛ وقد ينتج الصواب عن الخطأ ، لأن نستنتج من كون الأرض تطير أنها موجودة؛ لكن الخطأ لا يستنتج من الصواب: إذ لا نستنتج، من كون الأرض موجودة، أنها تطير (...).

ذلك هي آراء الرواقيين في المنطق؛ إنه عندهم على قدر من الأهمية، حتى أنه ليس أحق بلقب الحكيم في نظرهم من عالم المنطق.

(Diogène Laërce, VII, 68-83;

٦ - علم الطبيعة

إنّهم يقسمون الطبيعيات إلى عدّة أقسام: واحد موضوعه الأجسام، وآخر ينظر في المبادىء، وثالث في العناصر، رابع في الآلهة، وقسم موضوعه الحدود، وأخر الحيز، وقسم آخر يتناول دراسة الخلاء. يقوم هذا التقسيم على اعتبار الأنواع؛ أمّا التقسيم بحسب الأجناس فهو يجعل للطبيعيات ثلاثة أبواب: العالم والعناصر وعلم الأسباب. وإنّهم يقسمون دراسة العالم إلى مبحثين: مبحث يدخل في اختصاصهم وختصاص علماء الرياضيات، ينظرون فيه مثلاً في الأجرام السماوية الثابتة ويتساءلون عمّا إذا كانت الشمس والقمر والكواكب السيارة على نحو ما تظهر عليه؛ ومبحث آخر هو من اختصاص الطبيعيين دون سواهم، ويدور فيه البحث في طبيعة العالم وفيما إذا كانت الشمس والأفلاك تتكون من مواد وصور، كما يتساءلون فيه عمّا إذا كان العالم مخلوقاً أو غير مخلوق، حياً أو غير حيّ، فانياً أو غير فان، خاضعاً للعنایة أو غير خاضع، إلخ. ويحتوي علم الأسباب على بابين: أولهما من اختصاصهم وختصاص الأطباء، وموضوعه الجزء الرئيسي في النفس (...)، والثاني يشاركون فيه علماء الرياضيات أيضاً، وموضوعه الإبصار وانعكاس الصورة على المرأة وتكون السحب والرعد وقوس قزح والهلالات والنیازک، إلخ.

يوجد مبدأ العالم: مبدأ فاعل ومبدأ منفعل. المبدأ المنفعل هو المادة، وهي جوهر بلا صفات، والمبدأ الفاعل هو العقل الفاعل في المادة، أي أنه الله. فالله أزلٌي، وهو الذي نظم الأشياء جميعاً، كما أثبت ذلك زينون الكتبيومي في كتابه عن الجوهر وكليانتس في كتابه عن الذرات وكريزيبوس في خاتمة الباب الأول من كتابه في الفيزياء وأرخيدموس في كتابه عن العناصر وبوزيبيونيوس في الباب الثاني من كتابه عن النسق الطبيعي.

وإنّهم يميّزون بين المبادئ والعناصر: فالمبادئ غير مخلوقة وغير قابلة للنّفف والفساد، في حين أنّ العناصر تختلف بالاحتراق؛ وعلاوة على ذلك فإنّ المبادئ لاجسمانية ولا مشكّلة، في حين تَتَّخذ العناصر صوراً وأشكالاً.

ويقول أبو لودور في كتاب الفيزياء إنَّ للأجسام ثلاثة أبعاد: الطول والعرض والعمق، ويطلق عليها اسم الجوامد. فالسطح هو حدُّ الجسم ونهايته، أو هو ما يملك طولاً وعرضًا ولا يملك عمقًا (...) والخط هو حدُّ السطح ونهايته، أو هو طول بلا عرض، أي أنه لا يملك سوى الطول؛ والنقطة هي حدُّ الخط ونهايته، وهي أصغر العلامات.

إنَّ الإله والروح والقدر وزريوس أسماء متعددة لنفس المسمى، ذلك الذي حول في البداية الهواء إلى ماء، ثمَّ على نحو ما أقام البذر المنوي في رحم الأم، أقام العقل المنوي للعلم في الماء فجعل المادة قادرة على تواجد الأشياء وإنشائها؛ وبعد ذلك خلق العناصر الأربعـة وهي النار والهـواء والمـاء والتـراب. هذا ما قاله زينيون في كتابه عن العالم وكـريزـريوس فـي الـباب الأول من كتابه في الفـيـزيـاء و/orخـيدـامـوس فـي كتابـه عنـ العـناـصـر.

العنـصر هو الأصل الذي تـتوـلد عنهـ الأـشـيـاء وـإـلـيـهـ تـتـحـلـ. وـتـوـلـفـ العـناـصـر الأـرـبـعـة مـعـ جـوـهـراـ بلاـ صـفـاتـ، هوـ المـادـةـ. ثـمـ إنـ النـارـ حـامـيـةـ وـالـمـاءـ رـطـبـ وـالـهـاءـ بـارـدـ وـالـتـرـابـ بـاـسـ، لـكـنـ يـوجـدـ شـيـءـ مـنـ كـلـ ذـلـكـ فـيـ الـهـاءـ أـيـضـاـ. وـتـوـجـدـ فـيـ الـأـعـلـىـ نـارـ يـطـلـقـ عـلـيـهـ اـسـمـ الـأـثـيرـ، حـيـثـ نـشـأـتـ الـكـواـكـبـ الـثـابـتـةـ وـالـكـواـكـبـ السـيـارـةـ. وـيـوجـدـ الـهـاءـ تـحـتـ الـأـثـيرـ، ثـمـ المـاءـ، وـالـأـرـضـ أـخـيرـاـ إـذـ هـيـ محـورـ الـعـالـمـ.

ويـقالـ العـالـمـ عـنـهـمـ بـمـعـانـ ثـلـاثـةـ: فـالـمـقصـودـ بـهـ أـوـلاـ هـوـ الإـلهـ الـذـيـ، عـلـىـ عـكـسـ جـمـيعـ الـجوـاهـرـ الـأـخـرـىـ، لـاـ يـعـرـفـ النـشـوـءـ وـالـفـسـادـ، فـهـوـ مـدـبـرـ الـعـالـمـ وـمـدـبـرـ الـأـشـيـاءـ الـتـيـ تـتـحـلـ إـلـيـهـ جـمـيعـاـ بـعـدـ مرـورـ حـقـبـ مـنـ الزـمـلـانـ كـيـمـاـ تـنـشـأـ عـنـهـ مـنـ جـدـيدـ؛ وـالـمـقصـودـ بـهـ ثـانـيـاـ تـنـاسـقـ الـأـفـلـاكـ؛ وـيـقـصـدـونـ بـهـ أـيـضـاـ كـلـاـ الـمـعـنـيـينـ.

والعالم في نظرهم هو أيضاً الخاصة المميزة لجوهر الكون، على حد قول بوزيرونيوس في كتابه مبادئ علم الآثار العلوية، فهو مجموع السماء والأرض والطائع الموجدة فيه ، أو هو مجموع الآلهة والأدميين والمخلوقات المسخّرة لهم. وإن السماء، آخر الأفلاك، هي موطن الكائنات الإلهية. والعالم يحكمه العقل وتدبره العناية، كما قال كريزبيوس في الباب الخامس من كتابه عن العناية وبوزيرونيوس في الباب الثالث من كتابه عن الآلهة؛ ويتسرب هذا العقل في جميع أجزاء العالم تسرّب الروح في الجسد، إلا أنه يتسرّب في بعضها أكثر من بعض، فيكون في بعضها على هيئة ما، مثلاً في العظام والأعصاب، ويكون في بعضها الآخر على هيئة روح، مثلاً في المبدأ الرئيسي للنفس. وإنّه ينتشر أيضاً في العالم بأسره، هذا الذي العاقل الذي تحرّكه نفس ذات مبدأ رئيسي إنّ هو إلاّ الأثير في نظر آنتيباتر (في الباب الثامن من كتابه عن العالم)، أو هو السماء في اعتقاد كريزبيوس (في الباب الأول من كتابه عن العناية) وبوزيرونيوس (في كتابه عن الآلهة)، بل هو الشمس في رأي كليلانتس (...).

لا يوجد إلاّ عالم واحد، محدود وكروي؛ فهذا الشكل هو الأكثر ملاءمة للحركة، كما قال بوزيرونيوس في الباب الخامس من كتابه النّسق الطبيعي وآنتيباتر وأتباعه في كتابهم عن العالم. ويوجد خارج هذا العالم خلاء لا محدود، وهو لاجسماني. الاجسماني هو ما يمكن أن تحلّ فيه الأجسام، ويمكنها أن تحويه ولكنّه لا يحويها. لا يوجد خلاء في العالم، ولكن العالم واحد؛ فهذا ما يقتضيه انسجام ظواهر السماء والأرض. لقد تحدث كريزبيوس عن الخلاء في كتاب الخلاء وفي الباب الأول من كتابه عن الفنون الطبيعية؛ وتطرق إليه أبوالوفان في كتاب الفيزياء، وأبولودور أيضاً، فضلاً عن بوزيرونيوس في الباب الثاني من كتابه النّسق الطبيعي (...). ثم إنّ الزمان لاجسماني أيضاً، فهو مدة حركة العالم؛ وإنّ الماضي والمستقبل لا محدودان، أما الحاضر فمحدود.

ويقول الرواقيون بفناء العالم، لأنَّه مخلوق؛ ويستدلُّون على ذلك كما يلي: إذا كانت الأجزاء فانية فالكلَّ فان؛ لكن أجزاء العالم فانية لأنَّها متغيرة متحولة؛ إذن فالعالم فان. وإذا كان بعض الأشياء قابلة للتحول إلى ما أسوأ، فهو قابل للفساد؛ ولكن هذه هي حال العالم إذ يجفُّ ويرطب. ولقد نشا العالم لما تحول الجوهر، بفضل الهواء، من نار إلى ماء، ثمَّ تحول جزُوه الكثيف إلى تراب، والدقيق إلى هواء، والخفيف إلى نار، ثمَّ تولَّدت النباتات والحيوانات وجميع الأنواع الأخرى عن اختلاط هذه العناصر.

إنَّ العالم حيٌّ عاقلٌ متحركٌ ذكيٌّ: هذا ما قاله كريزيبيوس في الباب الأول من كتابه عن العناية وبوزيوبوس في كتاب الفيزياء. إنَّه حيٌّ بوصفه جوهرًا يتحرك ويحس؛ ثمَّ لما كان الحيُّ أفضل من اللاحي، ولما كان العالم أفضل من كلِّ شيء، فالعالم إذن كائن حيٌّ. وإنَّه متحرك، مثلما يتبيَّن من خلال اعتبارنا للنفس البشرية إذ هي جزء منه. بيَّنَدَ أنَّ بوزيوبوس قد قال بأنَّ العالم ليس حيًّا.

أمَّا أنَّ العالم واحد، فهذا ما قاله زينون في كتاب الكون، وقال ذلك كريزيبيوس، وأبوليودور أيضًا في كتاب الفيزياء، وبوزيوبوس في كتاب النسق الطبيعي. ويرى أبوليودور أنَّ الكلَّ هو العالم، بينما يرى غيره أنَّه مجموع العالم والخلاء المحيط به. وإنَّ العالم محدود، بينما الخلاء لامحدود (...).

إنَّهم يطلقون اسم الطبيعة تارة على ما يحوي العالم وطوراً على ما ينتجه الأشياء على الأرض. إنَّ الطبيعة كيان متحرك بذاته بفعل بذور منوية مُنْتَجَةً وحاوية للأشياء التي تنشأ عنها في أزمنة محددة ومُكَوَّنةً لأشياء مماثلة لتلك التي أفرزتها هي بالذات. وإنَّ غايتها اللذة والمنفعة، مثلما يظهر في تكوين الإنسان. وتحدُّث جميع الأمور وفق القدر (...). فالقدر هو العلة المحبكة للكائنات أو العقل المديبر للعالم. وقالوا إنَّ فنَّ العرافة فنَّ صحيح إذا صحت العناية، كما قالوا إنَّه فنَّ متوقف على تحقق القدر (...). أمَّا

فنايتيوس فقد قال إنَّ العِرَافة لا أساس لها من الصحة. وقَالُوا إِنَّ جوهر جميع الأشياء هو المادَّة الأولى (...). وإنَّهم يطلقون عليها اسمين: الجوهر أو المادَّة، مشيرين بذلك إِمَّا إلى ما يُولَّف الأشياء جميعاً أو إلى ما يُولَّف الأشياء الجزئيَّة. فالمادَّة التي تتألَّف منها الأشياء جميعاً لا تزيد ولا تنقص، في حين أنَّ مادَّة الأشياء الجزئيَّة تزيد وتنقص. والجوهر في نظرهم جسم، كما أَنَّه محدود على حد قول أنتيبياتر في الباب الثاني من كتابه عن الجوهر وأبوليور في كتاب الفيزياء. وهذا الجوهر منفعل، إذ لو كان ثابتاً لا ينفع لما تولد عنه أيَّ شيء؛ ولذا فهو يتجزأ إلى ما لا نهاية. وقال كريزيبوس إنَّ الجوهر ليس لامحدوداً، لأنَّ اللامحدود لا يتجزأ، والحال أنَّ الجوهر يتجزأ بلا نهاية.

وعلى حد قول كريزيبوس في الباب الثالث من كتاب الفيزياء فإنَّ الاختلاط يحصل في الكلٍّ وليس بصفة محدودة أو تقربيَّة: فلو سكبنا قليلاً من الخمر في البحر فإنه بعد المقاومة سينتشر فيه وينصَّهر. وقد قالوا بوجود الجنَّ وتعاطفهم مع الآدميين ومشاركتهم مشاغلهم...
ويتنَّظم العالم في نظرهم كما يلي: تقوم الأرض في الوسط بوصفها المحور، ويحيط بها الماء ومحوره الأرض، ثمَّ الهواء...
وفي رأيهما أنَّ الطبيعة نار فنانة تتوخى نهج الإنجاب والتوليد (...)

وأَمَّا النَّفْس فهي شرط وجود الجسد وهي باقية بعد موته، بل هي بالآخر فانية إذ لا بقاء إلا للنفس الكلية التي تتألَّف منها جميع النَّفُوس (...). وقد قال كليانتس ببقاء جميع النَّفُوس إلى حد انفجار العالم. أمَّا كريزيبوس فيعتقد أَنَّه لا بقاء لغير نفوس الحكماء. وقد ميزوا في النفس بين ثمانية أجزاء: الحواسُ الخمس والبدور المنوية والنطق والعقل (...).

(Diogène Laërce, VII, 132-158)

7 - العالم

قال الرواقيون بعدم وجود أي خلاء داخل العالم؛ أمّا خارجه فيوجد
خلاءً لامحدود.

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, 18)

قال الرواقيون بوجود فرق بين العالم والكل، لأن الكل هو
اللامتناهي يُضاف إليه الخلاء، بينما العالم هو الكل يُطرح منه الخلاء.

(Plutarque, *De placitis philos.*, II, 1)

العالم في نظر كريزيبيوس هو مجموع السماء والأرض والطباخ
الموجودة فيهما، أو هو مجموع الآلهة والآدميين ومواليدهم.

(Stobée, *Eclo.*, I, 184)

الشمس والقمر وجميع الأفلاك الأخرى إنما هي في نظر زينون
كائنات عاقلة مفكّرة توقدّها نارٌ فنانة؛ إذ يوجد نوعان من النار: نار بلا فن
تختلف ما يساعدها على الاضطراب، ونارٌ تساعد على النمو، كالتي توجد في
النبات والحيوان، وهي مؤلّفة لطبيعة الأفلاك.

(Stobée, *Eclo.*, I, 25,3)

الطبيعة كما عرفها زينون نارٌ فنانة تعمل على إنشاء الأشياء بنظام.

(Cicéron, *De natura deorum*, II, 22)

يعتقد زينون، ويعتقد جميع الرواقيين تقريباً، أنَّ الأثير هو الإله الأعظم، العاقل المدير للأشياء جمِيعاً. ويرى كليانتس، وهو من كبار تلاميذ زينون، أنَّ الشمس هي التي تحكم الأشياء وتنسِّيرها.

(Cicéron, *Premiers Académiques*, *Lucullus*, XLI)

يلخص زينون رأيه كما يلي: "إنَّ العاقل أفضل من غير العاقل؛ ولكن ليس من شيء أفضل من العالم؛ إذن فالعالم عاقل". ويمكن أن نبرهن أيضاً بنفس الطريقة على أنَّ الحكمة والنبوة والخلود من سمات العالم؛ وحائز هذه السمات أفضل من غير حائزها؛ لكن ليس من شيء أفضل من العالم؛ وبالتالي فإنَّ العالم هو الله. ويقول زينون أيضاً: "لا يكون الجزء حاسماً إذا كان فاقداً للإحساس؛ ولكن توجد في العالم أجزاء حاسمة؛ وبالتالي فإنَّ العالم ليس فاقداً للإحساس". ويستطيع زينون فيقول بأكثر صرامة: "لا شيء مما يخلو من الحركة أو العقل يستطيع أن يلُد شيئاً متحركاً أو عاقلاً؛ لكن العالم يلُد كائنات متحركة وعاقلة؛ فهو إذن متحرك عاقل". ويختتم الفيلسوف حجته كالمعتاد بتقديم استعارة إذ يقول: "لو كانت المزامير التي سمعنا أنغاماً تنشأ عن أشجار الزيتون، هل سنشك في أنَّ هذه الأشجار تملك فنَّ الزمير؟ ولو كانت أشجار الدُّلب تملك أتوناراً صغيرة تهتز بارتفاعها، ألم يذهب في ظننا أنه توجد موسيقى في هذه الأشجار؟ فلِم لا نقول إذن إنَّ العالم يملك روحًا ويملك الحكمة، لأنَّه يلُد كائنات تملك الحياة والحكمة؟"

(Cicéron, *De natura deorum*, II, 8)

إذا كان مالك العقل أفضل من فاقده، فإنَّ العالم مالك للعقل لأنَّه أفضل الأشياء وأرقاها. ونسوق نفس الحجة على ذكاء العالم وحياته.

(Zénon, in Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 104)

يجب أن يكون المتضمن للكائنات العاقلة عاقلاً في مجموعه، لأنه لا يمكن للكل أن يكون أحسن من أجزائه.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 85)

حالما خرج العالم من أيدي خالقه الذي أتم خلقه وأحكم تنظيمه بفن ليس كمثله فن (...), لم يبق على حالته الطفولية شأن الطبيعة الآدمية الضعيفة الفانية، بل انتقل لنوه إلى مرحلة الشباب والنضج.

(Dion Chrysostome, *Orationes*, 38, 51, cité par J. Brun, o.c., p. 57)

قال كريزبيوس: كما جعل الغطاء للدرع والغمد للسيف، فكذلك خلقت الأشياء جميعاً، ما عدا العالم، من أجل أشياء أخرى: فمثلاً خلقت الحبوب والثمار من أجل الحيوان، وخلق الحيوان من أجل الإنسان، والفرس ليحمل صاحبه، والثور للحراثة، والكلب للصيد أو الحراسة. ووجد الإنسان نفسه كي يتأمل العالم وينسجم معه؛ فالإنسان، رغم أنه ليس كاملاً على وجه الإطلاق، إلا أنه يملك جانباً من الكمال. أما العالم فهو مطلق الكمال لأنَّه ينطوي على مجموع الكائنات ولا شيء يوجد خارجه... وإن أفضل ما في العالم لا بد أن يكون قائماً في كائن مطلق الكمال؛ لكن لا شيء يفوق العالم كاماً، ولا شيء يفوق الفضيلة حسناً؛ إذن فالفضيلة من سمات العالم؛ إذ لما كانت الفضيلة توجد في الإنسان رغم افتقاره للكمال، فمن باب أولى أن تكون موجودة في العالم. وعلى ذلك فإنَّ العالم يملك الفضيلة، وهو بالتالي مالك للحكمة، بل هو الله بعينه.

(Cicéron, *De natura deorum*, II, 14)

8 - النَّرْزَعَةُ الْمَادِيَةُ

قال الرواقيون إنَّ جمِيع العَلَى عَالٍ جَسْمَانِيَّةٍ.

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, II)

كُلَّ عَلَى إِنَّمَا هِيَ جَسْمٌ فِي نَظَرِ الرَّوَاقِيِّينَ، وَهِيَ تَسْتَرُّ أَثْرَ ا لَجَسْمَانِيَّا فِي جَسْمٍ مَا؛ فَالسَّكِينُ جَسْمٌ، وَاللَّحْمُ جَسْمٌ، وَالْأَثْرُ الَّذِي يَتَرَكُهُ السَّكِينُ فِي اللَّحْمِ إِذْ يَقْطَعُهُ صَفَةً لَجَسْمَانِيَّةٍ؛ مَثَلٌ آخَرُ: النَّارُ جَسْمٌ، وَالْحَطَبُ جَسْمٌ، وَحَصْوَلُ الْاحْتِرَاقِ صَفَةً لَجَسْمَانِيَّةٍ.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 211)

الْعَلَةُ عَلَةٌ مِنْ حِيثِ أَنَّ مَعْلُولَهَا يَنْتَجُ عَنْهَا؛ وَالْعَلَةُ جَسْمٌ، وَمَعْلُولُهَا صَفَةٌ.

(Stobée, *Eclo.*, I, 138)

لَا يَمْكُنُ لِأَيِّ مَعْلُولٍ أَنْ يَنْتَجَ، فَيَقُولُ زِينُونُ، عَنْ كِيَانِ لَجَسْمَانِيِّ، كَمَا لَا يَمْكُنُ لِلْفَاعِلِ وَالْمَنْفَعِ أَنْ يَكُونَا شَيْئًا آخَرَ غَيْرَ جَسْمَيْنِ.

(Cicéron, *Nouveaux Académiques*, I)

شَيْئَانِ اثْنَيْنِ تَتَوَلَّدُ عَنْهُمَا جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ: الْعَلَةُ وَالْمَادَةُ؛ تَظَلُّ الْمَادَةُ فِي حَالَةِ سُكُونٍ وَعَطَالَةٍ مَا لَمْ يَحْرُكَهَا أَحَدٌ، بَيْنَمَا تَضَفِيُّ الْعَلَةِ، أَيِّ الْعَقْلِ، صُورَةً عَلَى الْمَادَةِ وَتَتَصَرَّفُ فِيهَا كَمَا تَشَاءُ، مُولَدَةٌ مِنْهَا مُخْتَلِفُ الْأَشْيَاءِ. هُنْكَ إِذْنَ مَا يَكُونُ الشَّيْءُ مِنْهُ مُتَالِفًا وَمَا يَكُونُ بِهِ مُتَالِفًا؛ فَهَذِهِ هِيَ الْعَلَةُ، وَتَلَكَ هِيَ الْمَادَةُ.

(Sénèque, *Ep.*, 65)

قال الرواقيون إن المادة جسم.

(Aetius, *Placita*, I, 9, 7) (Arnim, II, № 325)

يقول الرواقيون، إذ يسلمون بأنه لا واقع ولا جوهر عدا الأجسام،
بأن المادة واحدة؛ فهي أصل العناصر وجوهرها، بينما لا تعود أن تكون
جميع الأشياء الأخرى مجرد تغيرات نطرأ على المادة و مجرد ضرورة
لوجودها. وإنهم لا يخشون أن يسحبوا الكيان المادي على الآلهة نفسها وأن
يقولوا بأن الله نفسه لا يعدو أن يكون حالا من أحوال المادة.

(Plotin, *Ennéades*, II, 4, I)

قال الرواقيون إن كلا من الفاعل والمنفعل كائن جسماني.

(Aristoclès, *Apud. Euseb., praep. evang.*, XV, p. 816 d) (Arnim, I, № 98)

قال الرواقيون إن العناصر بعضها فاعل وبعضها منفعل؛ العناصر
الفاعلة هي الهواء والنار، والمنفعلة هي التراب والماء.

(Némésius, *De natura hominis*, 164, cité par J. Brun, o.c., p. 47)

كان رأيه في الظواهر الطبيعية الآتي: أولا لا ينبغي إضافة عنصرو
خامس إلى العناصر الأربع، مثلاً فعل السابقون لتفسير الحواس والفكر؛
فالنار هي أصل الأشياء جميعا، بما في ذلك الفكر والحواس. وكان ما يميزه
عن سلفه إثباته أنه يتذرع على أي شيء من الأشياء بأي حال من الأحوال
أن ينتج عن كائن لاجسماني (قال كزنيوقدط وآخرون إن كيان النفس من
هذا النوع) وأن كلا من المنتج والناتج لا يمكنه أن يكون إلا جسما.

(Cicéron, *Nouveaux Académiques*, I, XI)

إذا كان اللَّيل جسماً، فمن الخطأ أَ يكون المساء والفجر ومنتصف اللَّيل أجساماً، تماماً كما أنه من الخطأ أن نقول إن النَّهار جسم وأَمَا ليلة استهلال القمر واليوم العاشر والخامس عشر والثلاثين من الشَّهر وكذلك الصيف ونهاية الخريف والستة فليست أجساماً.

(Plutarque, *Com. not.*)

يفسر أمبانيو قليس وفلاسفة الرواق دخول الشتاء باشتداد كثافة الهواء وصعوده، ودخول الصيف باشتداد النار ونزولها.

(Plutarque, *De placitis philos.*, III, 8)

٩ - التعاطف الكوني

لكل شيء ميزة تميّزه عن غيره، ولا شيء كمثله شيء؛ هذا هو رأي الرواقيين.

(Cicéron, *Premiers Académiques*, *Lucullus*, XXVI)

لقد أثبتت كريزيبيوس أن الجوهر واحد، وأن سائلا ينساب في كامل أحائه ويسك عليه وحده، وأن الكل يتعاطف مع ذاته.

(Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, p. 216, 14) (Arnim, II, № 473)

يؤسّس أفلاطون وحدة العالم على وحدة نموذجه، ويؤسّسها أرسطو على وحدة المادة (...)، ويؤسّسها فلاسفة الرواق على وجود قوّة موحّدة للجوهر الجسماني.

(Proclus, *Commentaire du Timée*, 138 e)

لا يتعاطف اللاجسامي مع أيّ جسم، ولا يتعاطف أيّ جسم مع اللاجسامي، لكن يتعاطف جسم مع آخر.

(Némésius, *De natura homini*, 79)

الكل يوجد في الكل.

(Sénèque, *Quest. natur.*, III)

لو لا وجود قوّة تمسّك على المادة وحدتها لما عرفت المادة الانسجام، ولو لا المادة لما عرفت القوّة الانسجام أيضاً.

(Cicéron, *Nouveaux Académiques*, I)

إنَّ نور الشمس واحد، رغم انقسامه الامتدادي وإشعاعه على الجدران والجبال وما إليها. وإنَّ المادة واحدة، رغم تفرقها إلى عدد لا محدود من الأجسام الجزئية. وإنَّ الحياة واحدة، رغم توزُّعها على عدد لا محدود من الطبائع والأجسام المحدودة. وإنَّ النفس العاقلة واحدة، رغم ما تبدو عليه من الإنقسام.

(Marc-aurèle, XII, 30)

تترابط الأشياء جمِيعاً وتشدُّ بينها عقدة مقدسة؛ وليس من شيء إلاً ويملك روابط وعلاقات. تتنافس جميع الكائنات وتensem كلَّها في تحقيق الانسجام داخل عالمٍ واحدٍ؛ فالعالم واحدٌ، وهو يحتوي على كلَّ شيء، والإله واحدٌ، وهو حالٌ في كلِّ شيء، والمادة واحدة، والقانون واحدٌ، والعقل واحدٌ وهو مشترك بين جميع الكائنات العاقلة، وأخيراً فإنَّ الحقيقة واحدة، إذ لا وجود إلا لحالة واحدة من الكمال بالنسبة إلى الكائنات التي تنتهي إلى نفس النوع وتشترك في عقل واحد.

(Marc-Aurèle, VII, 9)

قال كريزبيوس في بداية الباب الأول من كتابه مسائل طبيعية إنَّ لا شيء يمنع قطرة خمر من الاختلاط بكمال البحر؛ وأضاف فقال إنَّ هذه القطرة، إذ تمتزج بالبحر، تنتشر في العالم كله.

(Plutarque, *Com. not.*)

إنَّ روح الكون يرحب في اتحاد الأشياء وانسجامها؛ ولذا فإنه قد جعل الكائنات الدنيا في خدمة الكائنات العليا، ووحد بين الكائنات العليا بروابط مشتركة. تأملْ ما أقامه بين الأشياء من تبعية وترتيب، وما جعله لكلَّ كائن من نصيب، وما حقَّقه بين الكائنات العليا من تناغم مستطيب.

(Marc-Aurèle, V, 30)

ينعم كل كائن برضى النفس متى أدى وظيفته على أحسن وجه.
ويحسن الكائن العقلي أداء وظيفته متى لم ينخدع بالأخطاء ولم يسلم بما يفتقر
إلى البداهة، ومتى كان ميله إلى خير المجتمع لا غير، وسعيه إلى الأشياء
التي يمكن امتلاكها لا غير (...) ورضاوه بنصيبيه من الطبيعة الكلية لا غير

(...)

(Marc-Aurèle, VIII, 7)

توجد ثلاثة روابط: الأولى تربط بيننا وبين الكائن الذي يتضمننا،
والثانية تشتتنا إلى العلة الإلهية بوصفها مصدر كل ما يطرأ على جميع
الكائنات، والثالثة تربطنا بأولئك الذين يعاصروننا.

(Marc-Aurèle, VIII, 27)

تسعي الكائنات التي تشتراك في أمر ما إلى الاتّحاد بأشكالها من نفس النوع؛ فالتراب يعود إلى التّراب، والرّطب إلى الرّطب، والهواء إلى الهواء (...) والنّار تصعد في اتجاه العنصر النّاري؛ فكلّ ما كان من طبيعة النار على سطح الأرض إنما يسعى إلى الالتحاق بهذا العنصر عن طريق الاحتراق، بل كلّ مادة إذا جفت وبيست تصبح سهلة الاحتراق، لأنّ الشيء الذي يخالطها ويعنّها من الاحتراق قد غدا ضئيلاً. وهكذا فإنّ كلّ ما يكون من نوع الطبيعة العقلية يتّجه بنفس القوّة، بل بأكثر شدّة، نحو بني نوعه. ذلك أنه كلّما تفوق كائن على آخر كان أكثر استعداداً للالتحاد بأمثاله. وحتى لا نبتعد كثيراً، ألا نرى من بين الكائنات غير العاقلة كائنات اجتماعية كالنحل والماشية، وكائنات تربّي نشاها وأخرى يعشّق بعضها البعض؟ إنّ لهذه الكائنات نفوساً. لكنّ ثبّتى رغبة التجمّع أشدّ لدى الكائنات الأرقى، بينما تكون أضعف في النبات والجّرّ والخشب. وتوجّد لدى الكائنات العاقلة أنظمة حكومية وصداقات وعائلات وتحالفات واستسلام وهدنة. كما يوجد

بين الكائنات الأكثر كمالا، مهما ابتعد بعضها عن بعض، نوع من الاندماج:
انظر الأفلالك. ثم إن الترقى إلى الكائن الأعلى قد يؤلف حتى بين الكائنات
المتباعدة بعضها عن بعض.

(Marc-Aurèle, IX,9)

- 10 - الزمان

الاجساميات أربعة في نظر أهل الرواق: المعتبر عنه والخاء والحيز والزمان.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, X 218)

＊＊＊

يعرف كريزيوس الزَّمان بمدة الحركة، بالمعنى الذي يقال به أحياناً مقياساً للسرعة والبطء؛ ويعرفه أيضاً بالمدة الملازمة لحركة العالم؛ وإنَّ جميع الأشياء تتحرك وتوجد في الزَّمان. إلاَّ أنَّ الزَّمان، شأنه شأن الأرض والبحر والخلاء، يؤخذ بمعنىين مختلفين باختلاف اعتبارنا له ككل أو كأجزاء. وكما أنَّ الخلاء المطلق لا محدود من كلِّ الجهات، فكذاك الزَّمان المطلق لا محدود من كلا طرفيه، إذ لا حدود للماضي والمستقبل. هذا ما يبدو من خلال طرح كريزيوس بكلِّ وضوحٍ؛ فالزَّمان لا يكون حاضراً أبداً، إذ لمَا كان يمكن تقسيم المتصل إلى غير نهاية، ولمَا كان الزَّمان متصلًا، كان من الممكن أيضاً تقسيم الزَّمان إلى غير نهاية، بحيث لا يكون الزَّمان حاضراً أبداً بأتمِّ معنى الكلمة، بل نقول إنَّه حاضر بوجه من وجوه الامتداد. وإنَّه يؤكد أنَّ الحاضر وحده يملك الكيان والوجود؛ أمَّا الماضي والمستقبل فإنَّهما يبقيان ويدومان، ولكنَّهما لا يوجدان حقاً. وفي نفس السياق فإنَّ الصفات العرضية الراهنة هي وحدتها التي تقال موجودة: فالفسحة مثلاً تكون موجودة بالنسبة لي عندما أفتح، لكنَّها تكون جالساً أو متداً فهي لا تكون موجودة.

(Stobée, *Eclo.*, I, 106)(Texte traduit en français par V. goldschmidt, in *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1953, pp. 30-31).

يعتقد كريزيبوس أنه ليس من المحال إطلاقاً أن تُبعث بعد موتها
بحق من الزمان على شكلنا الحالي.
(Chrysippe, ap. Lactance, *Div. Instit.*, VII, 23)(Arnim, II, № 623)

سوف يُبعث سقراط من جديد، وأفلاطون وكلّ واحد منّا مع نفس
أصدقائه ونفس مواطنه... ولن يتحقق هذا البعث مرّة واحدة، بل مرات
عديدة؛ بل سيتحقق دائماً وأبداً.
(Némésius, *De natura hominis*, 38)(Arnim, II, № 625)

اللّـهـ كائن حي خالد عاقل كامل ذكي مغتبط لا صلة له بالشر تسحب عناته على العالم وجميع ما فيه، وهو ليس على هيئة آدمية (...)
ولقد ذهب زينون إلى أن جوهر اللـهـ هو مجموع السماوات والأرض، كما شاطره الرأي كريزيبوس في الباب الأول من كتابه عن الآلهة وبوزيرونوس في الباب الأول من كتابه الحامل لنفس العنوان. أما أنتيبار، فقد قال في الباب السابع من كتابه عن العالم إن الجوهر الإلهي يتآلف من الهواء، بينما قال بوينوس في كتابه عن الطبيعة إنه يتآلف من كرة الأفلاك الثابتة.

(Diogène Laërce, VII, 147-148)

قال كليانتس: "إذا كانت الطبائع بعضها أفضل من بعض. وجدت طبيعة أفضل منها جميـعاً؛ وإذا كانت النـفـوس بعضها أفضل من بعض، وجدت نفس أفضل منها جميـعاً؛ وإذا كانت الحـيـوانـات بعضها أفضل من بعض، وجد حـيـوانـ أفضل منها جميـعاً؛ ذلك أنه لا يمكن للتفاصل أن يتواصـل بلا نهاية. وعليه فلما كان يتعذر على الطبيعة أن تستمر في التقدم نحو الأفضل، فإن ذلك يبقى متـعـذـراً على النـفـوس والـحـيـوانـات أيضاً. بـينـدـ أنـ الحـيـوانـات بعضها أفضل من بعض، كالفرس إذ هو أفضل من السـلـحفـاة، والـثـور إذ يـفـوقـ الحـمـارـ، والأـسـدـ إذ يـتـغلـبـ علىـ الثـورـ، بينما يـظـلـ الإـنـسـانـ، رـوـحـاـ وجـسـداـ، أـرـقـىـ الحـيـوانـاتـ التيـ تـعـيـشـ علىـ الـبـسـيـطـةـ وأـفـضـلـهاـ جـمـيـعاـ (...). ومع ذلك فإنـ الإـنـسـانـ ليسـ أـفـضـلـ الحـيـوانـاتـ علىـ وجـهـ الإـطـلاقـ؛ فهو علىـ سـبـيلـ المـثـالـ يـقـضـيـ كـلـ أوـقـانـهـ أوـ معـظـمـهاـ فيـ الرـذـيلةـ (إـنـ فـازـ مـرـةـ بالـفـضـيـلـةـ كانـ ذلكـ فيـ نـهاـيـةـ حـيـاتـهـ)، وـهـوـ فـانـ وـضـعـيفـ وـمـحـاجـ إـلـىـ شـتـىـ المسـاعـدـاتـ الـمـتـعـلـقـةـ بـالـمـأـكـلـ وـالـمـلـبسـ وـمـخـلـفـ أـوـجـهـ العـنـاـيـةـ بـجـسـدهـ المسـبـدـ"

الذى لا ينفك يعبر كل يوم عن طلباته، فإذا لم يحطه بالرعاية التامة من غسل وتنظيف وإكساء أصحابه المرض ومات. وهكذا فليس الإنسان حيوانا كاملا، بل هو ناقص وبعيد جداً عن الكمال. إن الكائن الكامل أفضل من الإنسان، وهو حائز على الفضائل كلها ولا صلة له بالشر، وهو لا يعود أن يكون إلا إله. إذن فالله موجود.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 88)

يعرف فلاسفة الرواق الجوهر الإلهي كما يلي: إنه روح مفعمة ذكاء، وهو من طبيعة النار، ومع أنه لا يملك ذاته أى شكل إلا أنه قادر على التحول إلى كل شكل ...

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, VI)

قال زينون بن مازياس بمبدئين اثنين هما الإله والمادة، أحدهما علة فاعلة والآخر علة منفعة، وقال بأربعة عناصر.

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, 3)

يعتقد الرواقيون أن الله منقش في المادة انتشار العسل في الشمع.

(Tertullien, *De anima*, 44, cité par J. Brun, o.c., p. 60)

الله نفَّنْ ناري يملك ذكاء ولا يملك شكلا، وهو قادر على التحول إلى ما يشاء واتخاذ الشكل الذي يشاء.

(Posidonius, in Stobée, *Eclo.*, I, 58)

يقدم الرواقيون تعريفاً كونياً للإله بوصفه ناراً فتنة تأبى على إنشاء العالم بنظامٍ وحكمةٍ حاملةٍ في ذاتها البذور المولدة للأشياء جميناً والموحدة لها حتماً؛ إنه روح يدخل العالم كله وتطلق عليه أسماء مختلفة باختلاف المادة التي يتغلب عبرها. ويقولون إن العالم هو الله...

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, 7)

قال كريزيبوس و زينون إنَّ الله هو مبدأ جميع الأشياء، وهو جسم،
بل إنَّه من بين الأجسام أنقاها؛ وإنَّ عنايته تشمل الأشياء جميعاً.

(Hippolytus, *Philos.*, 21, 1)(Arnim, I, № 153)

إنَّ الله سائل منتشر عبر العالم بأسره.
(Aetius, *Placita*, I, 7, 33)(Arnim, II, № 1027)

إنَّ الله في نظر الرواقيين مماد للمادة، أو بالأحرى إنَّه صفة ملزمة
للمادة، وهو يجري فيها جريان المني في الأعضاء التنازلية.

(Chalcidius, in *Tim.*, c. 294)(Arnim, I, № 87)

لا يعدو عقل الله أن يكون إلا سائلاً مادياً.

(Origène, c. *Cels.*, VI, 7)(Arnim, II, № 1051)

يطلق زينون اسم اللُّوغوس على مدبر ظواهر الطبيعة وصانع
الكون، ويقول إنَّه القدر، وإنَّه الضرورة المتحدة للأشياء وللآلهة، وإنَّه روح
جوبيتير.

(Lactance, *De vera sapientia*, 9, cité par J. Brun, o.c., p. 62)

قال كليانتس بوجود أربعة دواعي إلى الإيمان بالآلهة. الأول ينشأ
عن تلك المعرفة المسبقة بالمستقبل التي تحدثت عنها؛ والثاني يستخلص من
المزايا العظيمة التي نلحظها في المناخ المعتدل والأرض الخصبة والخيرات
الأخرى المتعددة؛ والثالث هو الرعب الذي تحدثه الصواعق والعواصف
والسحب والتلوّج في الإنسان، مما يجعله يتصور وجود قوّة سماوية إلهية؛
والداعي الرئيسي الرابع هو حركة السماء والشمس والقمر المنتظمة، والنظام
المحكم للأفلاك، وتنوع ظواهر العالم وجمالها وحسن تدبيرها، فهذه الأمور

كلّها إنما تدلّ على أنه لا شيء يحدث بمحض الصدفة... ولا بد من التسليم
بأنَّ حركاتِ طبيعيةٍ بمثيل هذا القدر إنما تخضع لتدبير عاليٍ ذكيٍّ
(Cicéron, *De natura deorum*, II, 5)

لا جرم أنَّ الأمور التي لا يقدر فكر الإنسان وعقله وبأسه على
إنتاجها في الطبيعة إنما هي من إنتاج كائن آخر أرقى منه. ولما كان من
ال الحال أن تكون الظواهر السماوية وجميع ما يخضع لنظام سريري من
إنتاج الإنسان، فهي إذن من إنتاج كائنٍ عليٍّ. فما عسى أن نطلق على هذا
الكائن عدا اسم الله؟ إذ لو كان الله غير موجود فأيْ كائنٍ طبيعيٍ سيعلو
على الإنسان؟ فلا أحد غيره ينعم بالعقل، وبالتالي فلا أحد يمكنه أن يفوقه.
إلا أنَّ الإنسان يكون غبياً مغروراً لو ظنَّ أنه لا شيءٍ يعلوه درجة في هذا
العالم. يوجد إذن من يفوقنا، وهو الإله الواجب الوجود.

(Chrysippe, in Cicéron, *De natura deorum*, II, 6)

لقد حاول فلاسفة الرواق ومن ذهب مذهبهم أن يبرهنوا على وجود
الآلهة انطلاقاً من حركة العالم. فالعالم يتحرك، ولا أحد يمكنه أن يشك في
ذلك لأسباب عديدة. ثم إنَّه يتحرك إنما بطبيعته، أو بمشيئة، أو بدافع دوامة
ضرورية. إلا أنَّ الفرضية الأخيرة غير معقولة، لأنَّ الدوامة إنما أن تقوم
على النَّظام وإنما على الفوضى: فإذا قامت على الفوضى تعذر عليها تحريك
الأشياء بنظام؛ أمّا إذا حرَّكت الأشياء بنظام وانسجام، كانت إلهية
وخارقة للعادة، إذ لو كانت من غير طبيعة الآلهة وغير مالكة للذكاء لما
استطاعت أن تحرَّك العالم كله بانتظام تام. لكن لو كانت كذلك، لما كانت
دوامة حقاً، لأنَّ الدوامة تقوم على الفوضى وسرعان ما تزول. ولذا فإنَّ
العالم، على عكس ما قال ديمقريطس، لا يتحرَّك بفعل دوامة ضرورية. وإنَّه
لا يتحرَّك أيضاً بفعل طبائع غير قادرٍ على التصور، لأنَّه توجد طبائع ذكيةٍ

في هذا العالم وهي أرقى منها. وعلى هذا الإعتبار فإنَّ للعالم طبيعة ذكية تُحرِّكه بانتظام، ولا تدعو هذه الطبيعة الذكية إلا أن تكون الله بعينه.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 111-114)

يوجد في كل جسم يترَكَب من أجزاء تخضع لتنظيم طبيعي عنصر رئيسيٌّ، كالذي يوجد في قلوبنا أو في أدمغتنا أو في عضو آخر من أجسادنا، أو كالذي يوجد في النبات حالاً في جذورها أو أوراقها أو نسغها. فلما كان العالم يتَّأْلَفُ من أجزاء تخضع لتنظيم طبيعي، كان لا بد له من مبدأ رئيسي يحرِّكه، وليس هذا المبدأ غير الطبيعة المُؤَلَّفة للكائنات والتي هي الله بعينه. إذن فالله موجود.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 119-120)

لماذا قال الرواقيون إنَّ البشر يقيمون العدل ويربطون علاقات فيما بينهم وبينهم وبين الآلهة؟... لأنَّهم يملكون عقلاً يوحَّد بينهم ويربطهم بالآلهة، بينما الحيوانات، إذ لا عقل لها، لا تشارك الآلهة في أمر ولا تقيم مع البشر أية علاقة عدل.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, IX, 133)

أنشودة كليانتس إلى زيوس :

" يا زيوس يا أجلَّ الخالدين ! ويا من يذكره الناس بشَّئَ الأسماء والصفات ،

" يا مدبر الوجود كله، ويا حاكم الأشياء جميعاً، وفقاً لناموسك وسننك ،

" سلام عليك !

" خليق ببني البشر الفانين أن يولوا وجوههم نحوك منادين ،

" فبين الخلق التي تعيش وتنسُّى على الأرض إيتاهم وحدهم وهبَّ صورة منك وجعلتهم على مثالك ،

" وهذا العالم الذي يتحرك حول الأرض حركة دائيرية إنما يخضع لكتلتك
ويذعن بإرادته لسلطانك،

" وجميع صنع الطبيعة يحدث كوميض البرق،

" وبهذه السرعة توجه أنت العقل الكلي الذي ينساب في ثنايا الكون ممترجاً
بصغير الأشياء وكبيرها،

" من دونك اللهم لا شيء يحدث في الأرض ولا في البحر ولا في السماء،
ما عدا أفعال الأشرار وسيبها جهلهم وقلة إدراكهم،

" أنت لا يغرب عن علمك شيء: تؤلف ما افترق، وتنظم ما تناثر، وتكيّف
الخيرات على قدر الشرور، وتعطي كل شيء بحسب،

" إنما العالم عقل واحد شامل خالد، فما أشقي الأشرار إذ تراهم عنه
معرضين مدبرين،

" إنهم يرغبون في الخير دائماً، ولكنهم لا يعرفون سنة الله التي لو اتبعواها
لأصابوا في الحياة حكمة وشرفاً..."

(Stobée, Eclogae, I, 1, 12, Arnim, I, № 537)

(الترجمة العربية لهذه الأنشودة لعثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة

الإنجليو المصرية، القاهرة، 1971، ص 62-63-64).

13 - العناية والقدر الحرية الإنسانية والمشيئة الربانية

قال كريزبيوس إنَّ القدر قوَّةً روحيةً تسيِّر الكون وتُدبِّره بنظام، وردد قائلاً في كتاب الحدود إنَّه عقل العالم، أو هو القانون الذي تسيِّر عليه جميع الأشياء التي تخضع للعناية الإلهية في هذا العالم، أو هو علَّةٌ كينونة الأشياء الماضية والحاضرة والمستقبلة. وقال الرواقيون إنَّ القدر سلسلة من الأسباب، أي أنَّه نظامٌ ونِتْرَابطٌ يتعرَّضُ للتغلب عليهم وتجاوزهم.

(Plutarque, *De placitis philos.*, I, XXVIII)

لا وجود إطلاقاً لما لا علَّةٌ له، أي للغفوي والتلقائي.

(Plutarque, *De repug. Stoic.*, 23)

يعتقد زينون أنَّ القانون الطبيعي قانون إلهي وأنَّه يظلُّ قائماً بتحكمه في الأضداد واحتوائه لها.

(Cicéron, *De natura deorum*, I, 14, 36)

يقدم كريزبيوس الاستدلال التالي: "لو وُجِدت حركة بدون سبب، لما كانت كلَّ قضيَّة إما صادقة وإما كاذبة، لأنَّ ما لا يملك علَّةً فاعلةً لا يكون لا صادقاً ولا كاذباً؛ والحال أنَّ كلَّ قضيَّة تكون إما صادقة وإما كاذبة؛ إذن لا توجد حركة بدون سبب. وعلى ذلك فإنَّ كلَّ ما يحدث إنَّما يحدث بدافع أسباب متقَدمةً، وبالتالي فكلَّ ما يحدث إنَّما يحدث وفقاً للقدر...". ولذا فإنَّ كريزبيوس يبذل قصارى جهده ليثبت أنَّ كلَّ قضيَّة تكون إما صادقة وإما كاذبة. فكما أنَّ آرسطو يخشى، لو سلم بهذه النقطة، أنَّ يضطرُّ للتسليم أيضاً بأنَّ كلَّ ما يحدث إنَّما يحدث وفقاً للقدر، فكذلك يخشى كريزبيوس، ولو لم

يسلم بها، أن يعجز عن الدقّاع عن فكرته القائلة إنَّ الأمور تحدث وفقاً للقدر
وإنّها تنشأ عن أسباب أزلية مولدة للمستقبل.

(Cicéron, *De fato*, X, 20-22)

قال زينون الرواقي في كتابه عن الطبيعة إنَّ القدر قوَّة محرِّكة
للماَدَة، ومن هذا المنظور فهو لا يختلف عن العناية الإلهية، وإنَّه يطلق عليه
اسم الطبيعة.

(Stobée, *Eclo*, I, 515)

تأمَّل العالم وتمثِّله حيواناً يتألُّف من مادَّة واحدة ونفس واحدة. تتأمَّل
كيف ينطَّلع الجميع له وحده، وكيف تتحقَّق الأشياء بدفع منه وحده، وكيف
تكون جميعها علاً مساعدة لكلَّ ما يحدث، وأخيراً كيف تترابط كلَّها
وتتعاضد.

(Marc-Aurèle, IV, 40)

تملك الأشياء التي تتلو غيرها علاقَةٌ قُرْبَى بها: فهي ليست أعداداً
متتالية لا شيء يربط بينها ولا شيء يقوم كيانها غير الكل، بل إنَّها تترابط
بانسجام محكم. وكما أنَّ التناقض حاصل داخل كلِّ الأشياء، فإنَّه توجد أيضاً
بين هذه الأشياء قرابة رائعة، وليس ما يربط بينها مجرد تعاقبٍ.

(Marc-Aurèle, IV, 45)

إليك هذه التأملات التي ينبغي أن تبقى في خلدك: ما هي طبيعة
الكون؟ ما هي طبيعتي؟ ما علاقة هذه ب تلك، وأيِّ جزء من الكلَّ هي، ومن
أيِّ كلَّ هي الجزء؟

(Marc-Aurèle, II, 9)

كلّ ما يحدث للمرء يكون نافعاً للكون: فهذا يُغنى لا محالة. لكن لو
تأملنا الأمر ملياً، لو جدنا أنّ ما ينفع شخصاً ما ينفع دائماً أشخاصاً آخرين.
(Marc-Aurèle, VI, 45)

إذا كانت الآلهة قد تشاورت في شأني وحدّدت مصيري، فهي قد
 فعلت ذلك بحكمة (...) لكن ما هو الداعي الذي جعلها تؤذيني؟ ما عساها
 تجنيه من ذلك، أو ما عسى أن تجنيه تلك المجموعة التي تعيش تحت
 رعيتها. فإن لم تتشاور في شأني بالذات فهي صممت على الأقل تخطيطها
 عاماً للكون: فكلّ ما يحدث لي إنما هو نتاج ضروري لهذا التخطيط، ولا بد
 أن أستسلم للأمر وأن أقبله بصدر رحب. أمّا إذا كانت الآلهة لا تتشاور في
 أيّ أمر يخصّتي (وهذا من قبيل الكفر، وإنّما فَعَلْنَا لها القربان وما صلَّيْنا
 وما وعَدْنَا وما أتَيْنا ما نأْتَيه من الأمور التي تفترض حضوراً دائمـاً للآلهة
 ومعاشرتها لنا)، فإنه يجوز لي على الأقل أن أتفكر في أمري بمنفسي، وأن
 يكون ذلك في سبيل تحقيق ما ينفعني؛ فالنافع بالنسبة إلى كلّ واحد هو ما
 يكون ملائماً لنظامـه العضوي ولطبيعته؛ إنّ طبيعتي طبيعة كائن عاقل ولد
 ليعيش في المجتمع؛ وإنّي أنتـم إلى مدينة وإلى وطن: فمن حيث إنـي
 المسمى أنطـوـنـيـنـ فـوطـنـيـ هو رومـاـ، ومن حيث إنـي إنسـانـ فـوطـنـيـ هو العـالـمـ.
 فلا خير إذن بالنسبة لي غير ما يكون نافعاً للمدن التي أنتـمـ إليها.

(Marc-Aurèle, VI, 44)

بينما تفرق الفلسفـةـ الـقـادـمـيـ إلىـ شـقـينـ، شـقـ يـعـلـلـ كـلـ مـاـ يـحـدـثـ
 بالـقـدـرـ الـمـحـتـومـ الـذـيـ لاـ يـمـكـنـ صـدـهـ (فـهـذـاـ رـأـيـ دـيمـقـرـطـسـ وـهـيرـقـلـيـطـسـ
 وـأـمـبـانـوـقـلـيـسـ وـأـرـسـطـوـ)، شـقـ يـقـولـ بـقـدـرـ النـفـنـ عـلـىـ الـحـرـكـةـ الـإـرـادـيـةـ الـتـيـ
 لـاـ تـخـضـعـ لـلـقـدـرـ، وـقـفـ كـرـيـزـيـوـسـ مـوـقـفـ الـحـكـمـ وـاخـتـارـ حـلـاـ وـسـطاـ، إـلـاـ أـنـهـ

كان أكثر ميلاً إلى الشق الذي قال بأن حركات النفس لا تخضع لأية ضرورة (...).

ولمّا كان كريزبيوس يرفض الضرورة ويرفض في ذات الوقت أن يحدث أمر ما دون أن يكون مسبوقاً بعلة، فإنه قد ميّز بين نوعين من العلل، نفوراً من الضرورة وتمسّكاً بالقدر. قال: "العلل نوعان: علل كاملة رئيسية، وعلل مساعدة قريبة. ولذا فعندما نقول إنَّ كُلَّ شيء يحدث حتماً بداعٍ علل متقدمة، فإنَّ ما نقصده العلل المساعدة القريبة، لا العلل الكاملة الرئيسية (...). فإذا كانت الأمور تحدث وفقاً للقدر، فهي تنتج لا حالة عن علل متقدمة، إلَّا أنَّ هذه العلل ليست علاً كاملة رئيسية، بل هي علل ثانوية قريبة...".

وفيما يتعلق بالتصديق، إذ ينتج عن علل متقدمة، فيبدو أنَّ كريزبيوس لم يجد صعوبة في شرحه. ومع أنه يتعرّض حصوله ما لم يحركه تصورٌ يكون علة له قريبة، لا رئيسية، فإنَّ كريزبيوس قد فسرَه على نحو ما رأينا سابقاً. فالتصديق لا يحصل بدون علة خارجية، وإنَّه من الضروري أن ينشأ بداعٍ بعض التصورات. وهنا لجأ كريزبيوس إلى إسطوانته ومخروطه اللذين لا يمكنهما أن يشرعا في الحركة ما لم يدفعهما دافع؛ فإذا دفعهما دافع تحرّكٍ كُلِّ منهما وفقاً لطبيعته الشخصية. واستطرد كريزبيوس قائلاً: كما أنَّ دافع الحركة في الإسطوانة يمنحها الحركة، لا كيَفَيَة التحرّك، فإنَّ التصور، متى حصل في الذهن، يطبع فيه صورة وينقشها نقشاً، إلَّا أنَّ التصديق يظلَّ رهن إرادتنا، بحيث تتحدد حركته، شأنه شأن الإسطوانة، على مقتضى طبيعته وقوتها الشخصية.

(Cicéron, *De fato*, XVII, XIX, 39-44)

من الأمور ما يتوقف على مشيئتنا ومنها ما لا يتوقف. الأمور التي تتوقف على مشيئتنا هي آراؤنا وميولنا ورغائبينا وتقرّاراتنا وهي بعبارة

واحدة كلّ أعمالنا الشخصية. أما الأمور التي لا تتوقف على مشيئتنا فهي الجسم والثراء والمجد والسلطة وبإيجاز كلّ ما ليس من أعمالنا.

(Epictète, *Pensées*, I)

قال لي مجذون: ما دام الإنسان الحرّ هو ذلك الذي يحصل على كلّ ما يرغب، فأنا أيضاً أريد أن أحصل على كلّ ما أرغب. - صه! يا صديقي، إنّما الحرّية والجنون لا يجتمعان أبداً. فالحرّية ليست أمراً على غاية من الجمال فحسب، بل هي أيضاً على غاية من الحكمة، إذ لا شيء يفوق عبّاً وخروجاً عن الصّواب من أن تكون للمرء رغبات جسورة وأن يسعى إلى تحقيق الأشياء كما فكر فيها. فإذا فكرت مثلاً في كتابة اسم ليون فعليّ أن أكتبه لا كما أريد وإنّما كما يُكتب دون أي تحرير. وكذا الشّأن في جميع الفنون والعلوم. أتريد الآن، إذ يتعلّق الأمر بأهمّ الأشياء وأخطرها، أن يترك العnal للأهواء والتّزوات؟ كلاً يا صديقي: إنّما الحرّية هي أن تزيد أن تحدث الأمور كما تحدث، لا كما تودّ أن تحدث.

(Epictète, *Entretiens*, I, 35)

على المرء أن يسلك في جميع الحالات السلوك الذي يستطيع، وأن يتحلّى برباطة الجأش ونعم البال. أنا مرغم على الإبحار؛ فماذا عليّ أن أفعل؟ أن أختار جيّداً المركب والرّبان والبخارية والفصل واليوم والرياح، فهذا كلّ ما أستطيع. فإذا أبحرت وهبت زوبعة، لم أعد أستطيع شيئاً، بل الأمر أصبح بيد الرّبان. وإذا غرقت السفينة فماذا عسانى أفعل؟ إنّي أفعل ما أستطيع، لكن لا أصيبح ولا أرببك. فأنا أعلم أنّ كلّ ما عليها فان وأنّ هذا القانون كوني. فكلّ نفس ذاتّة الموت ولست خالداً، بل أنا إنسان، ولست أكثر من جزء من الكلّ، مثلما أنّ الساعة جزء من اليوم. الساعة تأتي

وتعبر، وأنا آتي وأعبر أيضاً: فكيفية العبور لا تهم، سواء تم ذلك غرقاً أو بمرض الحُمَى.

(Epictète, *Entretiens*, II, 8)

كن على بيته من أنَّ الحوادث تسير سيراً عادلاً، وإذا أحسنت النظر في الأمور فإنك لن تدرك ارتباط الأسباب بالأسباب وحدها، بل ستعلم أنَّ هناك توزيعاً للعدالة مشرفاً على إدارة الشؤون الدنيوية يعطي كلَّ شيء حقَّه، فرافق الأمور كما بدأت ولكن أعمالك مطابقة لأعمال الرجل الصالح - وأقصد الرجل الصالح في عرف الفلسفة ومعناها الدقيق.

(ماركوس أورليوس، *الخواطر*، الكتاب الرابع، الخاطرة العاشرة، ترجمة النص بقلم علي أدهم)

فيما يمسَّ الآلهة، هناك فريق يقول بعدم وجودها، وفريق ثان يقول بوجودها ولكنها عديمة النشاط والاهتمام بأيِّ شيء أبداً، وفريق ثالث يقول بأنَّ الآلهة موجودة وهي تُعنى بالأشياء العظيمة والأشياء السماوية ولا تهتمُّ بأيِّ شيء على الأرض، وفريق رابع يقول إنَّ الإله يُعنى بالأشياء الأرضية والبشرية ولكن بصورة عامة فلا يرعى فرداً، وهناك فريق خامس ينتمي إليه كلَّ من أوديسيوس وسocrates يقول:

أينما تحركت

فأنت تراني

فمن الواجب إذن وقبل كلِّ شيء أن نمحض كلَّ واحد من هذه الآراء لئنْرى هل هو حقيقي. لأنَّه إن لم يكن هناك آلهة فكيف يمكن أن يكون هدف المرء اتِّباع الآلهة؟ كذلك إنْ كان هناك آلهة ولكنها لا تُعنى بشيء ففي هذه الحالة بالذات أيُّ خير ينتج من اتِّباعها؟ ولكن إنْ كانت موجودة وغايتها واضحة ولكن ليس هناك من وسيلة للاتصال بين الآلهة والناس، بل وأكثر

من ذلك لا اتصال بيني وبينها، إن كان الأمر كذلك فاتباعها لا يمكن أن يكون هدفاً حقيقياً، وإن فالرجل الخير بعد أن بحث جميع هذه المسائل قد أخضع عقله للإله الذي ينظم الكون كما يخضع المواطن الصالح لقوانين المدينة. فالرجل الذي لا زال في دور التعليم ينبغي أن يتوجه إلى دور العلم بهذا الهدف في عقله: كيف أتبع الآلهة في كل شيء، وكيف أستطيع أن أصل إلى مرتبة الرضى عن الحكومة الإلهية، وكيف أستطيع أن أصبح حرّاً؟ فالحرّ هو من تحدث جميع الأشياء التي تمسه طبقاً لإرادته ومن لا يستطيع أحد أن يقهره.

ما هذا؟ أعني الحرية الجنون؟

أرجو ألا يحدث ذلك على الإطلاق، إذ لا صلة بين الاضطراب العقلي والحرية.

إنك تقول : "ولكنني أريد أن يحدث كل شيء كما أريد مهما يكن ذلك الأمر". أنت إذن في حالة جنون، إنك قد فقدت عقلك . ألا تعرف، أن الحرية شيء نبيل وجدير بالاعتبار . ولكن مجرد الرغبة في تحقيق أفكارنا الطارئة ليس بالشيء النبيل، فهو يقترب افتراها خطيراً من أن يكون أكثر الأشياء عاراً وشناراً. ماذا نعمل فيما يخص قواعد اللغة؟ هل أريد أن أكتب اسم بيون كما أريد؟ لا، ولكنني دربت على أن أرغب في الطريقة الصحيحة للكتابة. وكيف الحال في الموسيقى؟ عين الأمر. وعلى ذلك فهذه قاعدة عامة في جميع مجالات الفنون والعلوم . وإلا لما كان هناك قيمة لنعلم أي شيء، ما دام كل شيء يطابق إرادة كل إنسان.

يمكن أن نقول إذن إن في هذا المجال وحده، وهو أعظم المجالات جمياً وأكثرها قوة، وأعني به مجال الحرية، يسمح لي بأن أطلق العنوان لرغباتي الطارئة؟ كلام ثم كلام . فالتعليم يحصر في تنزيل المرء على أن يشكل إرادته، لتطابق الحوادث . وكيف تختت الحوادث؟ طبقاً للنظام الذي وضعه المدبّر . لقد نظم الصيف والشتاء، والفصول المثلّرة والتي لا تؤتني

ثمارا، كما ينظم الفضيلة والرذيلة. وكل تلك المتضادات لفائدة الأنسجام في الطبيعة. ومنح كلاً منا جسداً وما فيه من أعضاء، ومالاً، وأناساً للاختلاط بهم.

فإذا تذكرنا إذن أن هذا هو النظام الذي وضع للأشياء، فيجب أن نتجه إلى التعليم لا لنغير أحوال العالم — فهذا ليس في مقدورنا ولا هو خير لنا — ولكن لتطابق بين عقولنا وبين الحوادث، لأن ظروفنا كما تزى وكما جعلتها الطبيعة.

(أبكتيتوس، محاضرات، الكتاب الأول، الفصل الثاني عشر، ترجمة النص

بقلم محمد سليم سالم)

ذكروا أن النفس إنما هي مستطيبة ما خلّها الباري تعالى أن تفعل، وإذا ربطها فليست بمستطيبة، كالحيوان الذي إذا خلاه مدبره، أعني الإنسان، كان مستطيباً في كلّ ما دُعِي إليه وتحرّك إليه، وإذا ربطه لم يقدر حينئذ أن يكون مستطيباً.

(الشهرستاني، الملل والنحل، ١١، ١٤).

14 - نقد الحجّة الكسولة (١) (L'argument paresseux حجّة التراكل - الحجّة المتواكلة)

إنما الأمور بعضها بسيط وبعضها مقترن بغيره. فإذا قلنا "سيموت سocrates يوما ما"، فهذا أمر بسيط، لأن يوم مماته محدد مهما فعل. لكن إذا كان مصير أوديب أن يكون ابنًا للايوس، فإنه لا يمكن القول: "سواء ضاجع لايوس امرأة أم لم يضاجع"، لأن الأمر هنا مقترن بغيره ويقوم على تعاضد الأقدار؛ هكذا قال كريزيبيوس، لأن قدر لايوس أن يضاجع زوجته وأن تنجب أوديب. وإذا قلنا: "سيصارع مليون في أولمبيا"، ثم أضفنا: "إذن فهو سيصارع سواء وجد مصارعا له أم لم يجد"، فإننا نكون على خطأ، لأن الصراع أمر مقترن بغيره، فلا صراع بدون شخص نصارعه. وعلى هذا المنوال يكون دحض الاستدلالات الخداعية من هذا النوع. "سواء ناديت الطبيب أم لم تند، فإنك ستشفى": هذه الحجّة خداعية، لأن قدرك أن ت ADVI الطبيب وقدرك أن تشفى أيضا. هذا ما عنده كريزيبيوس بتعاضد الأقدار

.(confatalia)
(Cicéron, *De fato*, XIII, 30)

(١) يمكن صوغ هذه الحجّة كما يلي: "إذا كنت مريضا فقد قدر لك إنما الشفاء وإنما الموت؛ ولذا فمهما كان قدرك فلافائدة من طلب العلاج". ولقد أحاج كريزيبيوس على هذه الحجّة بنظرية تعاضد الأقدار.

قالوا: لو لم يكن القراء متضمناً لجميع الأشياء، لما صدقت تنبؤات العرافين.

(Diogenianus apud Eus., Praep. evang., IV, 3) (Arnim, II, № 939)

لا يزعم الرواقيون أنه ينبغي أن ننظر إلى كل شئ في الكبد أو إلى كل صرخة طير على أنها آية إلهية، لأن ذلك لا يليق بالآلهة، بل إن ذلك لا يجوز أبداً. بيد أن العالم قد خضع منذ البدء لتنظيم معين جعل لكل شيء دقيق علامة دقيقة تتبئ به، سواء وجدت هذه العلامة في أحشاء الطيور أو في البرق أو في الخوارق أو في الأفلاك أو في رؤى الحالين أو في هذيان بعضهم. إن من يتأمل هذه العلامات جيداً لا يخطئ إلا قليلاً. فإذا حصل خطأ في تأويلها، فهذا الخطأ لا يعزى إليها، بل إلى جهل المؤولين.

(Cicéron, *De divinatione*, liv. I, chap. LII)

ببرهن الرواقيون على إمكان معرفة المستقبل كما يلي: لو كانت الآلهة موجودة ولا تطلع البشر على ما سيحدث، فلما أنها لا تجدهم، أو أنها ترى من غير المفید أن تطلعهم عليه، أو أنها ترى في الأمر ما يمس من هيبيتها، أو أنها غير قادرة على ذلك. لكن ليس صحيحاً أن الآلهة لا تجدها (فهي تمضن لنا الود وهي ولية نعمتنا)... وليس صحيحاً أن معرفتنا بما سيحدث لا تقيدنا في أمر (فقد تجعلنا مثل هذه المعرفة أكثر احتراماً)، ولا تعتقد الآلهة أن هيبيتها تمنعها من إخبارنا بالمستقبل (إذ لا شيء أجمل من الإحسان)، وأخيراً فمن المحال أن تكون الآلهة على بيته بما سيحدث بالضرورة. إنه من المحال أن تكون الآلهة موجودة وألا تخبرنا بالمستقبل؛ ولكنها موجودة؛ إذن فهي تخبرنا بالمستقبل. وإذا كانت تخبرنا به، فمن غير

المعقول ألا تمنحنا من الوسائل ما يسمح بتأسيس علم ينتجه (وإلا فلا فائدة من إخبارنا به)؛ فإذا منحتنا هذه الوسائل فمن الحال ألا يوجد علم العرافة. إذن يوجد علم هو علم العرافة. هذا هو البرهان الذي استعمله كريزيبوس وبيجان وأنتيبياتر.

(Cicéron, *De divinatione*, liv. I, chap. XXXVIII)

لا أحد يمكنه أن يكون عرّافا في نظر الرواقيين عدا الحكيم نفسه. وقد عرف كريزيبوس فن العرافة كالتالي: إنه القدرة على تمييز العلامات التي تخاطب بها الآلهة البشر؛ وهو أيضا المهارة في تأويل هذه العلامات؛ وتتمثل وظيفته في الكشف مبكرا عن نوايا الآلهة وعما تنتظره من البشر، وفي معرفة سبل إرضائهما واستعطافها.

(Cicéron, *De divinatione*, liv. II, chap. LXIII)

16 - النفس وانفعالاتها

لا يعود العقل أن يكون إلا جزءا من الروح الإلهي حالا في جسم الإنسان.

(Sénèque, *Ep.*, 66, 12)

بقدر ما أن قوة الجسد توثر حاصل في الأعصاب، فإن قوة النفس توثر حاصل في الأحكام أو الأفعال.

(Stobée, *Eclo*, II, 564)

قال الرواقيون إن النفس تتكون من ثمانية أجزاء: الحواس الطبيعية الخمس، وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس، والجزء السادس هو الصوت، والسابع هو التناصلي، والثامن هو الجزء الرئيسي الذي يتحكم في جميع الأجزاء الأخرى، تماما مثلا يتحكم الأخطبوط في مجاسمه.

(Plutarque, *De placitis philos.*, IV, 4)

النفس لهب في نظر زينون الرواقي.

(Cicéron, *Tusculanes*, I, 9)

قال الرواقيون إن أثيل جزء في النفس هو الجزء الرئيسي الذي يقود الأجزاء الأخرى، فهو أصل التصور والتصديق والوجود والاشتاء، ويطلق عليه اسم العقل.

وتنتشر عن هذا الجزء الرئيسي سبعة أجزاء تنتشر في الجسم كأطراف الأخطبوط، خمسة منها هي الحواس الطبيعية: البصر والشم

والسمع والذوق واللمس. فالبصـر روح ينتـشر من الجـزء الرئـيسي، أيـ من العـقل، فـي اتجـاه العـينـين، والـسمـع روح يـنتـشر فـي اتجـاه الأـذـنـين، والـشمـ روح يـنتـشر فـي اتجـاه الأنـف، والـذوق روح يـنـطـلـق من الجـزء الرئـيسي ليـصل إـلـى اللـسان، والـلـمـس روح يـنتـشر فـي اتجـاه المسـاحـات الحـسـيـة الخاصة بالـلـمس. ويـسمـيـ الجـزء السادس جـزـءاً تـنـاسـليـاً، وـهـو روح يـنتـشر من الجـزء الرئـيسي فـي اتجـاه الأـعـضـاء الجنـسـية. والـجـزـء السـابـع هوـ الـذـي يـسمـيه زـينـون الصـوتـ، وـهـو روح يـنـطـلـق من الجـزء الرئـيسي فـي اتجـاه الحـنـجـرة والـلـسان وبـقـيـة الأـعـضـاء الخاصة بالـنـطقـ. أمـا الجـزـء الرئـيسي فـموـطـنه الرـأسـ الكـروـيـ الشـكـلـ.

(Plutarque, *De placitis philos.*, IV, 21)

الـنـفـس رـوح أو نـفـس (Pneuma) فـطـريـ منـتـشر فـي كـامـلـ الجـسـدـ، باـقـيـ فـيـ بـقـاء قـدرـتـه الطـبـيعـيـة عـلـى التـنـفـسـ. وـيـعـقـدـ عـومـاـ أنـ النـفـس تـنـقـسـ إـلـى عـدـدـ مـكـافـئـ لـعـدـدـ نـطـاقـ الجـسـدـ: فالـجـزـء النـفـسـانـيـ الـذـي يـنـسـابـ دـاخـلـ الـحـلـجـرـةـ يـشـكـلـ الصـوتـ، وـهـو يـشـكـلـ الـبـصـرـ فـي نـطـاقـ الـعـيـنـ، والـسـمـعـ فـي نـطـاقـ الأـذـنـ، والـشمـ فـي نـطـاقـ الأنـفـ، والـذـوقـ فـي نـطـاقـ اللـسانـ، والـلـمـسـ فـي كـامـلـ الجـسـدـ، كـمـاـ أـنـهـ يـشـكـلـ الـعـقـلـ المـنـوـيـ فـيـ الـأـعـضـاءـ التـنـاسـلـيـةـ. أمـاـ الـجـهـةـ الـتـيـ تـنـمـرـكـزـ فـيـهاـ جـمـيعـ أـجـزـاءـ النـفـسـ فـهـيـ فـيـ تـقـدـيرـنـاـ القـلـبـ، وـهـوـ الـجـزـءـ الرـئـيـسيـ فـيـ النـفـسـ (hégémonikon). ولـئـنـ كانـ الـانـقـافـ حـاـصـلاـ حـولـ الـجـزـءـ الرـئـيـسيـ فـيـ النـفـسـ، إـلـآـ أـنـهـ يـوـجـدـ اـخـتـلـافـ فـيـ شـأنـ الـجـزـءـ الرـئـيـسيـ. فـبعـضـهـ يـضـعـهـ فـيـ الصـدـرـ، وـبـعـضـهـ الـآـخـرـ فـيـ الرـأسـ، بلـ يـوـجـدـ اـخـتـلـافـ بـيـنـ أـعـضـاءـ كـلـ فـرـيقـ حـولـ الـجـهـةـ الـتـيـ يـسـتـقـرـ فـيـهـ هـذـاـ الـجـزـءـ دـاخـلـ الرـأسـ أوـ الـصـدـرـ (...).

وـلـاـ جـرـمـ أـنـ الـجـزـءـ الرـئـيـسيـ فـيـ النـفـسـ، الـجـزـءـ الرـائـدـ، إـنـماـ هـوـ الـجـزـءـ الـذـيـ تـنـطـبـعـ فـيـهـ الـمـعـانـيـ وـتـنـشـأـ عـنـهـ الـمـعـقـولـاتـ. ذـلـكـ أـنـ الـعـقـلـ وـالـفـهـمـ

من جهة، والصوت والخطاب من جهة أخرى، أمور تصدر عن مبدأ واحد (...). وعلى ذلك فإننا نجاري أولئك الذين يعرّفون الفهم بوصفه أصل الخطاب العقلي؛ لأنَّ الأصل الذي ينشأ عنه الخطاب يتضمن لا محالة ما هو عقليٌّ وتأمليٌّ ومؤلفٌ للمفاهيم. فمن البين أنَّ كلَّ ذلك يحصل في نطاق القلب، لأنَّ الصوت والخطاب، إذ يغادرانه، ينقلان عبر الحجرة.

(Chrysippe, trad. française par G. Blin et M. Keim, in *Mesures*, 15-4-39, cité par J. Brun, o.c., p. 83-84)

الانفعال ميلٌ مسبَّبٌ لا يخضع لمقياس العقل، أي أنه ميلٌ جارفٌ مخالف لتعاليم العقل.

(Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, p. 460) (Von Arnim, III, № 377)

قال الرواقيون إنَّ النَّفْسَ تتألَّفُ من ثمانية أجزاء هي: الحواسُ الْخَمْسُ وَالْجَزْءُ النَّاطِقُ وَالْجَزْءُ الْمُفَكَّرُ وَالْجَزْءُ التَّنَاسُليُّ. ويكون الخطأ سبباً في فساد التفكير، فتنتج عنِّه انفعالات كثيرة مولدة بدورها لشتيِّ الأضطرابات. والانفعال، في نظر زينون، حركة لامعقوله تحدث في النَّفْس على خلاف ما تطلبه الطبيعة (...). ويرى هيكتون في الباب الثاني من كتابه عن الانفعالات أنَّ الانفعالات الرئيسية أربعة أنواع: الألم والخشية والرغبة والحسنة واللذة. ولا تندو أن تكون الانفعالات أحكاماً، كما أكدَ كريزيوس في كتابه عن الانفعالات، حيث قال إنَّ البخل يتمثل في الحكم على المال بأنه شيء جميل، وكذا الشأن بالنسبة إلى السكر والفحوج وما إلىهما.

الألم تشنج لامعقول يحصل في النَّفْس، وهو على أنواع: الشفقة والحسد والغيرة والغيبة والغم والإضطراب والكره والعذاب والارتكاك. فالشفقة ألمٌ مماثل لألم أولئك الذين لم يقترفوا ما يجعلهم يستحقونه؛ والحسد ألمٌ ناتج عما يمتلكه غيرنا من الخيرات؛ والغيرة ألمٌ يتولد عما نراه لدى

غيرنا من الخيرات التي نرحب شخصياً في امتلاكها؛ والغيظ ألم حاصل عن امتلاك غيرنا لما نملكه نحن؛ والغم ألم شديد يعذبنا ويكسر صفو حياتنا؛ والكرب ألم يتواصل أو يشتد بفعل أفكارنا؛ والعذاب ألم مبرح؛ والارتكاك ألم لامعقول.

والخشية هي توقع الألم، وهي تشمل الخوف والحيرة والخجل والرعب والدهشة والقلق. فالخوف خشية مولدة للهلع، والخجل خوف من العار، والحيرة تخوف من العمل الذي نقدم عليه، والرعب هو الخوف من تصور غير مألف، والدهشة خوف يشل النطق، والقلق هو الخوف من أمور مجهول.

والرغبة انتهاء لامعقول تنتج عنه مشاعر الإحباط والكره والمنافسة والغضب والعشق والحقد والاحتداد. فالإحباط رغبة تنتج عن كوننا لا نستطيع الحصول على موضوع رغبتنا إذ لا تنفك نسعي إليه؛ والكره هو أن نرحب في حصول الأذى لشخص ما وأن يتواصل هذا الأذى ويشتد؛ والمنافسة رغبة تتعلق باختيار ما؛ والغضب رغبة في معاقبة ذلك من اقترف مظلمة؛ والعشق رغبة لا تربك الحكماء، لأنها رغبة في الفوز بمودة ذلك من يفتنا جماله؛ والحقد رغبة دفينه وشعور بالضغينة وترصد للانتقام...؛ والاحتداد هو بداية الغضب.

واللذة شوق لامعقول يبدو مطلوباً لذاته، ومنه الفتنة، والتمتع التي نجدها في الشر، والتمتع الحسيّة، والفسق. فالفتنة لذة تُشنَّف الأذن، والتمتع التي نجدها في الشر إنما هي تترجم عن أحزان غيرنا، والتمتع الحسيّة هي كالرقص، أي أنها اندفاع الروح وارتيازها، والفسق هو فتور الفضيلة.

وكما أننا نتحدث عن أمراض الجسم، كنقرس القدم والتهاب المفاصل، فهناك أيضاً أمراض نفسية، كالشوق إلى المجد واللهم وراء المتعة وما إلى ذلك. (...) فكما أنّ الجسم يكون عرضة لبعض الأمراض

كالرُّكام والإسهال، تكون النَّفْس أيضًا عرضةً لبعض الميول كالحسد والشِّفقة والخصام إلخ.

ولقد قال الرواقيون إنَّ النَّفْس ثلاثةً افعالات محمودة: الفرح والحزن والإرادة. قالوا إنَّ الفرح نقىض اللَّذَّة، لأنَّه شوقٌ معقول؛ والحزن نقىض الخشية، لأنَّه تبصَّر معقول، بينما أنَّ الحكيم لا يُعرِّف الخشية أبداً، بل هو يبقى محترزاً لا غير؛ والإرادة نقىض الرغبة لأنَّها أيضاً شوقٌ معقول (...); وتتنضوي تحت الإرادة مشاعر العطف والسكنينة والوداعة والمودة، وتحت الحزن الشعور بالحياة والعفة، وتحت الفرح الرَّاضى والبهجة والبشاشة.

(Diogène Laërce, VII, 110-116)

بعد أن قال كريزبيوس في كتاب الأتمومولوجيا إنَّ الغضب يفقد صاحبه القراءة على التمييز وينزعه في الغالب عن تبصَّر الأمور البديهية، أضاف قائلًا: إذ تطرأ الأهواء فتقضي العقل ولا تعبأ بنصحه وتجعل صاحبها يقدم على أعمال متناقضة (...).

ثم استطرد قائلًا: ورغم أنَّ الحيوان الناطق قد ولد كي يكون العقل رائده في الأمور جمبيعاً، إلا أنَّ قوَّةً منه أعظم تدفعه إلى الوراء بعيداً.

(Plutarque, *De la vertu morale*, cité par J. brun p. 105)

الانفعال حركة لامعقولة تقوم بها النَّفْس على هامش الطبيعة، بل هو ميلٌ مستبدٌ ... وتوجد أربعة افعالات رئيسية: الألم والخشية والرغبة الحسية واللَّذَّة. الألم تشنج لامعقول، أو هو الرأي الناجم عن حصول ألم حديث العهد يدفع صاحبه إلى التشنج؛ والخشية سلوك لامعقول لغاية تجنب أمر ما، أو هو الهروب من خطر محقق؛ والرغبة الحسية رغبة لامعقولة، أو هي السعي إلى خير متوقع؛ واللَّذَّة تهيج لامعقول، أو هي الرأي الناجم عن حصول خير حديث العهد يدفع إلى التهيج.

(Andronicus, *Des passions*, I (Von Arnim, III, № 391))

لقد عرف زيون الانفعال كما يلي: إنه اهتزاز النفس بصورة مناقضة للعقل السوي، بل هو مناقض للطبيعة. وقال بعضهم باختصار شديد إنَّ الانفعال ميلٌ عنيفٌ جدًا، وقصدوا بذلك أنه ميلٌ كثير الزيف عن التوازن الطبيعي. وفي رأيهم أنَّ مختلف الانفعالات إنما تنشأ عن خيرين اثنين وشررين اثنين: فالخيران هما الرغبة والفرح، إذ يتعلق الفرح بالخيرات الحاضرة بينما تتعلق الرغبة بالخيرات المستقبلة؛ والشرينان هما الخشية والحزن، إذ يتعلق الحزن بالألام الحاضرة بينما تتعلق الخشية بالألام المستقبلة (...).

ويكون السعي إلى ما نستحسن وتحاشي ما نستحبه سعيًا وتحاشياً طبيعيين؛ ولذا فما أن تبدو لنا بعض الأشياء بمظاهر نستحسنها حتى تدفعنا الطبيعة إلى اكتسابها، فإذا تم ذلك باحتراز ومثابرة سُمي هذا السلوك إرادة؛ ويرى أهل الرواق أنَّ الإرادة من سمات الحكيم، فكان تعريفهم لها هو الآتي: الإرادة هي الرغبة العاقلة. أمّا اندفاع النفس المناقض للعقل والناتج عن إثارة عنيفة جدًا، فهو رغبة أو شهوة فاجرة مألوفة لدى أولئك الذين قدموا الصواب.

وكذا الشأن عندما نستحسن أمراً ما، فإنَّ ذلك يحدث بوجهين اثنين: فاما أن تكون حركة النفس حركة حصيفة هادئة ملائمة للعقل، وإذاً يحصل الإنشار، وإما أن تبتهج النفس عبثاً وبلا همة، وإذاً يحصل فرح غامر مفرط يُعرف كما يلي: إنه تهيج النفس بلا سبب. ثم إنَّه لما كان قد جلبنا على السعي إلى الخير والتغور من الشر، فإنَّ نفورنا هذا يُسمى حذراً متى كان معقولاً، وهو من سمات الحكيم دون سواه؛ أمّا إذا كان هذا التغور لا مبرر له، يُحدث البلبلة في النفس ويثبت همتها، فإنه يُسمى خشية؛ ولذا فإنَّ الخشية هي الحذر المناقض للعقل. وفي حين أنَّ نفس الحكيم لا تتأثر بأيِّ افعال ناتج عن شرٍّ حاضر، فإنَّ نفوس الأغبياء تتأثر بانفعال الحزن الناتج عمّا

يظلونه شرّاً فيصيّبها الضيق والوهن وتخرج عن طاعة العقل. ومن هنا جاء تعريف الحزن بوصفه ضيق النفس المنافق للعقل...

ويرى فلاسفة الرواق أن الانفعالات تنشأ كلّها عن الحكم والظن؛ وعلى ذلك فإنّهم يعرّفونها بكلّم الدقة حتّى ندرك لا فقط كم هي مضلة بل أيضاً كم هي تحت سلطتنا. فالحزن إذن هو ظننا الرّاهن أنّه يوجد شرّ حاضر يستدعي شعور النفس بالضيق والوهن، والانشراح هو ظننا الرّاهن أنّه يوجد خير حاضر يستدعي شعور النفس بالبهجة، والخشية هي الظن المتعلق بشرّ محقق لا يطاق، والرغبة هي الظن المتعلق بخير مستقبل نتمنى لو كان في متناولنا الآن بالذات. وفي نظر الرواقيين، ليست هذه الأحكام والظنون مصدراً للانفعالات لا غير، بل تنشأ هي ذاتها عن الانفعالات، لأنّ تنشأ اللوعة الشديدة عن الحزن، وانكماش النفس وانخذالها عن الخشية، والبهجة الغامرة عن الانشراح، والاشتهااء المفرط عن الرغبة.

(Cicéron, *Tuscu.*, IV, 6-7)

يكون فساد الدم أو كثرة إفراز النّاخمة أو الصقراء سبباً في الأمراض والعاهات التي تنشأ في البدن، وكذلك تكون الآراء الباطلية المتصارعة داخل النفس سبباً في فقدانها للصحة والعافية.

(Cicéron, *Tuscu.*, IV, 10)

إنّهم يعرّفون الإنفعالات بوصفها أحكاماً حتى يبيّنوا مدى ضلالها، ولكن أيضاً حتى يبيّنوا مدى سلطاناً علينا.

(Cicéron, *Tuscu.*, IV, 14)

قيل له (أي لزينون) : أي الملوك أفضل: ملك اليونانيين أم ملك الفرس؟ قال: من ملك غضبه وشهوته.

(الشهرستاني، الملل والنحل، ١١، ٣)

17 - الحياة والموت

أعرني سمعك أيها الصديق، لقد كنت من مواطنى هذه المدينة العظيمة، فماذا يهم أقضيت بها خمس سنوات أم قضيت ثلاثة سنوات ليس غير؟ إذا كنت قد راعيت قوانين التعاون فإن طول الزمن أو قصره لا يحدث فرقا، فما وجه الغبن إذا كانت الطبيعة التي أنتـاك هنا تأمر بجازتك؟ لا تستطيع أن تقول إنـ الذي أقصاك طاغية مستبد أو قاض ظالم، كلا، إنـاك ترك المسرح دون أن يلحقك ظلم كما يتركه الممثل الذي أخلى سبيله سيد الحفل، ولكنـك تقول إنـني لم أشتراك إلا في ثلاثة فصول، والمسرحية تتم في خمسة فصول، ولكنـ في الحياة تكمل المسرحية الفصول الثلاثة، والذي أمر بتمثيل المنظر الأول أصدر أمره بإنتهاء المسرحية، ولست محسـبا على إدخالك المسرح أو على إخراجك منه، فقر عينا بانسحابك فإنـ الذي أخرجك راض وقائع مثلـك.

(ماركوس أورليوس، الخواطر، ترجمة علي أدهم)

قال (ريون): لا تخـف موت الـدين، ولكنـ يجب عليك أن تخـاف موت النـفس. فـقيل له: لمـ قلت خـف موت النـفس، والنـفس النـاطقة لا تموت؟ فقال: إذا انتقلت النـفس النـاطقة من حد النـطق إلى حد البـهيمـية — وإنـ كان جوهرـها لا يـبطل — فقد مـاتـت من العـيش العـقـلي.

(الشهرستـاني، الملـل والنـحل، ١١، ٣)

نـعي إـلـيـه (أـي إـلـي زـينـون) ابنـه فـقال: ما ذـهـب ذـلـك عـلـيـه؛ إنـما ولـدت ولـدا يـموت، وما ولـدت ولـدا لا يـموت.

(الشهرستـاني، الملـل والنـحل، ١١، ٣)

18.- الخير والشر والسواء

ينطلق الرواقيون من المعاني الشائعة ويعرّفون الخير كما يلي: "إنه النافع، أو ما لا يختلف عن النافع". يقصدون بالنافع الفضائل والأعمال الصالحة، وبما لا يختلف عن النافع مثلاً الإنسان الصديق الطيب. وللخير ثلاثة معان في نظرهم: فالمقصود بالخير أولاً ما يكون مطية للفوز بالنافع؛ والمقصود به ثانياً ما يكون سبباً بالعرض في حصول النافع، وعلى هذا الاعتبار فإنَّ الفضائل ليست وحدها الخير، بل الأعمال المواقفة لها خيرة أيضاً ما دامت محققة للمنفعة؛ والمقصود بالخير ثالثاً ما يكون نافعاً، أي الفضائل والأعمال الصالحة والأصدقاء والطبيون والآلهة والملائكة.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, XI)

يُقال لفظ السواء في نظر فلاسفة الرواق بثلاثة معان: فالمعنى المقصود به أولاً الأمر الذي لا يشعر حياله لا بالرغبة ولا بالنفور، كأن يكون مثلاً عدد النجوم أو عدد شعر الرأس زوجياً أو فردياً؛ وهو يشير ثانياً إلى الأمر الذي يشعر حياله بالرغبة أو النفور، لكن بدون تغلب أحد الطرفين، كأن يُطلب منا مثلاً أن نختار بين درهفين اثنين يستحيل التمييز بينهما بالنظر إلى قيمتهما أو لمعانهما، فنختار أحدهما لكن دون أن يكون ميلنا إليه أشدَّ من الميل إلى الآخر. وفي المعنى الثالث والأخير فإنَّهم يطلقون لفظ السواء على الأمر الذي لا يسهم لا في السعادة ولا في الشقاء؛ ومن هذا المنطلق فإنَّ الأمور السوائية عندهم هي مثلاً الصحة والمرض وكلَّ ما له علاقة بالجسد ومجمل الأشياء الخارجية باعتبارها لا تسهم لا في السعادة ولا في الشقاء؛ وهكذا فإنَّهم يعدون سواء الأمر الذي قد يستعمل في الخير أو في الشر؛ فبينما تستعمل الفضيلة دائماً في الخير والرذيلة دائماً في الشر، قد تستعمل

الصحة وكل الأمور التي لها علاقة بالجسد في الخير أو في الشر، ولذا فهي أمور سواسية. ويقولون أيضا إنَّ الأمور السواسية أنواع: فمنها المحمود ومنها المذموم ومنها ما ليس ممدوحا ولا مذموما. المحمود منها هو الملائم، والمذموم هو غير الملائم. إنَّ مَدَ الإصبع أو قبضه مثلاً ليس أمراً مموداً أو مذموماً، بينما الصحة والقوَّة والجمال والثراء والمجد أمور ممودة، والمرض والفقر والألم أمور مذمومة.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, XI)

قال الرواقيون إنَّما الأمور بعضها خير وبعضها شر، وبعضها ليس هذا ولا ذاك. فمن الأمور التي يمكن عَدُّها خيراً الفضيلة والتأمل والعدل والشجاعة والحكمة، ومن الأمور التي يمكن عَدُّها شرًا النزق والظلم وما إليهما. أمَّا الأمور التي ليست خيراً ولا شرًا فهي تلك التي لا تنفع ولا تضر، كالحياة والصحة واللذة والجمال والقوَّة والثراء والمجد والشرف، وعكسها أيضاً، كالموت والمرض والألم والعار والضعف والفقير والستوقية ودناءة النسب، إلخ. هذا هو رأي هيكتون في الباب السابع من كتاب الغليات، وأبولونور في كتاب الاتيقا، وهو رأي كريزيبيوس أيضاً؛ فعلاً فإنَّ هذه الأمور ليست من قبيل الخير بقدر ما هي أمور سواسية بذاتها. فكما أنه من طبيعة الحرارة أن تجعلنا نشعر بالحر لا بالبرد، فإنَّ من طبيعة الخير أن يكون نافعاً، لا ضاراً؛ ولما كان الثراء والصحة لا نفع لهما ولا ضرر، فإنه لا يمكن أن نعدَّهما خيراً. وعلاوة على ذلك فإنَّهم يقولون إنَّ ما نستطيع استخدامه في الخير وفي الشر إنَّما هو ليس خيراً؛ بيد أنه يمكن استخدام الثراء والصحة في الخير وفي الشر؛ إذن فالصحة والثراء ليسا من قبيل الخير. إلا أنَّ بوزيبيونيوس قد قال إنَّهما خيراً، وقال هيكتون في الباب التاسع من كتابه عن الخيرات وكريزيبيوس في كتابه عن اللذة إنَّ اللذة ليست خيراً باعتبار أنه توجد لذَّات مخزية، وكلَّ مخزٍ ليس خيراً. أن تنفع هو أن

تفعل وتختر وفقاً للفضيلة، وأن تسيء هو أن تفعل وتختر وفقاً للرذيلة.
ويقال *السواء* بمعنىين اثنين: فهو يقال من جهة عن الأشياء التي لا تقدّم لا
إلى السعادة ولا إلى الشقاء، كالثراء والمجده والصحة والقوّة وما إلى ذلك؛ إذ
يجوز للمرء حقاً أن يكون سعيداً بدونها، كما أنها قد تكون سبباً في سعادته
أو شقائه بحسب استعمالها. ومن جهة أخرى يقال *السواء* عن الأمور التي لا
تولد لا الرغبة ولا النفور، كأن يكون مجموع شعر الرأس عدداً زوجياً أو
فردياً، أو كأن يطلق المرء إصبعه أو يتشه. أمّا الأمور التي فلنا آفنا إنّها
سواسية فهي ليست سواسية للأمور التي نحن بصدده ذكرها، لأنّها قد تكون
مولدة للرغبة أو النفور؛ ولذا فإنّا نختار بعضها بينما يدفعنا بعضها الآخر
إلى اختياره أو النفور منه.

(Diogène Laërce, VII, 94-105)

قال كريزبيوس: ليس من طبيعة الشر أن يكون ضاراً، بل إنَّ
وجوده ضروري لجمال العالم ولا يُستحسن القضاء عليه.
(Plutarque, *De repugn.Stoic.*, cité par J. Brun, p. 105)

ومع كلَّ أنت تشكو وتتضجر، وأنت لا تدرِّي أنَّ في جميع تلك
الشّرور التي ذكرت ليس هناك إلاَّ شيءٌ حقيقيٌ واحدٌ، وهو أنَّك تشكو
وتتضجر؟ فإنَّ سألتني فلأني أظنَّ أنه لا يوجد شقاء للإنسان إلاَّ إذا كان هناك
شيءٌ في هذا العالم يظنه داعياً إلى الشقاء (...)

إنَّ صحتي منحرفة؛ ولكن ذلك جزءٌ مما قدرَ عليك. لقد أصاب
المرض عبيدي، ونقصت أرباحي، واحتلت داري، وانتابتني الخسائر
والحوادث والجهد والخوف؛ ولكن هذه الأشياء عادية، بل الأخرى أن يقال:
إنَّ هذا قدر مقدر. فإنَّ صدقتي فإني أكشف لك عن شعوري الخفي: إنَّ
تراءت الأحوال صعبة متّعة فقد درّبت نفسي لا على طاعة الإله

فحسب، ولكن على الرّضا بقضاءه. وأنا أتبّعه لأنّ روحِي تُرِيد ذلك، لا لأنّ واجبي يقضي بذلك، ولن يصيّبوني شيء ألتّقاه بحزن أو وجه عبوس، فلن أدفع جزية رغم أنفي، فكلّ الأشياء التي تجعلنا نخاف أو نتألم هي جزء من ضرورة الحياة، وهي أمور، يا عزيزي لوكيليوس، لا تؤمل أو تحاول أن تقرّ منها.

(سينيكا، الرسائل الأخلاقية إلى لوكيليوس، الكتاب الثالث، الرسالة 96 ،
ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

— أ تكون لي رجل مشوهة؟

— أيها العبد، أتريد أن تنتهي الكون من أجل رجل وحيدة بائسته؟ الاتقدّمها هدية عن مجموع الخيرات؟ ألا تتنازل عنها؟ ألا تقدمها بصدر منشرح إليه وهو الذي منحك إياها؟ أغضض وتنصير غير راض عن قوانين زيوس التي وضعها ونظمها مع إلهات القدر اللاتي شاهدن ميلادك وغزلن خيط حياتك؟ ألا تعرف مدى صغرك إذا ما قورنت بالكون؟ إني أقول ذلك عن جسدك، أمّا عن عقلك فلست أقلّ من الآلهة أو أحطّ منهم؛ لأنّ عظمة العقل لا تقاد بالطول ولا بالارتفاع، وإنما تقاد بأحكامها (بالأحكام التي تصدرها). ألا تضع إذن خيرك في تلك المنطقة التي تتساوى فيها مع الإله.

(أبكتينوس، محاضرات، الكتاب الأول، الفصل الثاني عشر، ترجمة النص
بقلم محمد سليم سالم)

هل فتاواك من الطعم؟ إذن دعه؛ وهل هناك شجر شائكة في طريقك؟ إذا كان الأمر كذلك فتجنبه؛ وإلى هنا تكون قد أحسنت الصنف، ولكن لا تسأل "ما هذه الدنيا التي تحوي مثل هذه الأشياء؟" وذلك لأنَّ

الفيلسوف الطبيعي سيضحك منك، وسيكون في احتجاجك هذا من الصواب مثل ما في محاولة إيجاد خطأ في عمل النجار لأنّه يسقط النّشارّة أو عمل خاتط الثياب لوجود خرق في حانته. (...) إنّ الشّرّ بوجه عام لا يضرّ بالكون، وكذلك في الموضوعات الخاصة لا يؤذّي أحداً، إنه لا يتعب إلاّ من كان يستطيع أن يتخلّص منه في أيّ وقت يشاء.
(ماركوس أورليوس، **الخواطر**، ترجمة علي أدهم)

قال (ريون) لّتلميذه : كن بما تأتي من الخير مسروراً، وبما تجتب من الشرّ محبوراً.
(الشهرستاني، **الملل والنحل**، ١١، ٣)

قال هيكاتون في الباب الأول من كتاب الفضائل إنَّ الفضائل العلمية والنَّظرية تقوم على أساس التَّخمين، ومنها التَّأمل والعدل، بينما تظلَّ الفضائل غير النَّظرية تابعة لها مترتبة عنها، منها الصَّحة والقوَّة. وفعلاً فإنَّ الصَّحة تترتب عن الحكمة بوصفها حكمة نظرية، مثلاً تترتب قوَّة القبو عن بنائه. وبطَّلَ على الفضائل غير النَّظرية هذا الإِسم لكونها لا تقتصرُ الإِحاطة والتَّصديق، بل هي من نصيب الجُهَّال، كفضيلتي الصَّحة والشجاعة. وقد قدَّم بوزيرونبيوس في الباب الأول من كتاب الأخلاق دليلاً على أنَّ الفضيلة أمر جوهريٌّ، وهو أنَّ تلاميذ سقراط وديوجان وأنطيوخ قد ساروا على درب التَّقدِّم، كما أثبتت أنَّ الرذيلة نفسها ذات طابع جوهريٍّ بوصفها مقابلة للفضيلة. ثمَّ إنَّه يمكن تعلم الفضيلة، كما أكدَ على ذلك كريزبيوس في الباب الأول من كتابه عن الغايات وكليانتس وبوزيرونبيوس في كتاب البروتيرنيك، فضلاً عما أكدَه هيكاتون أيضاً. وإنَّها قابلة للتعلُّم بدليل تحول الأشرار إلى فضلاء. وقد قال فناتيبيوس بوجود فضيلتين: فضيلة نظرية وأخرى عملية؛ كما ميز آخرون بين الفضيلة المنطقية والفضيلة الفزيائية والفضيلة الأخلاقية؛ أمَّا تلاميذ بوزيرونبيوس فقد قالوا بأربع فضائل، بينما رأى تلاميذ كليانتس وكريزبيوس وأنطيوخ أنَّها أكثر عدداً. وقال أبوالوفان بوجود فضيلة واحدة، هي فضيلة التَّأمل. وإنَّ الفضائل بعضها متقدِّم وبعضها تابع. الفضائل الرئيسية المتقنة هي التَّأمل والشجاعة والعدل والحكمة؛ والفضائل المترفرفة عنها هي المرءة ورباطة الجأش والصَّبر وحضور البديهة والحسافة. التَّأمل هو علم الأمور حسنها وقبحها وسواؤها؛ والشجاعة علم ما ينبغي اختياره أو تجنبه أو عدم المبالغة به؛ والعدل... (النصَّ ناقص)؛ والمرءة قدرٌ تستحقُ من يمتلكها، أكان من الأخبار أم من الأشرار؛ والقوَّة

الباطنية قدرة لا تُنكر على السلوك وفقاً للعقل الصريح أو هي قدرة على الصمود أمام تيار المللّات؛ والصبر هو علم الأمور التي ينبغي المثابرة عليها أو العدول عنها أو سبّان إن ثابرنا أو عدلنا؛ وحضور البديهة قدرة على الانتباه في الحال إلى السلوك المناسب؛ والحسافة هي علم الأمور التي ينبغي القيام بها وسبل القيام بها كيما تكون أعمالنا نافعة. وبالقياس على ما تقدم، وقع التمييز بين الرذائل الرئيسية والرذائل التابعة لها، الرئيسية كالنهör والجبن والظلم والانحلال الأخلاقي، والتابعة كعدم الاعتدال وبلاهة الذهن وسوء النية. إن هذه الرذائل تقوم على الجهل بالموضوعات التي تعلمها الفضائل (...)

وقال الرواقيون إنَّ الفضائل شديدة الاتّحاد، فمن حاز بعضها حازها جميعاً. ذلك أنَّ الموضوعات التي تدور حولها الفضائل شائعة بينها، على حد قول كريزبيوس في الباب الأول من كتاب الفضائل، وأبولودور في كتاب الطبيعتيـات القيمة، وهـيـكـاتـونـ في الـبـابـ الثـالـثـ منـ كـتـابـهـ عنـ الفـضـائـلـ. إنـ الرـجـلـ الفـاضـلـ هوـ فـيـ ذـاتـ الـوقـتـ رـجـلـ تـأـمـلـ وـرـجـلـ عـمـلـ؛ فـإـذـ كـانـ الأـعـمـالـ المـطـلـوـبـةـ هـيـ الأـعـمـالـ التـيـ يـنـبـغـيـ اـخـتـيـارـهـاـ وـالمـثـابـرـةـ عـلـيـهـاـ وـالـحـزـمـ فـيـ أـدـائـهـ وـالـعـدـلـ فـيـ تـوزـيعـهـاـ، فـإـنـ الـحـكـيمـ الـذـيـ يـقـدـمـ عـلـيـهـاـ بـتـبـصـرـ وـيـكـونـ مـواـظـبـاـ عـلـيـهـاـ حـازـمـاـ فـيـ أـدـائـهـ عـدـلـاـ فـيـ تـوزـيعـهـاـ إـنـمـاـ هـوـ رـجـلـ شـجـاعـ عـلـلـ وـحـصـيفـ. وـتـنـتـمـيـ كـلـ فـضـيـلـةـ مـنـ الفـضـائـلـ إـلـىـ مـجـمـوعـةـ مـعـيـنـةـ: فـالـشـجـاعـةـ مـثـلـاـ تـنـتـمـيـ إـلـىـ الـأـمـورـ التـيـ يـنـبـغـيـ اـخـتـيـارـهـاـ عـلـيـهـاـ، وـالـعـقـلـ السـلـيـمـ إـلـىـ الـأـمـورـ التـيـ يـنـبـغـيـ اـخـتـيـارـهـاـ أوـ العـدـولـ عـنـهـاـ أوـ دـمـ الـاـكـتـرـاثـ بـهـاـ؛ وـكـذـاـ الشـأنـ بـالـنـسـبـةـ لـكـلـ الفـضـائـلـ الـأـخـرـىـ فـهـيـ تـنـتـمـيـ إـلـىـ أـمـورـ خـاصـةـ بـهـاـ. وـمـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ فـإـنـ الـحـزـمـ وـالـوـعـيـ يـنـتـمـيـانـ إـلـىـ الـعـقـلـ السـلـيـمـ، وـالـنـظـامـ وـالـمـلـاـعـمـةـ إـلـىـ الـاعـتـدـالـ، وـالـإـنـصـافـ وـالـإـحـسـانـ إـلـىـ الـعـدـلـ، وـالـحـزـمـ وـرـبـاطـةـ الـجـأشـ إـلـىـ الشـجـاعـةـ. وـلـقـدـ أـثـبـتـ الـرـوـاقـيـوـنـ أـنـهـ لـاـ وـجـودـ لـأـيـ وـسـطـ بـيـنـ الـفـضـيـلـةـ وـالـرـذـيلـةـ، بـيـنـمـاـ قـالـ الـمـشـائـوـنـ بـأـنـ التـقـدمـ وـسـطـ بـيـنـهـمـاـ. وـعـلـىـ حـدـ قـولـ فـلـاسـفـةـ السـرـوـاقـ

فَكَمَا أَنْ قَطْعَةَ الْخَشْبِ تَكُونُ إِمَّا مُسْتَقِيمَةً أَوْ مَعْوِجَةً، فَإِنَّ الْأَمْرَ يَكُونُ أَيْضًا إِمَّا عَدْلًا أَوْ غَيْرَ عَدْلٍ وَلَا يَمْكُنُهُ أَنْ يَكُونَ أَكْثَرَ عَدْلًا أَوْ أَقْلَى؛ وَكَذَا الشَّأنُ بِالنَّسْبَةِ لِجَمِيعِ الْفَضَائِلِ الْأُخْرَى. وَقَالَ كِرِيزِيُّوسُ إِنَّ الْفَضْلَةَ قَابِلَةَ لِلِّانْحَلَالِ وَالزَّوَالِ، بَيْنَمَا قَالَ كِلِيَانْتُسُ عَكْسَ ذَلِكَ. قَالَ أَوْلَئِمَا إِنَّهَا قَابِلَةَ لِلزَّوَالِ فِي حَالَةِ السُّكَرِ أَوْ السُّوْدَاءِ، بَيْنَمَا أَنْكَرَ الثَّانِي ذَلِكَ لِأَنَّهَا تَقْوِيمٌ عَلَى أَسْسٍ صَلِبَةٍ فَضْلًا عَنْ أَنَّ الْمَرْءَ هُوَ الَّذِي يَخْتَارُهَا (...). وَكَمَا قَالَ زِينُونُ، وَكِرِيزِيُّوسُ فِي الْبَابِ الْأَوَّلِ مِنْ كِتَابِهِ عَنِ الْفَضَائِلِ، وَهِيَ كَاتِبُونَ فِي الْبَابِ الثَّانِي مِنْ كِتَابِهِ عَنِ الْخَيْرَاتِ، فَإِنَّ الْفَضْلَةَ مُولَدَةٌ بِذَاتِهَا لِلْسَّعَادَةِ. فَعَلَى حَدِّ قَوْلِهِمْ، "لَمَّا كَانَتِ الْأُرْيَحِيَّةُ قَادِرَةً عَلَى السُّمْوَ بالنَّفْسِ فَوْقَ الْأَشْيَاءِ جَمِيعًا، وَلَمَّا كَانَتِ هِيَ ذَاتِهَا جَزِئًا مِنِ الْفَضْلَةِ، كَانَتِ الْفَضْلَةُ قَادِرَةً عَلَى تَوْجِيهِنَا نَحْوَ السَّعَادَةِ بِحَثَّنَا عَلَى احْتِقَارِ مَا يَبْدُو شَاقًا أَلِيمًا". إِلَّا أَنَّ فَنَابِطِيُّوسَ وَبُوزِيدُونِيُّوسَ قَدْ قَالَا إِنَّ الْفَضْلَةَ وَحْدَهَا لَا تَكْفِيُ، وَأَنَّهُ لَا بدَّ مِنْ نَظَافَرِ الصَّحَّةِ وَالْمَالِ وَالْقُوَّةِ؛ وَأَضَافَا قَوْلًا عَزِيزًا عَلَيْهِمَا وَهُوَ أَنَّ الْفَضْلَةَ، كَمَا أَكَدَّ أَتَبَاعُ كِلِيَانْتُسَ، غَيْرَ قَابِلَةَ لِلزَّوَالِ أَبَدًا، وَأَنَّ الْحَكِيمَ يَنْعَمُ دَائِمًا بِكَمَالِ النَّفْسِ وَرَفْعَتِهَا. وَإِنَّ الْعَدْلَ فِي نَظَرِهِمْ لَا يَصْدِرُ عَنِ أَيَّةٍ مُؤْسَسَةٍ، بَلْ يَصْدِرُ عَنِ الطَّبِيعَةِ؛ وَكَذَا الشَّأنُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْقَانُونِ وَالْعُقْلِ الْصَّرِيحِ حَسْبَ كِرِيزِيُّوسَ فِي كِتَابِهِ عَنِ الْجَمِيلِ. (...) وَيَحْقُّ لِلْحَكِيمِ أَنْ يَضْحَى بِحَيَاةِهِ فِي سَبِيلِ وَطْنِهِ أَوْ أَصْدَاقَاهُ، أَوْ مَتَى كَانَ يَعْانِي مِنْ أَلْمٍ مُبَرَّحٍ، أَوْ إِذَا فَقَدَ بَعْضَ أَطْرَافِهِ، أَوْ إِذَا أُصْبِبَ بِمَرْضٍ يَتَعَذَّرُ عَلَاجُهُ، وَفِي اعْتِقَادِهِمْ أَنَّهُ يَنْبَغِي عَلَى الْحَكَمَاءِ أَنْ يَضْعُوا نَسَاءَهُمْ مَشَاةً بَيْنَهُمْ بِحِيثَ يَحْقُّ لِأَيِّ مِنْهُمْ أَنْ يَبَاشِرَ أَيَّةً وَاحِدَةً مِنْهُنَّ، مَثَلًا قَالَ زِينُونَ فِي كِتَابِ الْجَمِهُورِيَّةِ وَكِرِيزِيُّوسُ فِي كِتَابِهِ عَنِ الْجَمِهُورِيَّةِ، وَعَلَى نَحْوِ ما قَالَ أَيْضًا دِيُوجَانُ الْكَلَبِيُّ وَأَفْلَاطُونُ. فِي هَذِهِ الصُّورَةِ يَكُونُ عَطَفُنَا عَلَى كُلِّ الْأَطْفَالِ سُوِّيًّا كَمَا لَوْ كَنَا آبَاءَهُمْ جَمِيعًا، وَلَا نَقْعَ في الغَيْرَةِ وَالزَّنَنِ. ثُمَّ إِنَّ أَفْضَلَ مُؤْسَسَةٍ فِي نَظَرِهِمْ هِيَ تَلْكَ الَّتِي تَقْوِيمٌ عَلَى مَزِيجٍ مِنِ الْدِيمُقْرَاطِيَّةِ وَالْمُلْكِيَّةِ وَالْأَرْسَقِرَاطِيَّةِ.

ذلك هي آراؤهم في الأخلاق.

(Diogène Laërce, VII, 125-131)

كما أثنا نستعمل أطرافنا بالسلبية قبل أن ندرك مدى إفادتها، فكذلك توحد الطبيعة بيننا وتتألف من أجل تكوين مجتمع مدني. فلو لم يكن الأمر كذلك، لما وجد أيّ سبيل للإحسان والعدل.

(Cicéron, *De finibus*, III, 20, 66)

يضيف الرواقيون إلى جميع الفضائل التي ذكرناها الديالكتيك والفيزياء ويطلقون عليها اسم الفضيلة. يطلقون هذا الاسم على الديالكتيك لأنّه يقدم منها يمنع من التصديق بالباطل ويحول دون التسليم بالظواهر الخداعة، وأنّه يساعد على حفظ ما تعلمناه عن الخير والشرّ. وفي رأيهما أن الاستغناء عن هذا الفن يجعل كلّ واحد عرضة للزّيغ عن الصواب والوقوع في الغلط. ولما كان الجهل والتّخمين عيبا، فمن حقّنا أن نطلق على الفن الذي يقاومهما اسم الفضيلة.

ولا غرو أن تتمتع الفيزياء أيضاً بنفس الشرف، فهي حقيقةً بذلك، لأنّ الذي يريد أن يعيش في وفاق مع الطبيعة يحتاج إلى الانطلاق من الكون برمته ومن تأمل نظامه. وعلاوة على ذلك فلا أحد يمكنه أن يدرك معانى الخير والشرّ من غير أن تكون لديه معرفة بالعلة الكاملة للوجود الطبيعي ولكلّيان الآلهة وبدون أن يدرك ما إذا كان يوجد توافق بين طبيعة الإنسان وطبيعة الكون أو لا يوجد. ولا يمكن أيضاً الاستغناء عن العلم الطبيعي إذا ما رمنا بإدراك المعانى العظيمة (وهي جُدّ عظيمة) التي تتطلّبها مبادئ الحكمة القديمة، تلك التي تدعوا مثلاً إلى "الخضوع للزمان" و"الانصياع للآلهة" و"معرفة الذات" و"عدم تجاوز الحدّ". بل لعله لا يمكن بدون التوغل في معرفة الطبيعة أن ندرك الدور الذي تلعبه في إقامة العدل وحفظ الصداقة وما إليها من المشاعر الأخرى. وأخيراً فإنّ نقصي الطبيعة شرط لا مندوحة

عنه لمعرفة ما ينبغي أن نتحلى به من التقوى والشعور بالإمتنان تجاه الآلهة.

(Cicéron, *De finibus*, III, 22, 73)

كان زينون يحصر كل مظاهر الحياة السعيدة في الفضيلة لا غير، وكانت الفضيلة في نظره هي الخير الأسمى (...) وكل ما عداها فليس خيرا ولا شرّا. إلا أنه كان يقول إن الأشياء بعضها موافق للطبيعة وبعضها مناقض، وبعضها الآخر لا هو موافق ولا هو مناقض. وكان يدعوا إلى الإقبال على الأمور الموافقة للطبيعة إذ هي جديرة بالتقدير، بينما عكسها ليس جديرا بذلك؛ أمّا الأمور السواسية فهو لم يكترث بها إطلاقا (...) وعلى حين كان أسلافه يرفضون القول بأن الفضيلة كلّها موجودة في العقل، إذ يرون أن بعض الفضائل تنشأ عن الطبيعة أو الأخلاق، كان زينون يرد جميع الفضائل إلى العقل؛ وفي حين كانوا يعتقدون أن الفضائل مختلف أنواعها إنما هي متميزة ببعضها عن بعض، كان صاحبنا ينكر ذلك تماما... وبينما كان السابقون لا يجردون *النفس البشرية* مما يربكها، بحيث كان الحزن والشهوة والخوف والفرح في نظرهم من الأمور الطبيعية التي يجب قهرها أو التحكم فيها لا غير، كانت غاية زينون أن يجعل الحكم خاليا من جميع هذه الأمراض. وعلى عكس القدامي الذين قالوا إن اضطرابات *النفس* أحوال طبيعية تدل على سوء استعمال للعقل وحصرها الرغبة في جزء آخر من *النفس* غير الجزء الذي يحل فيه، كان رأي زينون غير هذا الرأي وكلن يعتقد أن اضطرابات *النفس* اضطرابات إرادية تنشأ عن رأي وحكم خاطئين؛ وكان يرى أن أصل جميع هذه اضطرابات هو الإفراط.

(Cicéron, *Nouveaux académiques*, I)

كان زينون يدعو إلى العيش الهدى الهدى، بعيدا عن كل اضطراب، عيش يتسم بالصفاء والنقاوة، تكون فيه السيادة للعقل القاهر لذلك الجزء المتخيل السلبي في النفس.

(Plutarque, *Comment on pourra apercevoir si on profite de l'exercice de la vertu*, cité par J. Brun, o.c., p. 100)

الفضيلة هي انسجام النفس مع ذاتها طوال الحياة.

(Stobée, *Eclo.*, II, 104)

الشجاعة في نظر كريزيبوس هي القدرة على الامتثال للقانون الأعلى في الأمور التي تنتكبتها، أو هي ما نتحلى به من رباطة جأش عندما نقاوم أو نصد أشياء تبدو رهيبة، أو هي معرفة الأمور الرهيبة أو، على العكس، التي يُسْتَهان بها، والحكم فيها حُكْما حازما، أو هي، باختصار،... معرفة ما ينبغي تحمله، أو قوّة النفس التي تمثل للقانون الأعلى ولا يطالها الخوف عندما يصبح تكبد الألم أمراً واجباً.

(Ciceron, *Tuscu.*, IV, 24, 53)

إنَّ كريزيبوس يمنع مداواة جروح النفس متى كانت حديثة العهد.

(Cicéron, *Tuscu.*, IV, 19, 62)

هناك من يرد واجبات المؤاسي إلى واجب واحد، هو أن بيّن أنَّ ما نظنه شرًا ليس حقًا بهذه الصفة؛ ذلك هو رأي كليانتس... أما كريزيبوس فيرى أنَّ الشيء الهم في المؤاساة هو استبعاد الفكرة القائلة إنَّ الاغتنام هو الواجب العدل الذي يلزمنا.

(Cicéron, *Tuscu.*, III, 21, 76)

الشفقة حزن يتولد عن أحزان غيرنا، والحسد حزن أيضاً ينبع عن سعادة غيرنا. ولذا فمن كان قادراً على الشفقة كان قادراً على الحسد. بيد أنَّ الحكيم لا يعرف الحسد؛ وبالتالي فهو لا يعرف الشفقة. فلو كان الحكيم يحزن، لكان يشقق أيضاً؛ إذن فالحزن لا يطال الحكيم. تلك هي أقوال الرواقيين واستنتاجاتهم المعقّدة.

(Cicéron, *Tuscu*, III, 10, 21-22)

قاعدة رواقية: ليس للحكيم حياة خاصةٌ شخصية.

(Cicéron, *Tuscu*, IV, 23, 51)

إنَّ حجّتهم سطحية: إذ لمَا كان الخير الأعظم يتمثّل في العيش وفق الطبيعة في تناعُم معها، ولمَا كان ذلك من واجب الحكيم وبمقدوره، فإنه يترتب عنه أنَّ من فاز بالخير الأعظم فاز أيضاً بالحياة السعيدة؛ ولذا فإنَّ الحكيم ينعم بحياة سعيدة دائمة.

(Cicéron, *Tuscu*, V, 28, 82)

قد يقال : ولكنَّ تُعنى بالفضيلة لا شيء آخر غير أنَّك تؤمّل أن تحظى ببعض اللذة منها. ولكن ردي هو أنَّ الفضيلة، ولو أنه من المؤكّد أنها تمنح اللذة، ولكننا لا نطلبها لهذا السبب. فهي لا تمنح هذا الشيء فقط، ولكنها تعطي شيئاً آخر أعظم من ذلك، وهي لا تجاهد لتمنح هذا الأمر، ولكن جهودها، مع أنها موجّهة إلى شيء آخر، تحصل على ذلك. فكمما أنَّ في الحقول التي تحرث لتزرع حبوبها قد تُثبت الأزهار هنا وهناك، ولكن ذلك الجهد الجهيد لم يبذل من أجل تلك النباتات الصغيرة مع أنها تسرَّ الناظرين — فقد كان للزارع غرض مختلف ولكن تلك الزهور جاءت كشيء إضافي — فكذلك اللذة ليست هي الداعي إلى الفضيلة ولا هي جزاء الفضيلة، ولكنها

نتائج إضافي. ونحن لا نقبل الفضيلة لأنّها تبعث البهجة إلى نفوسنا، ولكنّا عندما نحظى بها تبعث السرور إلى نفوسنا. فالخير الأسمى هو في اختيار الفضيلة وفي الميل الذهني الكامل وإذا ما أكمل الذهن دورته وحضر نفسه داخل حدوده فقد تمّ الخير الأسمى وكامل وليس هناك شيء آخر يمكن أن نتمنّى. فليس هناك خارج الكلّ من شيء، كما ليس هناك نقطة أخرى بعد النهاية. ولهذا فأنت تخطئ عندما تسألني لم أسعى وراء الفضيلة. فأنت تبحث عن شيء فوق القيمة. أتسألني ماذا أطلب في الفضيلة؟ إنّي أسعى وراءها نفسها، لأنّها لا تمنح شيئاً أفضل منها – فهي نفسها جزء من نفسها. أو هل يتراهى لك أنّ ذلك شيء بسيط جداً؟ عندما أقول لك "إنّ الخير الأسمى هو قوة الذهن الذي لا يلين وبعد نظره وسموه وجودته وحرّيته وانسجامه وجماله"، أطلب مني شيئاً أعظم من ذلك يمكن أن تنساب إليه كلّ هذه البركات؟ ثم تذكر لي اللذة؟ إنّي أطلب الخير الإنساني، لا خير المعدة – فمعدة المواشي والحيوانات المتوجّحة أكثر سعة.

(سنيكا ، عن الحياة السعيدة، ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

قال : أكثروا من الإخوان، فإنّ بقاء النفوس ببقاء الإخوان، كما أنّ
شفاء الأبدان بالأدوية.

(الشهرستاني ، الملل والنحل ، ١١ ، ٣)

20 - العيش الموافق للطبيعة

قال زينون في كتابه عن الطبيعة الإنسانية إنَّ أسمى غاية يتوق إليها الإنسان هي العيش وفق الطبيعة؛ ولما كانت الطبيعة تقود إلى الفضيلة، كان العيش الملائم لها ملائماً للفضيلة أيضاً. ويرى كليانتس نفس الرأي في كتابه عن اللذة، وبوزيليونيوس أيضاً وهيكاتون في كتاب الغايات. وقال كريزبيوس في الباب الأول من كتابه عن الغايات إنَّه لا فرق بين أن يعيش المرء وفقاً للطبيعة وأنْ يعيش على مقتضى ما يتحقق مع الطبيعة، لأنَّ طبائعنا لا تدعو أن تكون أجزاء من الكل. ولذا فإنَّ الغاية القصوى هي أن يعيش المرء وفق الطبيعة، أي وفق طبيعته الشخصية والطبيعة الكلية على حد سواء، دونما ارتكاب لما يمنعه القانون العام والعقل السليم المنشر في جميع الأشياء، ذلك العقل بالذات الذي ينتمي إلى زيسوس إذ يستخدمه في تدبير الأمور وتسييرها. إنَّ فضيلة الإنسان السعيد والتدبير المحكم للحياة ينشأ عن الإسجام بين القدرة الحسنة لكلِّ واحد ومشيئة صانع جميع الأشياء ومديرها. وقد صرَّح ديوجانس بأنَّ الغاية القصوى تتمثل في الاختيار الحصيف للأمور الموافقة للطبيعة، كما قال أرخيدام بأنَّها العيش في سبيل تحقيق الحياة الملائمة. أمَّا الطبيعة التي يجب العيش وفقها، فهي كلُّ من الطبيعة الكلية وطبيعة الإنسان الشخصية في نظر كريزبيوس، بينما يرى كليانتس أنَّه يجب العيش على مقتضى الطبيعة الكلية فحسب، لا على مقتضى الطبيعة الجزئية...
(Diogène Laërce, VII, 84-89.)

إنَّما العيش الحصيف هو العيش على مقتضى العقل، في انسجام تلم معه (زينون)؛ إنَّه العيش الموافق للطبيعة (كريزبيوس).
(Stobée, Eccl., II, 132.)

سُئلَ كليانس كيف يمكن للمرء أن يصبح ثريّا فأجاب: "إذا تجرد من الرغبات".

(Stobée, Flo. , 95, 28)

قال كليانس ليست اللذة موافقة للطبيعة، وليس لها قيمة في هذه الحياة؛ إنها كالحلسي الذي ليس له كيان طبيعي.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, XI, 73)

إنما المطلوب هو العيش بحصافة، أي العيش وفق مبدأ عقلي منسجم موحد، لأنّ النّفس المتميزة تكون حزينة شقيّة.

(Stobée, Eclo. , II, 75)

يرى زينون، مؤسس المذهب الرواقي ورائد، أنَّ الخير الأعظم يتمثّل في الحياة الطبيعية، أي في الحياة المنسجمة مع الطبيعة.

(Cicéron, *Premiers académiques*, Lucullus, XLII)

يتمثّل الخير الأعظم في معرفة الطبيعة، وفي اختيار ما يلائمها وتجنب ما ينافيها، وفي معاشرتها في كنف الوئام والانسجام.

(Cicéron, *De finibus*, III, 9, 31)

إنما السعادة في نظر زينون وكليانس وكريزيبوس هي العيش المنسجم المتباخم.

(Sextus Empiricus, *Contre les math.*, XI)

إنك تسأل : لم يعتقد امرؤ الفلسفة، ومع ذلك يعيش عيش الأثرياء؟
لم يقول إنَّ المال يجب أن يزدرى، ومعذلك يجمعه؟ لم يقول إنَّ الحياة يجب
أن تحرق، ومع ذلك فهو يعيش؟ لم يقول ذلك عن الصحة، ومع ذلك فهو
يحافظ عليها بكلِّ عناء ويفضّل أن تكون صحته جيدة جداً؟ ولم يظنَّ أنَّ
النفي لفظ لا معنى له قائلاً: أيَّ شرٍ في تغيير الوطن، ومع ذلك فإنَّ سمح
له بقى في وطنه الأصلي حتَّى الهرم؟ لم يقرر أنه لا فرق بين حياة قصيرة
وحياة طويلة، ومع ذلك – إن لم يحل دون ذلك حائل – يطيل حياته حتَّى
يصل إلى أرذل العمر؟ إنه يقول إنَّ هذه الأشياء يجب أن تزدرى لا ليبعُد
نفسه من الحصول عليها، ولكن ليمنع نفسه من القلق فيما يمسّها؛ إنه لا
يطرددها بعيداً عنه، ولكن إن تركته فإنه يصبحها إلى الباب الخارجي دون
أقلَّ اهتمام (...) إنَّ الحكيم لا يرى أنه غير جدير بهيات إله الحظ. إنه
لا يحبُّ الأموال، ولكنه يفضّل أن يحظى بها. إنه لا يسمح لها بالدخول إلى
قلبه، بل إلى داره. وهو لا يرفض الأموال التي لديه، ولكنه يحتفظ بها
ويرغب في أن تمده بمادة أكبر في ترويضه نفسه على الفضيلة.

(سنّي، عن الحياة السعيدة، ترجمة محمد سليم سالم)

* * *

ستقول : وما الفرق بينك أيها الحكيم وبين الرجل الغبي إذا كان كل منكم يرغب في الثراء ؟ هناك بون شاسع . فالمال في نظر الحكماء عبد ، وفي نظر الأغبياء سيد . فالحكيم لا يعطي المال أهمية ، أما أنت فالمال كل شيء عندك . إنك تعتاد الثرواء وتعلق به ، لأن أحداً أكَّد لك أنه سيصير ملكاً حالاً لك ، ولكن الحكيم لا يفكِّر على الإطلاق في الفقر كما يفكِّر وهو يعيش وسط الثراء العريض . لا يثق قائد قطْفَ السلم ثقة عمياء دون أن يستعد

للحرب كأنها قائمة على قدم وساق، وإن لم تكن قد أعلنت بعد. أما أنت فدار
جميلة تحفزك على الزهو، كأن من المحال أن تحرق أو تسقط. إن مالك قد
أذهلك، كأنه نجا من كل خطر، وكأنه أصبح من الكثرة بحيث لا تقوى آلهة
الحظ على تدميره. إنك تلهو بمالك ولا ترى الخطر الذي تعيش فيه - فلأنك
كالبرابرة الذين إذا ما حوصروا وهم لا يعرفون شيئاً عن آلات الحرب
ينظرون في غير اكتراث إلى ما يبذل المحاصرون من جهد، ولا يدركون
القصد مما يشيد بعيداً عنهم. فكذلك أنت ترتع وسط أموالك ولا تلتقي إلى
الأخطاء الكثيرة التي تحذوك من كل جانب وفي سرعة مذهلة تذهب
بأسلابك الثمينة. ولكن من يسلب الحكيم ماله سيترك له حتماً جميع ما يملك،
لأنه يحيا سعيداً في الحال غير مكترث بالمستقبل.

(سنيكا، عن الحياة السعيدة، ترجمة محمد سليم سالم)

قال (ريتون) : محبة المال وتد الشر، لأنّ سائر الآفات تتعلق بها،
ومحبة الشهوات وتد العيوب، لأنّ سائر العيوب متعلقة بها.

(الشهرستاني، الملل والنحل، ١١، ٣)

قيل له (أي لزينون)، وكان لا يقتني إلا قوت يومه : إنَّ الملك
بيغضك، فقال: وهل يحبَّ الملك من هو أغنى منه.

(الشهرستاني، الملل والنحل، ١١، ٣)

وقيل : رأى زينون على شاطئ البحر محزوناً يتلهف على الدنيا
فقال له: يا فتى! ما يلهفك على الدنيا؟ لو كنت في غاية الغنى وأنت راكب
لجة البحر قد انكسرت السفينة وأشرفت على الغرق: كانت غاية مطلوبك
النجاة وتقوت كلَّ ما في يدك؟ قال: نعم، قال: لو كنت ملكاً على الدنيا وأحاط

بك من يريد قتالك؛ كان مرادك النّجاة من يده ونقوّت كلَّ ملّاك؟ قال: نعم،
قال، فأنت الغني، وأنت الملك الآن؛ فسلّى الفتى.
(الشهرستاني، الملل والنحل، ١١، ٣)

* * *

يسمى الرَّوَاقِيون سلوكا ملائماً للسلوك الذي يدأب على تحقيق عمل معقول موافق للحياة؛ وتطلق هذه العبارة على النبات والحيوان، إذ يوجد أيضاً سلوك ملائم لدى هذه الكائنات. وإن زينون هو أول من استعمل هذه العبارة أولَ أولَ من استعمل هذه العبارة مشتقاً إليها من المصدر ملائمة، والمقصود بها ما تؤديه الكائنات العضوية من أعمال موافقة لطبيعة معينة. فالأعمال الغريزية بعضها ملائم وبعضها غير ملائم وبعضها الآخر ليس هذا ولا ذاك. الأعمال الملائمة هي الأعمال التي يطلبها العقل، ومنها إكواز والديننا وتبجيل إخوتنا ومساعدة أصدقائنا ورفع رأية بلدنا؛ والأعمال غير الملائمة هي الأعمال التي يرفضها العقل، ومنها عدم الإكتراث بوالدينا وإهمال إخوتنا ومعاداة أصدقائنا واحتقار بلدنا؛ أمّا الأعمال التي لا تدخل في أيّة واحدة من هاتين الدائرتين فهي التي لا يطلبها العقل ولا يمنعها، كأن نرفع قشة من التبن وأن نمسك خنجر أو مكشطاً لنكتب به وما إلى ذلك. وإنَّ الأعمال الملائمة بعضها لا يخضع للظروف وبعضها يخضع؛ لا تخضع للظروف الأعمال المتعلقة بحفظ صحتنا وحواسنا وما إلى ذلك، وتخضع للظروف الأعمال التي تتسبب مثلاً في تشويه جسدنَا أو تبديد ثروتنا. وينطبق أيضاً ما نقول على الأمور التي لا تدخل في دائرة الأعمال الملائمة. وعلاوة على ذلك فإنَّ الأعمال الملائمة بعضها ثابت وبعضها غير ثابت؛ فالعيش وفق الفضيلة مثلاً واجب ثابت لا يتغير، بينما السؤال والجواب والتفسّح وما إلى ذلك من الأعمال فهي ليست أ عملاً واجبة دائماً. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الأمور التي لا تدرج ضمن دائرة الواجب. وهناك أيضاً بعض الأعمال الملائمة المتوسطة، كأن يطبع التلميذ أستاذه.

(Diogène Laërce, VII, 107-110)

إنهم يسمون الأعمال الملائمة التامة أعمالاً مستقيمة.
(*Stobée, Eclo.*, II, 158)

جميع الأعمال المستقيمة أعمال عادلة موافقة للقانون، مؤاتية للمقام،
تتسم باللباقة والأخلاق الحميدة وتتكلل بالنجاح.
(*Stobée, Eclo.*, II, 7)

السلوك الملائم لدى الكائن الحي سلوك موافق للطبيعة قائم في العقل
مستند إليه؛ والسلوك غير الملائم، على العكس، سلوك لا يبرر العقل.
ويوجد السلوك الملائم حتى لدى الكائنات غير العاقلة، لأنها قادرة هي أيضاً
على العيش وفق الطبيعة.
(*Stobée, Eclo.*, II, 7,8)

يطلق الروافيون لفظ "المفضل" على الشيء الذي يكون ملائماً بذاته
للطبيعة أو مساعداً على ذلك، بحيث يكون هذا الشيء جديراً بالاختيار
والتقدير (...). وعلى ذلك فلما كان السلوك الملائم لدوفعنا الأولى أن نختار
ما كان في ذاته وبذاته ملائماً للطبيعة وأن نستبعد ما كان مناقضاً لها، فإن
واجبنا الأول أن نحافظ على هيئة الطبيعة، ثم أن نقدم على الأمور الملائمة
للطبيعة ونتحاشى الأمور المناقضة لها (...). فعن مثل هذا الاختيار ينشأ
ويتحدد لأول مرة ما يمكن أن نطلق عليه بحق اسم الخير.
(*Cicéron, De finibus*, III, 6, 20)

لما كانت الواجبات كلها إنما تقوم على التوافق الطبيعية الأولى، فإن
الحكمة نفسها تقوم بالضرورة على مثل هذه التوافق. لكن كما أنه قد يحدث

لمن أوصي به إلى شخص ما أن يقدر هذا الشخص أكثر من تقديره للشخص الذي أوصى به، فلا عجب إن كانت الدوافع الطبيعية قد أوصت بنا إلى الحكمة فإذا الحكمة غدت عزيزة علينا أكثر من الدوافع التي قادت إليها...
وكما أنَّ الممثل أو الراقص لا يبيح لنفسه كلَّ الحركات، بل يقوم فقط بما حُدِّد له منها، فكذلك الحياة لا تبيح لصاحبها كلَّ الأعمال، بل يقوم فقط بالمناسب والملائم منها. ذلك أنَّ الحكمة ليست شبيهة في نظرنا بفنَّ الملاحة ولا بفنَّ الطَّب، بل هي أقرب إلى فنَّ التمثيل والرقص، لأنَّ غايتها قائمة في ذاتها، لا خارجاً منها... إلَّا أنَّه يوجد فرق بين هذين الفنانين والحكمة، باعتبار أنَّ الحركة التي يحسن الفنان أداؤها لا تتطوي على جميع الحركات المقومة لها، في حين أنَّ الأعمال المستقيمة أو السوية تتطوي على جميع عناصر الفضيلة. وفعلاً فإنَّ الحكمة وحدتها هي القادرة على الالتفات بكاملها إلى ذاتها، وهو ما لا تقدر عليه الفنون الأخرى. ومن الجهل أن نقرَّب بين غاية الطَّب أو الملاحة وغاية الحكمة؛ ذلك أنَّ الحكمة شاملة للعدل والمروعة ولكلَّ ما يجعل المرء متراجعاً على الأحداث الطارئة، وهو ما لا تقدر عليه الفنون الأخرى.

(Cicéron, *De finibus*, III, 7, 23-25)

في أيِّ مكانٍ متواحشٍ من أركان البساطة وجدت نفسك، فهذا المكان مهما كان موحساً فهو مقامٌ كريمٌ. أنت نفسك أَهمُ بكثيرٍ من أيِّ مكانٍ تأتي إلىه. ولهذا السبب يُجبُ لِأَيِّ مكانٍ باستبعاد عقلك. عش مؤمناً بهذه الفكرة : إنَّى لم أُولَدْ لِأَيِّ جزءٍ من هذا الكون؛ فهذا العالم كله وطني. فإنْ لم تتصفح لعينيك هذه الحقيقة، فلا غرابة إنْ لم تحظ بفائدة من المناظر الجديدة عندما تطوف في الآفاق وقد أصابك الملل من المناظر القديمة. كان من الجائز أنَّ المناظر الجديدة في كلِّ مرَّة تشرح صدرك لو أنَّك آمنتَ بأنَّها كلَّها وطنٌ لك... .

(سنيكا، الرسائل الأخلاقية إلى لوكيليوس، الكتاب الأول، الرسالة الثامنة والعشرون، ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

إنَّ المطلوب من نظام الحكم كما تصوره زينون الرواقى هو السعي إلى تجاوز التشتت إلى أمصارٍ وشعوبٍ وأممٍ تفرق بينها القوانين والحقوق والستن، فيما ننظر جميعاً بعضنا إلى بعض على أننا ننتمي إلى نفس الوطن ونعيش حياة واحدة في عالم واحد، كما لو كنا قطبيعاً يرعى تحت مراقبة راعٍ واحدٍ في مراعي مشتركة.

(Plutarque, *De la fortune ou vertu d'Alexandre*, Traité I, cité par J. Brun, o.c., p.116)

قال الرواقيون إنَّ الحكيم لا ينفع لأنَّه لا يقع في الخطيئة؛ ويختلف عدم انفعاله عن عدم انفعال الرجل القاسي القلب الذي لا يتأثر بشيء. والحكيم لا يعرف الكبرياء والزَّهو، لأنَّ المجد وعدهم سُيَّانٌ عنده؛ أمَّا الرجل المتهاون التافه فإنَّ احتقاره للكبرياء احتقار سلبي. وقالوا إنَّ جميع الحكماء يتصفون بالتقشف والزَّهد، لأنَّهم لا يلهثون وراء اللذة ويرفضون أن يقودهم الآخرون إليها (...). ومن سماتهم أيضاً الإخلاص والصدق، لأنَّهم يتحاشون التباهي بمحاسنهم ولا يسترّون عن عيوبهم. وأمَّا النفاق فغريب عنهم تماماً، إذ يقصونه من حديثهم ومن حياتهم (...) إنَّهم يتناولون الخمر، لكنَّهم لا يسكونون. ومع أنَّهم لا يخالفون الصواب، إلا أنَّهم يضعفون أحياناً ويغتئبون فيتصورون أموراً غريبة، ليس نتيجةً لما اختاروه وإنما بسبب عيب طبيعي (...) إنَّهم لا يعرفون الألم، لأنَّ الألم انقباض لامعقول للنفس، كما قال أبوالنور في كتاب الأخلاق. وإنَّهم من طينة الآلة (...). ويتجلّى ورعهم ونقواهم في إحاطتهم بطقوس العبادة ... وتقديمهم الأضاحي وعدم انتهاكم للحرمات... فهم وحدهم الكهنة الحقيقيون، لأنَّهم لا يغفلون عن التطهير وتقديم الأضاحي وتشييد المعابد وعن التفكير في كلِّ ما يربطنا بالآلة.

وقد دعا فلاسفة الرواق إلى إجلال الوالدين والإخوة بعد إجلالنا للآلة. وقالوا إنَّ الحبَّ الذي نكتَّه لأنَّنا حبٌّ طبيعيٌّ، غير أنَّ الأشرار لا يعرفون مثل هذا الحبَّ. وفي رأيهما أنَّ كلَّ الجرائم متساوية، مثلما قال كريزيريوس في الباب الرابع من كتاب المباحث الأخلاقية ومثلكما أكَّد برسبي وزينيون. إذ لمَّا كان الحقُّ ليس أعظم من الحقَّ ولا الباطل أعظم من الباطل، فإنَّ الخدعة ليست أعظم من الخدعة ولا الخطيئة أعظم من الخطيئة. وفعلاً

فإنَّ الذي لا يزال على مسافة مائة غلوة من مدينة كانوبا والذي أصبح على مقربة غلوة واحدة منها كلاهما لم ينزل بعد بهذه المدينة ؛ وكذلك فإنَّ من اقترف صغيرة ومن اقترف كبيرة كلاهما لم يسلك سلوكاً لائقاً. إلا أنَّ هيرقليليد الطارسي (وهو من أقارب أنتيبياتر الطارسي) وأثينيور قد قالا بتفاوٍ الأخطاء.

ولقد أثبت الروافيون أنه ينبغي على الحكيم، متى لم يوجد مانع، أن يشارك في الحكم، وهو رأي كريزيبوس في الباب الأول من كتابه عن السير؛ ذلك أنَّ الحكيم سيسمون بهذه الصورة في القضاء على الشر والحضر على الخير. وعلى حد رأي زينون في كتاب الجمهورية، يجوز للحكيم أن يتزوج وينجب أطفالاً؛ إنه لن يبدي رأياً أبداً، أي أنه لن يسلم بالخطأ أبداً. إنه يحاكي حياة الفلسفه الكلبيين، لأنَّ الفلسفه الكلبية أقصر طريق إلى الفضيلة كما قال أبوالدور في كتاب الأخلاق. ويجوز للحكيم أن يتناول لحم البشر إذا أجبرته الظروف على ذلك. وإنَّ الحكيم وحده يتمتع بالحرية، أما الأشرار فعبيد؛ ذلك أنَّ الحرية هي الاستقلال، والعبودية هي التبعية... وليس الحكام أحراراً فحسب، بل هم ملوك، والملوك لا يحاسبهم أحد عن أفعالهم... والحكماء وحدهم هم القضاة والحكام والخطباء، أما الأشرار فلا. ثم إنَّه لا يمكن أن نؤاخذهم على أمر، لأنَّهم معصومون من الخطأ. إنَّهم أبرياء لأنَّهم لا يسيئون لغيرهم ولا لأنفسهم. إلا أنَّهم لا يعرفون الشفقة ولا يغفون عن أحد ولا يتراجعون في العقوبات التي أقرَّها القانون، لأنَّ الشفقة والرحمة والرأفة أوهام تحصل في النفس التي تتظاهر بالطيبة والعطف، بينما أنَّ العقاب ليس شاقاً ومؤلماً. ولن يصاب الحكيم بالذهمة والذهول أمام الخوارق كأبواب حارون والمد والجزر وعيون الماء الساخنة وتتجه البراكين. ولن يعيش في الوحدة لأنَّه ميال بطبيعته إلى الاجتماع والعمل. وإنَّه يمرُّ جسده ويعوده على التحمل ...

و لا توجد الصدقة في رأيهم إلا بين الحكماء، لقاربهم وتشابههم.
إنها مشاعة ضروريات الحياة بين الأصدقاء، ونظرية كل واحد إلى غيره
نظرته إلى نفسه. فالصدقة محمودة، ووفرة الأصدقاء أفضل من قلتهم. أما
الأشرار فلا يعرفون صديقا ولا صدقة، بل هم جميعا فاقدون للصواب لأنهم
لا يُحکمون عقولهم ويتصرّقون دائماً تصرقاً مجنوناً كما لو كانوا فاقدين
للعقل تماماً...

(Digène Laërce, VII, 117-125)

* * *

قال الرواقيون إن الاهتمام بالأمور الإلهية ينبع عن تحول النفس

وأهداها إلى الحكمة.

(Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 6 (Von Arnim, III, N° 221)

* * *

يتعذر إطلاقاً وجود إنسان يتتصف بالحزن ورباطة الجأش ، إنسان قويّ، ما لم نتبين أنَّ الألم ليس شرّاً (...). إنَّ من يعود نفسه على القوّة والباس يُلقي نظرة استخفاف واحتراف إلى كلَّ ما يطرأ عليه من المحن، لأنَّ الشرَّ الوحيد في نظره هو ما يكون مصدر خزيٍّ وعارٍ. ويجب على هذا الإنسان العظيم حقاً، هذا الإنسان الشَّهم ذي الأريحية والمقام الساميّ، المترفع على صروف الدهر وتقلبات الحياة الإنسانية، قلت يجب على هذا الإنسان الذي نريده ونبحث عنه أن يكون واتقاً من نفسه، من حياته الحاضرة وحياته المستقبلة، وأن يشهد في نفسه ما يخول له الانقطاع بأنَّ الشرَّ لا يطال الحكيم أبداً. وينتتج عن ذلك أنَّ الخير لا ينفصل عن الأخلاق، وأنَّ العيش السهيء هو العيش المخالف للأخلاق، أي العيش وفق الفضيلة.

(Cicéron, *De finibus*, III, 8, 29)

* * *

من العيب أن يلقي المرء بأخطائه ليناضل ضد عيوب الآخرين (...)"اعتراف بالإثم أول مرتب الخلاص": هذا قول نبيل من أقوال أبيقور. لأنَّ من لا يعترف بخطئه ليست لديه رغبة في أن يعرف الصواب. يجب أن يدرك المرء أولاً أنه أخطأ، قبل أن يستطيع إصلاح عيوبه. هناك من يفاخر باغلاطه؛ أظنَّ أنَّ لدى هذا الرجل فكرة في إصلاح عيوبه وهو يعدد أخطاءه وكأنَّها فضائل؟ لهذا حاول قدر المستطاع أن تدلُّ على خطئك، وابحث عن اتهام لنفسك، وقم أولاً بدور الاتهام ثم بدور القاضي وأخيراً بدور الشفيع، بل كن قاسياً على نفسك في بعض الأحيان.

(سينيكا، الرسائل الأخلاقية إلى لوكيليوس، الكتاب الأول، الرسالة الثامنة والعشرون، ترجمة النص بقلم محمد سليم سالم)

قال كريزبيوس إنَّ الحكيم لا ينقصه شيء، إلاَّ أنه يستحقَ العديد من الأشياء؛ أمَّا الطائش الأهوج فإنه لا يستحقَ شيئاً لأنَّه لا يحسن استعمال أيِّ شيء، مع أنه يفتقر إلى كلِّ شيء. فالحكيم يستحقَ على الأقلَّ إلى عينين وإلى أمور أخرى ضرورية للحياة؛ إلاَّ أنه لا ينقصه شيء، لأنَّ نقصان الشيء يفترض وجوبه، والحال أنه ليس من شيء واجب ضروري للحكيم... ولذا فعلَى الرغم من اكتفائه بذاته إلاَّ أنه يظلَّ بحاجة إلى الأصدقاء ويسعى إلى توثيق عرى الصدقة مع أكبر عدد منهم؛ وليس غرضه من ذلك أنْ يعيش سعيداً، لأنَّه قادر بذاته على تحصيل السعادة حتَّى لو لم يكن له صديق واحد.

(Sénèque, *Lettres à Lucilius*, IX, 4, cité par J. Brun, o.c., p. 117)

حاذر حتَّى لا تصبح قيمراً وتتصطبغ بتلك الصبغة، وهذا من الأمور التي يسهل الانغماس فيها، فانظر لنفسك، وكن صريحاً مخلصاً مستمسكاً بالفضيلة ملزماً التواضع متّحراً بالجَدِّ والوقار، وانشد العدل

والصلاح، وترفق بالناس، وعاملهم باللين، واجهد في أداء الواجب، واعمل على أن تكون كما ترضى لك الفلسفة، واحترم الآلهة، وادفع السوء عن البشر، وهذه الحياة قصيرة المدى، وكل ما نستطيع أن نغنمها من فوائدها هو التقوى والأعمال النزيهة الخالصة، ولكن قدوثك في أعمالك جميعاً أستاذك أنطونينوس، فتشبه به في اتباعه الدائم لما يوصي به العقل، وسيره على منهج واحد في مختلف الظروف والأحوال، وطهارة نفسه، وهدوء نظراته ورقة روحه وعدوبتها، واحتقاره للشهرة والمظهر الكاذب، وحرصه الكريم على أن يتعرف عمله ويستجي أسراره ويلخص إلى دخائله. وانظر كيف كان لا يغادر موضوعاً من الموضوعات إلا بعد أن يوسعه بحثاً وتفانياً ويحيط بكلياته وجزئياته ويستوعبه استيعاباً، فلا تند عنه شاردة ولا واردة، وكيف كان يتحمل ما يوجه إليه من اللوم والتلقيب الظالم دون أن ينبس بكلمة، وكيف كان يستأنى ولا يتعجل في عمل أي شيء وكيف كان يسد أذنيه عند سماع أقوال السوء، وكيف كان ينظر إلى أعمال الناس وأخلاقهم ويدرسها دراسة منزهة عن سوء الظن والرغبة في استبطاط العيوب والتهدي إلى المساوى والميل إلى السفسطة والمغالطة، وكيف كان يراعي الاقتصاد في بيته وفراشه وملابسه وطعامه وخدمته، وكان دأبه الصبر والجلد والعكوف على العمل حتى المساء، وتذكر حبه لأصدقائه وكيف كان يتحمل المعارضة، والسرور الذي كان يلم بنفسه حينما كان يأخذ بالرأي الذي يفضل رأيه، ونقاوه التي لم يكن بها أدنى أثر للاعتقاد بالخرافات، فكر في ذلك كلّه، وتشبه به في هذه الصفات جميعها حتى تلقى ساعتك الأخيرة بنفس مطمئنة، وضمير خالص كما لقبيها.

(ماركوس أورليوس، الخواطر، الكتاب السادس، الخاطرة الثلاثون، ترجمة النص بقلم علي أدهم)

لا تحسب أَنَّك تظفر بفائدة من نقض وعِدٍ، أو نكث عهْدٍ، أو ترك التواضع، أو بالكرامة وسوء الظنّ أو بلعن أيّ إنسان أو بالميل إلى عمل لا يحتمل الضوء ولا يقوى على مواجهة الدنيا، لأنَّ الذي يقدّر قيمة عقله ويضع عبادة آلهته المقدّسة فوق كلّ شيء ليس في حاجة إلى أن يقوم بعمل محزن، ولا يستدله خطبٌ، وليس في حاجة إلى العزلة أو إلى الصحبة، وأكثر من ذلك أَنَّه لا يفتر من الحياة، ولا يحرى وراءها، ولا يبالى بطول الزمن أو قصره الذي تسكن فيه روحه وجسده، وإذا قدر له أن يسلم روحه في هذه اللحظة فإنه سيكون مستعداً لذلك استعداده لأيّ عمل آخر يمكن أن يؤديه في تواضع وترفق، لأنَّ هذا دينه الوحيد طوال حياته – وهو أن يكون عقله مشغولاً على الدوام بما يليق بمخلوق اجتماعي عاقل..

(ماركوس أورليوس، *الخواطر*، الكتاب الثالث، الخاتمة السابعة، ترجمة علي أدهم)

الفهرس

5	توطئة
5	- المدرسة الرواقية
6	- المصادر الرواقية
11	مقدمة
17	الفصل الأول : نظرية المعرفة
29	الفصل الثاني : الطبيعتيات والأخلاق
45	الفصل الثالث : الحكمة الرواقية
53	منتخبات :
55	1 - الرواقيون القدامى، سيرهم وآثارهم
55	- زينون
58	- كليانتس
58	- كريزيبيوس
60	2 - الفلسفة وأقسامها
61	3 - العلم الفلسفى
62	4 - التصور
64	5 - المنطق
70	6 - علم الطبيعة
75	7 - العالم
78	8 - النزعة المادية
81	9 - التعاطف الكوني

85	10 - الزمان
86	11 - العود الأبدي
87	12 - الله
91	13 - أشودة كليانتس إلى زيوس
	- العناية والقدر - الحرية الإنسانية والمشيئة
93	الربانية
101	14 - نقد الحجّة الكسولة
102	15 - العرافة
104	16 - النّفس وانفعالاتها
111	17 - الحياة والموت
112	18 - الخير والشرّ والسواء
117	19 - الفضائل
125	20 - العيش الموافق للطبيعة
127	21 - الزهد
130	22 - السلوك الملائم
133	23 - المواطنة العالمية
134	24 - الحكيم الرواقي
141	الفهرس

تم طبع هذا الكتاب في شهر أوت 1999
بشركة مأورييس للطباعة، قصر سعيد
الهاتف : 547 701 - الفاكس : 546 235

