النزعة التوفيقية في الفلسفة الرواقية اليونانية

م.د صباح مفتن حميدي

كلية الآداب/ جامعة بغداد

Sabah.m@coart.uobaghdad.edu.iq

الملخص

النزعة التوفيقية هي مذهب يقوم على التخيّر من المذاهب الفلسفية المختلفة أو المتقابلة بعض الأفكار المتطابقة، وتحاول الجمع أو التأليف بينها في رأي واحد متماسك. وظهرت الفلسفة الرواقية بعد وفاة أرسطو سنة ٣٢٢ ق. م؛ إذ تُمَثِّل هذه الفلسفة بداية العصر "الهيلينستي" اليوناني الذي يعد ظهوره انعطافة واضحة في الابتعاد عن التفكير الفلسفي وحب الاستطلاع والنظر التي كانت تُمَيِّز العصر "الهليني" لاسيما مع فلاسفة العصر الكلاسيكي (سقراط، أفلاطون، أرسطو).

وقسَّمَ الرواقيون الفلسفة على ثلاثة أقسام: القسم الأول؛ هو الفلسفة العملية وقوامها الأخلاق ethics، والقسم الثاني؛ هو مطابقة السلوك الأخلاقي للعقل وقوامه المنطق logic، والقسم الثالث؛ هو أنَّ مطابقة السلوك الأخلاقي للعقل يجري بمقتضى قوانين الطبيعة nature؛ إذ عملَت النزعة التوفيقية لدى الفلسفة الرواقية حالة من التوازن العقلاني التوافقي بين هذه الأقسام الثلاثة؛ فنجد نزعتهم في البحث الطبيعي نزعة توفيقية بين الأيونيون، الفيثاغوريون، هيراقليطس، الكلبيون، أرسطو. ونزعتهم في البحث المنطقي نزعة توفيقية بين بارمنيدس، زينون الايلي، أفلاطون، أرسطو. ونزعتهم في البحث الأخلاقي نزعة توفيقية بين سقراط والكلبيين. فضلاً عن أنَّ المعرفة الرواقية قامت على نزعة توفيقية بين الحس الأرسطي والعقل الأفلاطوني، وحاولوا التوفيق بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية: تعمل الفلسفة النظرية على معرفة الانسان بمنزلته ومكانه من الكون، وتعمل الفلسفة العملية على إعداد الإنسان إعداداً متكاملاً لبلوغ الفضيلة.

الكلمات المفتاحية: (النزعة التوفيقية، هيلوزويزم، البانتيزم، القضايا الشرطية، الطبيعة الديناميكية)

Syncretism in Greek Stoic Philosophy

Dr.. Sabah Muftin Hamidi
Faculty of Arts/University of Baghdad
Sabah.m@coart.uobaghdad.edu.iq

Abstract

Syncretism Syncretism is a doctrine based on choosing from different or opposing philosophical doctrines some identical ideas, and trying to combine or synthesize them into one coherent opinion. The Stoic philosophy emerged after the death of Aristotle in 322 B.C. This philosophy represents the beginning of the Greek "Hellenistic" era, whose emergence was a clear departure from the philosophical thinking, curiosity, and theory that characterized the "Hellenistic" era, especially with the philosophers of the classical era Socrates, Plato, Aristotle.

The Stoics divided philosophy into three sections: The first section is practical philosophy and its basis is ethics, the second section is the conformity of ethical behavior to reason and its basis is logic, and the third section is logic, and the third section is the ethical logic of reason in accordance with nature; the Stoics worked in a state of consensual mental balance between these three sections; we find their tendency in natural research a consensual tendency between the Ionians, Pheonians, Thothorians, Heracurians, and Chaldeans, and their tendency in natural research is a consensual tendency between the Ionians, Pheonians, Thothorians, Heracurians, and Chaldeans. Aristotle and their tendency in logical research in logical research is a syncretic tendency between Parmenides, Zen Aelius, Plato Aristotle and their tendency in ethical research is a syncretic tendency between Socrates and Alkibi as well as Stoic knowledge was based on a syncretic tendency between Aristotelian and Platonic reason and they tried to reconcile philosophy and practical philosophy Theoretical philosophy works on the knowledge of man about his home and place in the universe and philosophy works to prepare philosophy to achieve a complete preparation for virtue.

Keywords: (syncretism, hylozoism, pantheism, conditional issues, dynamic politics).

المقدمة

تعد النزعة التوفيقية بشكل عام هي الجمع بين الأفكار أو الآراء وترابطها مع بعض لتشكيل مذهب أو مدرسة أو فلسفة خاصة. وعرفت الفلسفة اليونانية ما قبل سقراط بعض النزعات التوفيقية من قبيل محاولة فلاسفة التعدد (امبادوقليس وانكساجوراس) الجمع بين مفهوم الايليين في الوجود

الثابت وبين مفهوم هيراقليطس في الوجود المتغير، لتشكيل فلسفة مفادها أنَّ مكونات العالَم ثابتة لكنها تخلق تكوينات متغيرة عند اتصالها وانفصالها فيما بينها.

والفلسفة الرواقية اليونانية التي ظهرت حوالي منتصف القرن الرابع ق. م هي احدى الفلسفات التي استخدمَت النزعة التوفيقية. وسنحاول في هذا البحث أنْ نناقش فلسفة الرواقيين، ونُبَيِّن إلى أي مدى استُخْدِمَت هذه النزعة في مذهبهم الفلسفي؟ وسيكون السؤال المركزي هو: هل نظرت الفلسفة الرواقية الى الفلسفة بنزعة توفيقية عقلانية وبانضباط مدرسي يوصل الى السعادة؟ وكيف عملت الرواقية على التوازن بين الطبيعي والاخلاقي والعقلي؟

ويركِّز هذا البحث على الفلسفة الرواقية الأُولى التي قامت على أراضي البلدان اليونانية، وبدأت بِروّاد أساسِيين ثلاثة، وظهرت في نهايات القرن الرابع ق. م بعد وفاة أرسطو، وامتدَّت حتّى وفاة كروسبوس الرواقي سنة ٢٠٤ ق. م، وهؤلاء الرواد هم (زينون القبرصي، كليانثس، كروسبوس)، وذهبنا مع هذا التركيز غرضاً منّا بأنَّ أساس نتاجات الفلسفة الرواقية كانت مع هذه الفترة، كما وأنَّ مؤسس المدرسة الرواقية هو زينون القبرصي (الرواقي) الذي يعد أكثر مَن تحدَّثَ عنها.

وهذا يعني أننا نبحث في بداية العصر الهيلينستي اليوناني، هذا العصر الذي تلا غزو الاسكندر المقدوني لبلدان الشرق، وأصبحت بعد وفاته الدويلات اليونانية وثقافاتها متاحة بين دول البحر الابيض المتوسط. واتَّسم هذا العصر بفقدان النضج الفلسفي وعدم اكمال مسيرة التميز الهيليني اليوناني؛ إذ إنّ الفلسفة الهيلينستية لم تقدم لنا بعد وفاة أرسطو الى نهاية حقبتها في القرن السادس ب. م طابعاً فكرياً فلسفياً جديداً.

ويمكن أنْ نقسِّم هذا الحقبة على قسمين: الأولى، نكوص الانسان إلى داخل ذاته باحثاً عن متعة الهدوء والطمأنينة، وانصرافاً تاماً عن الاشتغال الفلسفي وفقدان روح الفلسفة، وحصر الفلسفة في السلوك الأخلاقي، ممّا ساعد على تواصل العلم الذي استبعدته الفلسفة؛ إذ شهدنا تقدماً علمياً في الرياضة والفلك مع اقليدس وارخميدس. أما المرحلة الثانية، فهي مرحلة الافول الصارخ التي امتزجت فيه الفلسفة بالديانات الشرقية والمسيحية، والتي انتهت معها الفلسفة اليونانية في القرن السادس ب. م. والفلسفة الرواقية تعد من رجالات المرحلة الأُولى التي شهدَت أيضاً ظهور الفلسفة الابيقورية والفلسفة الإرتيابية.

وقسَّمنا البحث على مطالب ثلاثة:

المطلب الاول: التوفيقية.. ومآلات العصر الهيلّيني اليوناني؛ وتناولنا فيه التوفيقية من حيث المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، والتمييز بين العصر الهيليني والعصر الهيلينستي، وانعطاف الفكر الفلسفي اليوناني من الثقافة الهيلينية الى الثقافة الهيلينستية.

المطلب الثاني: التقسيم الفلسفي لدى الرواقيين وخصائصه العامة؛ وتناولنا فيه الفلسفة وتقسيمها لدى الرواقيين، والخصائص العامة للفلسفة الرواقية.

المطلب الثالث: النزعة التوفيقية في الفلسفة الرواقية؛ وتناولنا فيه النزعة الرواقية التوفيقية في المعرفة، المنطق، الطبيعة، الأخلاق.

المطلب الاول- التوفيقية، ومآلات العصر الهلّيني اليوناني

أولاً- التوفيقية من حيث المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي

أ- معنى التوفيقية اللغوي

يَذكر لنا معجم اللّغة العربية المعاصرة أنَّ كلمة: توافق/ توافق على/ توافق في: يتوافق، توافقاً، فهو متوافق، والمفعول متوافق عليه، والتوافق يعني التآلف والانسجام وتعني أحياناً التشابه والتماثل، والتوافق على الأمر يعني الاجتماع عليه بلا تخالف. وافق بين شيئين : لاءَم بينهما، وافقهُ في الشيء: اجتمعا على أمر واحد. وفَّقَ، يوفّق، توفيقاً، والمفعول موفّق. وفَّقَ بين اثنين: أصلحَ بينهما، وفَّقَ بين شيئين: جعلهما منسجمين. وأمّا توافُق: يعني تطابق أفكار. وأمّا التوفيق: فهو التوحيد بين الآراء المختلفة أو المتعارضة. وفَّقَ: مطابقة بين شيئين.

(عمر، أحمد مختار، ٢٠٠٨، ص ٢٤٧٣- ٢٤٧٥)

ونجد في المعجم الوسيط، أنَّ كلمة وافقَ بين الشيئين وفاقاً: لاءَم بينهما أو جمعَهم على أمر واحد. ووفَّقَ بين الأشياء: ضمّها بالمناسبة. واتَّفَقَ مع فلان: تقارب واتَّحدَ معه. وتوافقَت الجماعة: اتّفقت وتقاربت في الأمر. والتوفيق بين اثنين: الاصلاح بينهما من دون تنازع. والتوافق: أنْ يسلك المرء مسلك الجماعة فيتجنَّب ما عنده من زلل في السلوك.

(المعجم الوسيط، ٢٠٠٤، ص ١٠٤٦- ١٠٤٧)

وينقل لنا ابن منظور في لسان العرب؛ أنَّ التوافق من: وفَّقَ، وفاق، موافقة، والإتّفاق: التوافق والتظاهر. وفق الشيء: لاءمه، وقد وافقه موافقة ووفاقاً واتفق معه وتوافقا. ووافقت فلاناً على أمر:

اتفقنا عليه معاً. والوفق: من الموافقة بين الشيئين كالالتحام بينهما. وأوفقوا: اجتمعوا على شيء. وأوفقت: اصطفَّت واستوت معاً. (ابن منظور، بلا تاريخ، ص ١١٢٠٧- ١١٢٠٩)

ب-معنى التوفيقية الاصطلاحي

التوفيقية syncretism هي منهج أو مذهب يقوم على اقتباس مبادئ مُعَيَّنة من مذاهب عدّة مختلفة ودَمْجها في نظام واحد. وأطلقَ الفيلسوف الفرنسي (فكتور كوزان ١٧٩٨- ١٨٦٧م) اسم الانتقائية Eclecticism بدل التوفيقية؛ إذ إنه أسّسَ مدرسة فلسفية في القرن التاسع عشر بهذا الاسم، وكانت ترى أنّ الانظمة الفلسفية كلها ترجع إلى مذاهب فلسفية أساسية أربعة، وهي (المثالية، الحسية، الارتيابية، الصوفية)، وأنَّ المذهب الأكمل هو التوفيقي أو الانتقائي الذي يحتفظ بإيجابيات هذه المذاهب الأربعة.

(جوليا، ديديه، ١٩٩٢، ص٦٢. وأيضاً: نصار، حسين محمد، ٢٠٠٩، ص ٢٧٧٤)

والتوفيقية أو التوفيق هي مذهب يقوم على التخيّر من المذاهب الفلسفية المختلفة او المتقابلة بعض الافكار المتطابقة، وتحاول الجمع او التأليف بينها في رأي واحد متماسك، وبمعنى آخر، هي الكشف عن وجهة نظر عالية تطابق أو توافق بين الآراء الفلسفية المتعارضة. مثال على ذلك: محاولة بعض الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الشريعة الاسلامية. ويختلف مذهب التوفيقية الذي يقوم على التنظيم الدقيق والتوحيد المتماسك عن مذهب "التلفيقية" Synthesis الذي يقوم على الجمع بين أفكار متناثرة غير متلائمة في مذهب واحد.

(صليبا، جميل، ١٩٦٦، ص٣٦٥)

التوفيقية إذن، هي الجمع بين أطروحات أو عقائد مختلفة قابلة للتوفيق مأخوذة من أنساق فلسفية مختلفة، والتوفيق باكتشاف وجهة نظر عليا بينها. (لالاند، أندريه، ٢٠٠١، ص٣١٤)

ثانياً- مآلات العصر الهيليني اليوناني

أ- التمييز بين العصر الهيليني والعصر الهيلينستي

يمكن لنا التمييز بين العصر الهيليني والعصر الهيلينستي في الفلسفة اليونانية من خلال الأدوار التي مرَّ بها الفكر الفلسفي اليوناني؛ إذ إنّ هذا الفكر تعاقبت عليه مراحل ثلاثة:

المرحلة الأُولى: وهي مرحلة الظهور الأول التي بدأت في القرن السادس ق. م حتى القرن الخامس ق. م، والتي يمكن تقسيمها على فترتين؛ الفترة الأولى، تتمثَّل في الفلاسفة ما قبل سقراط من طاليس

حتى ديمقريطس، والتي امتازت باقتران البحث العلمي مع البحث الفلسفي. أمّا الفترة الثانية، فهي الفترة التي تَسيَّدَها الفلاسفة السفسطائيين وسقراط والتي امتازت بالبحث المعرفي والاخلاقي.

المرحلة الثانية: وهي المرحلة التي ظهرت في القرن الرابع ق.م ، ويمكن تسميتها بمرحلة "النضوج واكتمال المفاهيم الفلسفية"، والتي تمثَّلت في أفلاطون وأرسطو. وأجمعّ المؤرخون على تسمية هاتين المرحلتين (الأُولى والثانية) من الفلسفة اليونانية بـ"الفلسفة الهيلينية" Hellinic philosophy وتعني الفلسفة اليونانية الخالصة. (أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص ٢٥١- ٢٥٢)

وبحسب الأساطير اليونانية تعود تسمية (هيلينية) نسبة إلى (هيلين Hellen) ابن (ديوكاليون) الناجي الوحيد من الطوفان، والذي وجدَ اليونان الأول وأعطاهم اسمه فَسُمُّوا بـ(الهيلينيين). وتمثِّل الهيلينية حضارة اليونان وأسلوب حياتهم وثقافتهم في العصور الكلاسيكية لاسيما فترة ظهور الفلسفة في (أثينا) ونضوجها مع أفلاطون وأرسطو في عهد (بريكليس) التي تمثل أكمل صورة لذلك، وعند وفاة الاسكندر المقدوني سنة ٣٢٣ ق. م انتهت هذه الحضارة الهيلينية، ومن ثم، فأنَّ كل محاولة لإحياء المُثل اليونانية القديمة يمكن وصفها بـ"الهيلينية".

(نصار، حسين محمد، وآخرون، ٢٠٠٩، ص ٣٥٦٣)

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي بدأت بعد وفاة أرسطو سنة ٣٢٢ ق. م وامتدَّت حتّى سنة ٥٢٩ ب. م، وهي مرحلة الانحطاط التدريجي للفلسفة اليونانية. ويمكن لنا تقسيمها على فترتين؛ الفترة الأُولى، هي الفترة التي بدأت من حوالي نهاية القرن الرابع ق. م حتى سنة ٢٠٤ق. م، واهتمَّت بالسلوك الأخلاقي، وامتنعَت عن الفلسفة الخالصة، وكانت أبرزها الفلسفة الرواقية والأبيقورية والشكية أو الارتيابية، ويمكن تسمية النزعة التي سيطرت على أغلب هذه الفترة بـ"النزعة التوفيقية". أما الفترة الثانية، فهي الفترة التي بدأت بعد سنة ٢٠٤ ق. م، وامتدت حتّى نهاية الفلسفة اليونانية في القرن السادس ب. م، وتميزت بالأفول الصارخ التي امتزجت فيه الفلسفة بالديانات الشرقية والمسيحية.

(برهييه، اميل، ١٩٨٨، ص٣٤- ٣٥)

وتمثَّلَت الفترة الثانية من المرحلة الثالثة بظهور الفلسفة اليهودية والفيثاغورية- الافلاطونية المحدثة ومدرسة الاسكندرية، والتي امتازت بانحطاط صارخ للفكر الفلسفي حتّى نهايته؛ إذ إنها أعادت إحياء المذاهب القديمة وامتزاجها بآراء ومذاهب شرقية صوفية ودينية، وابتعادها الكامل عن الطابع الفلسفي الخالص للثقافة اليونانية، فعلى الرغم من أنَّ هذه الثقافة انحدرَت من اليونان لكنها

انتشرت بين شعوب البحر الابيض المتوسط، واصطبغت بلون جديد تزَعَّمه أفراد من شعوب هذه المنطقة من اليونانيين وغير اليونانيين، ويمكن تسمية النزعة التي سيطرت على أغلب هذه الفترة بـ"النزعة التلفيقية". وأجمع المؤرخون على تسمية هذه المرحلة بـ"الفلسفة الهيلينستية" Hellenistic philosophy وتعني الفلسفة اليونانية التي اتصلت بشكل وثيق بشعوب وحضارات شرقي البحر الابيض، أي أنها مأخوذة من (هيلينيا Hellena) التي امتزجت مع (الشرق East). (أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، الصفحات: ٢٥٢، ٢٥٥) وأُطلقَت هذه التسمية " الهيلينستية" على الحقبة التي صارت فيها للثقافة اليونانية زعامة مشتركة بين جميع بلدان البحر الابيض؛ فمنذ وفاة الاسكندر سنة ٣٢٣ ق. م وحملات الفتح الروماني لليونان؛ انتشرت هذه الثقافة شيئاً فشيئاً، وامتدَّت من مصر وسورية وصولاً الى روما وأسبانيا، وفرضَت نفسها في الأوساط اليهودية وفي أوساط الأعيان الرومان. (برهييه، اميل، ١٩٨٨، ص٣٤)

ب-انعطاف الفكر الفلسفي اليوناني من الثقافة الهيلينية الى الثقافة الهيلينستية

كان اليونانيون على صلة متينة بحضارات شعوب شرقي البحر الابيض المتوسط المجاورة لهم، وعلى الرغم من هذا الركون اليوناني مع هذه الشعوب إلاّ أنّ الطابع الفلسفي والعلمي ظلّ الى حد كبير طابعاً يونانياً خالصاً، إلى أنْ جاءت حملات الاسكندر المقدوني للشرق؛ إذ أحدثت هذه الحملات انعطافة كبيرة في التراث اليوناني الفكري؛ إذ نهلت شعوب الشرق من ثقافة اليونان وفكرهم، ومن ثم، صاروا مشاركين بشكل فعال في سير الحضارة الإغريقية اليونانية ومراكزها الثقافية.

(أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص ٢٥٢- ٢٥٣)

وبعد أنْ فقدت اليونان استقلالها السياسي.

(*) بدأ فقدان الثقة بالمعتقدات اليونانية القديمة، ومن ثم، إلى تراجع القيم الأخلاقية الأصيلة إلى طلب الاستمتاع باللذة الدنيوية، والامتناع عن طلب البحث النظري الخالص، ومن ثم، الى نهاية الحقبة الهيلينية وبداية حقبة جديدة عرفت بـ"الهيلينستية". (أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص٢٥٣) وتميزت هذه الحقبة باعتكافها الروحي الباطني، وركزت على البحث الاخلاقي بنزعته الصوفية وبآراء شرقية ودينية؛ وكانت غايتها أنْ تحصر الحكمة والخير الاعظم والسعادة في الاتراكسيا Ataraxia أي في حالة السكينة والطمأنينة. (سعيد، جلال الدين، ١٩٩٩، ص١٢)

وعلى الرغم من ذلك، إلاّ أننا لابد أنْ نذكر أنّ الحقبة الهيلينستية ظهرَت فيها المراكز العلمية لاسيما في العصر الروماني، وكان (بوزيدونيوس ١٣٥- ٥١ ق. م) آخر فيلسوف ربط بين العلم والفلسفة في هذا العصر. ولا يمكننا إنكار هذه الحركة؛ إذ إنها أمر طبيعي بسبب الابتعاد عن الفكر الفلسفي النظري. كما كانت الرواقية والابيقورية مذهبان فلسفيان أعادوا التفسير الطبيعي الأحادي عند الايونيين، وانتهت الثنائية الافلاطونية- الفيثاغورية الى نوع من "الشكية"، ولم تظهر إلاّ في مدرسة الاسكندرية التي ازدهرَ فيها مذهب الأفلاطونية المحدثة.

(أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص ٢٥٥)

ومن ثم، عكست الفلسفة في هذا العصر آثار الحياة السياسية على شعوب المنطقة نتيجة لطغيان الحكام وانشغالهم في الحروب والمنازعات، وهو ما سبَّبَ في عدم إيجاد الحلول الإيجابية من قِبَل الفلاسفة، فلم يعد يرى الفيلسوف ما يدعو للخير والحق والجمال إلاّ في عالَم مثالي لا يرقى فيه العقل والحس إنما يتكشَّف للوجدان الصوفي، ممّا ساعدَ في اختلاط رؤى الفلاسفة برؤى رجال الدين الى أنْ انحصرت مهمّة الفلسفة في الخلاص مع الغنوصية والمانوية.

(مطر، أميرة حلمي، ١٩٩٨، ص١٠)

المطلب الثاني- التقسيم الفلسفي لدى الرواقيين وخصائصه العامة

أولاً- الفلسفة وتقسيمها لدى الرواقيين

آمنَت الفلسفة الرواقية منذ البدء بأنَّ الحقائق الجزئية -على الرغم من نفعها- لم تعد كافية لتطلعات الناس الذاتية والواقعية، وعلى وفق ذلك، دافعَ الرواقيون عن مفهوم يكون أعلى فوق العلوم الجزئية، وهو مفهوم "الحكمة"، بيد أنَّ بلوغ هذه الحكمة يحتاج الى تأمّل فلسفي عميق ودروس فلسفية شاقة. وتعني الفلسفة في نظر الرواقيين هي معرفة الأُمور البشرية والإلهية؛ وهذا يعني أنَّ الرواقيين يؤمنون بأنَّ الأشياء البشرية مندمجة في الأشياء الإلهية بواسطة العقل؛ إذ يتساءل الرواقيون: "ما الذي يكون أكثر رغبة في الله من الحكمة؟ وما الذي يكون أكثر قيمة وأفضل للإنسان؟ وما الذي يستحقه الإنسان أكثر من طبيعته؟ إنَّ أولئك الذين يسعون إلى الحصول على الحكمة يسمُّون فلاسفة؛ والفلسفة ليست أكثر من حب الحكمة. وعلاوة على ذلك، فإنَّ الحكمة، كما عَرَّفَها الفلاسفة القدماء، هي معرفة الأشياء البشرية والإلهية والأسباب التي يتم بها التحكم في هذه الأشياء. (ciceron, 2014, v11, p.1-6)

ولَمّا كان العقل في اعتقاد الرواقيين عاملاً مشتركاً بين العالَم الإلهي والعالَم الإنساني؛ فأنَّ الفلسفة هي الشعور بانَّ العقل يكمن في الطبيعة، ومن هنا، كانت المهمّة الرئيسة للفيلسوف عند الرواقيين تمثِّل مهمة عملية لا تتوافق مع كل ما يخالف العقل. (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٥٩)

وعلى وفق ذلك، يعتقد الرواقيون بأنَّ الفلسفة واحدة، يتناولها الحكيم وينظر إليها كلها من غير تجزئة، بيد أنها فلسفة واسعة ومتشعبة يجعل من الصعب على عامّة الناس تناولها ودراستها؛ ولذلك، قسَّمَ الرواقيون الفلسفة على ثلاثة أقسام: القسم الأول، هو الطبيعة nature التي تبحث عن الإله والأشياء، والقسم الثاني، هو الاخلاق ethics التي تبحث في سلوك الانسان، والقسم الثالث، هو المنطق logic الذي يبحث في الطريق الى معرفة الأشياء. وقد سار على هذا التقسيم أغلب فلاسفة الرواقية الأُولى وعدّوها تقسيمات رئيسة أو محددة أو نوعية.

(اللائرسي، ديوجينيس، ج٢، ٢٠٠٧، ص١٤٤-١٤٥)

وجعلَ الرواقيون من المعرفة الفلسفية شرطاً للمنطق؛ لأنَّ المعرفة كانت مسألة ذات جدل واسع بين الفلاسفة اليونانيين؛ إذ كان السفسطائيون أول مَن وضَع مشكلة المعرفة في الفلسفة، فبعدَ أنْ بحثَها الطبيعيون الأوائل بحثاً كونياً طبيعياً أصبحَ البحث المعرفي مع السفسطائيين هو الإنسان نفسه، وبات إحساس الإنسان النسبي وما يظهر له هو المقياس الأساس في المعرفة. (النشار، مصطفى، ١٩٩٨، ص٧١) ومن ثم، جاءت معارضة أفلاطون للإحساس السفسطائي بوصفه إحساساً متغيراً زائلاً ، بيد أنَّ الفكرة الأفلاطونية لَم تلقَ قبولاً لدى العامّة بسبب طريقة عرضها التي تبدو فكرة أرستقراطية تتجه الى الخاصّة من الناس؛ وهذا ما دفعَ الرواقيون الى أنْ يقدِّموا نظرية معرفية تكون شرطاً للبحث المنطقي، كما وتكون حلاً للشك الذي أخذَ يسيطر على الإنسان اليوناني في معرفة الحقائق. (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٦٨)

ثانياً- الخصائص العامة للفلسفة الرواقية

يبدو لنا أنَّ التقسيم الثلاثي للفلسفة الرواقية يُعبِّر عن تقسيم عقلاني توافقي للمسائل التي تناولها الفلاسفة الأوائل حتّى أرسطو؛ إذ نجد البحث الطبيعي تناوله الفلاسفة الايونيون وهيراقليطس في أصل الوجود والكون، ونجد البحث المنطقي تناوله الإيليون وأفلاطون وأرسطو في صحة المعرفة، ونجد البحث الأخلاقي تناوله سقراط في الفضائل الانسانية. ومع ذلك؛ هناك مَنْ يعزو التقسيم الفلسفي للرواقيين إلى أفلاطون وأتباعه في الاكاديمية؛ إذ يمكن توزيع المحاورات الأفلاطونية

إلى هذا التقسيم الثلاثي. وامتدَ هذا التقسيم للفلسفة الرواقية حتّى العصر الفلسفي الوسيط. وإذا سلَّمنا مع الرأي الذي يعزو هذا التقسيم إلى أفلاطون؛ يكون زينون القبرصي ٣٣٦- ٢٦٤ ق. م [*] قد استعارَ من أفلاطون تقسيمات الفلسفة الثلاثة (المنطق، الطبيعة، الاخلاق). كما أنه استمدَّ من هيراقليطس قوله بـ"النار الالهية"، وبالقانون العام "اللوجوس" الذي يُسَيّر النظام الطبيعي والأفعال الإنسانية، وأكملَ هذا الموقف الهيرقليطي بموقف أرسطو الطبيعي، كما استعارَ فكرة الغائية والعناية الإلهية والقدر من سقراط والكلبيين وأفلاطون، كما أنه تأثَّرَ في منطق أرسطو.

(أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص٢٧٨)

وهكذا؛ تميَّز المذهب الرواقي بمسائل رئيسية ثلاثة؛ الأولى، الفلسفة العملية وقوامها الأخلاق، والثانية، مطابقة السلوك الاخلاقي للعقل، والثالثة، أنَّ مطابقة السلوك الأخلاقي للعقل يجري بمقتضى قوانين الطبيعة. هذه المسائل الثلاثة تُبيِّن لنا أنَّ غاية الرواقيين من الفلسفة هي السلوك الأخلاقي؛ إذ كان نظرهم يتّجه بشكل مُركَّز إلى الفلسفة بوصفها أخلاق، وأنَّ الفعل الأخلاقي لابد أنْ يتم على وفق قانون عقلي منطقي، وهذا السير إنما يتم بمقتضى قانون طبيعي. وتسعى الرواقية من وراء ذلك الى وضع قوانين للسلوك الانساني الخير، على اعتبار أنَّ موضوع الفلسفة الأهم هو الفضيلة، وأنَّ فروع الفلسفة الأخرى تُمثِّل أنواعاً متعددة للفضيلة. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٧٠، ص٦١- ٦٢)

وهذا يُظهر لنا أنّ الحياة النظرية التي صَوَّرها فلاسفة العصر الكلاسيكي اليوناني (سقراط، أفلاطون، أرسطو) على أنها غاية الرجل الحكيم؛ تتهاوى أمام الرواقيين حينما يقول (كروزبوس)[*]: أنَّ الحكيم الذي يطلب من الفلسفة النظر الصرف فإنه لا يفعل الخير وإنما يسير على وفق أهواءه الخاصة. وهكذا، نرى أنَّ غاية الفلسفة الرواقية غاية عملية أخلاقية تقوم بتحديد الفضائل التي على الفرد أنْ يتحلى بها. بيد أنَّ هذه الغاية لا تكتمل إلاّ باكتمال الطابعين العقلي والطبيعي. (بدوي، عبد الرحمن، ١٩٧٠، ص٦٢) فالسلوك الأخلاقي الخير يسير بهدى العقل وأمره، بينما يسير العقل على هدى قوانين الطبيعة؛ إذ ينبغي على كل انسان أنْ يعيش بمقتضى الطبيعة، وأنْ لا يفعل ما يخالف حكم العقل بوصفه قانون عام ومشترك بين كل البشر. (اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٦، ص ١٨٢)

ومن هنا، يتوضَّح الطابع النسقي للفلسفة الرواقية؛ إذ إنهم أول من استعملَ كلمة "نسق systema" في معنى نسق العالَم على اعتبار أنَّ العقل هو جملة من المفاهيم والتصورات المتناسقة. وهذا الطابع كان على شكلين: النسق الأول، هو أنهم نظروا الى السياق المنهجي الذي

يعبِّر عن نسق العالَم العقلي؛ فالأفكار ليست منفصلة بعضها عن بعض بل هي تأتي مترابطة ومتسلسلة بالضرورة. والنسق الثاني، هو أنهم نظروا الى الكلية العضوية التي تعبِّر عن التمام والكمال، أي عن الوحدة التامة التي لا تحتاج الى شيء آخر غير مكنوناتها المتماسكة والمحددة؛ وهذا يعني أنَّ نسق العالَم العقلي ينتهي إلى ظهور اللوغوس الكلي في صميم الحكمة التامة للفيلسوف الحق. (سعيد، جلال الدين، ١٩٩٩، ص١٤- ١٥)

وعلى ذلك، يمكن تفسير الدافع الذي حثَّ مؤسِّس المذهب الرواقي زينون القبرصي الى التفلسف؛ هو تلك الرغبة في إيجاد سنداً عقلانياً للحياة الأخلاقية؛ إذ إنه لم يهتم فقط بالغاية القصوى للفلسفة وتأثيرها على الحياة الأخلاقية بوصفها ممارسة عملية، إنما كان يرى أنَّ قيام الأخلاق بوصفها فضيلة الحكمة لا يتحقق بدون معرفة نظرية، فكان زينون يعتقد أنَّ المعرفة العلمية هي المعيار الوحيد في توجيه السلوك الأخلاقي. (أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص٢٧٧- ٢٧٨)

وهذا يتبَيَّن لدينا في قيام المنطق الرواقي؛ إذ أراد الرواقيون الابتعاد عن الصعوبات التي قام عليها المنطق الأرسطي وأتباعه، فحاولوا أنْ يقيموا منطقاً جديداً لا تتعارض فيه المعرفة الحسية مع المعرفة العقلية، ومن ثم، سارَ زينون الرواقي وأنصاره الى البحث في الحقائق داخل الأشياء الوجودية في الواقع المَعِيش؛ فقالوا أنَّ الذهن لا يوجد خارجه إلاّ أفراد مشخَّصَة ومشهودة محسوسة، امّا المعاني العامّة مثل الأجناس والأنواع والصور والمُثُل فهي في الواقع أسماء لا وجود لها خارج الذهن، ومن ثم، فالموجود الحقيقي هو الوجود الجزئي المشخَّص والمحسوس، وما دور العقل إلاّ أنْ ينتزع من هذه الجزئيات المحسوسة قضية عقلية مجردة عن المادة. ولذلك سمِّيَ الرواقيون بأصحاب "المذهب الاسمي Nominalism". وهنا، تبدو الفلسفة الرواقية قريبة من فلسفة أرسطو، وهذا ما يبيِّن لنا نزعتهم القائمة على التوفيق بين الحس والعقل، . (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٩٠- ٩٣)

فلم تكن الفلسفة الرواقية تعمل على استبعاد المعطيات الحسية كما عملَ أفلاطون، إنما عملَت الرواقية على استبعاد اللامعقول، وعلى استبعاد الرؤية التي ترى أنَّ الفعل العقلي الخالص هو وحده في الطبيعة كما في الأخلاق. هكذا كان العقل أو اللوجوس عند الرواقيين، فهو لم يتخطى المعطيات الحسية حتّى بلوغ الصور والماهيات الى العقل، بل كان منهجاً عقلانياً يعاين العقل ويتجسد فيه، فليس هنالك فارق بين المحسوس والمعقول في المعرفة كما عند أفلاطون؛ اذ ينظر الرواقي إليهما على أنهما متوحِّدان في هوية واحدة. وهذا ما سنوضحه لاحقاً عند بحث المعرفة عند الرواقيين.

(برهييه، اميل، ١٩٨٨، ص٥٢- ٥٣) ومن ثم، يمكننا القول أنَّ الطابع العام للفلسفة الرواقية تميَّزَ بطابعين رئيسيين:

الطابع الاول- استندَ الرواقيون إلى تصور لخلق العالَم يحدده العقل، ويتيح للإنسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقي التي تُحقِّق له السعادة. وعلى وفق ذلك، يكون البحث الرواقي في الطبيعة غير مطلوب لذاته، بمعنى أنه ليس إشباع رغبات خالصة في المعرفة، إنما إشباع لغاية نهائية عملية نفعية وهي تحقيق السعادة.

الطابع الثاني- الامتثال إلى مدرسة فلسفية تقوم على نظام صارم من التربية الأخلاقية والروحية لا تهتم كثيراً بفحص الآراء والمواقف والرد عليها بأدلة عقلية، وهذا النظام يعطي صورة قوية في تثبيت قواعد المدرسة وعملها في الممارسات الفعلية للسلوك الأخلاقي، ومن ثم، التأسيس لسائر مواقف هذه الفلسفة النظرية في المنطق والمعرفة والطبيعة. (أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص٢٧٤)

المطلب الثالث- النزعة التوفيقية في الفلسفة الرواقية

اولاً- المعرفة لدى الرواقيين.. نزعة توفيقية بين: الحس الأرسطي والعقل الأفلاطوني

عندما بدأت الفلسفة الرواقية وجدَت نفسها أمام صعوبة معرفية اعترضَت جميع المذاهب الفلسفية التي سبقتهم؛ وكان على زينون أنْ يقدِّم جواباً واضحاً لليونانيين؛ إذ كانَ همه الاشتغال في نظرية معرفية تُبيِّن لهم عمليات الذهن في تحصيل المعلومات؛ فمن جهة، توضِّح لهم أنَّ الحس الواقعي لابد منه في تحصيل المعرفة، ومن جهة ثانية، توضح أنّ إدراك المعرفة يمكن للإنسان تحصيلها دون عناء، وأنها ليست حكراً على الحكيم وحده. (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٦٨)

وتَظهر النزعة التوفيقية لدى الرواقيين في نظرية المعرفة من خلال معالجة الأُمور المعرفية معالجة "حسية – عقلية"؛ إذ تبدو المعرفة "حسية" على أساس أنها لا تكون في الذهن إلاّ إذا كانت قبل ذلك في الحس، بمعنى أنَّ أصل كل معنى هو في التصور الحسي، ولا وجود للمعرفة الحدسية المباشرة، ومن ثم؛ فالرواقيون يأخذون من أرسطو بأنَّ الذهن خالٍ من المعلومات قبل استلامه للإحساسات. (ciceron,1985,p. 14- 15)

وهكذا، يبدو لنا الإحساس لدى الرواقيون هو أول مراتب المعرفة، بيد أنَّ هذا الاحساس المنفعل وغير الساكن في نظر الرواقيين ليس سوى مادة تتناولها النفس وتكيّفها كيفما تشاء؛ فتستخرج منها الأحكام

والحقائق العامة والمبادئ الثابتة. ومن ثم؛ تأتي وظيفة العقل التي تقوم بربط الافكار والمعاني لتؤلِّف العلم. وهكذا يكون العقل هو الذي يسيطر على هذه الاحساسات ويرتبها ويوجهها الى غايتها بوصفهِ القوة التي يرى فيها الانسان كيف يسير نظام حدوث الاشياء، ويفهم كيف تسير النتائج والاسباب ومعرفة المتشابهات، ومن ثم، القيام بالربط بينها وبين المستقبل.

(ciceron, 2014, I, II, pp. 5- 13)

وهنا، تكون المرتبة الثانية للمعرفة "عقلية"؛ فعلى الرغم من أنَّ الرواقيين لا يؤمنون بوجود مستقل للصور المفارقة الأفلاطونية إلاّ أنهم يعتقدون بانَّ هناك من المعاني أو الصور الذهنية يكون بالفطرة والطبع وسابق على التجربة، ويسمونها بـ"الأوليات"، ويعدونها الأسس التي يبنى عليها العلم وكل أنواع المعرفة؛ إذ يعتقدون بأنَّها التجربة التي تَزَوَّدَ بها الذهن حين كان ناراً خالصة وروحاً سماوية نقية قبل اتصاله بالجسد الواقعي؛ بيد أنهم لا يعتقدون مباينة مجال العقل لمجال الحس بل أنَّ العقل مصدره الحس. والحقيقة انَّ هذا الفهم هو الذي يوضِّح الفرق بينهم وبين أفلاطون في مشكلة البحث العلمي؛ إذ نظروا من خلال تلك "الأوليات" الى موضع التقاء الفطرة بالعلم. هذه النظرة الرواقية المتفائلة هي التي دعتهم للربط بين الحق والطبيعة. (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٧١- ٧٢)

ولذلك، كان الموقف الرواقي موقف مادي واقعي، وهو موقف أُحادي يجعل من العقل المادي والمطلق أساس الوجود، ومن ثم، قامت نظريتهم المعرفية في الوجود على أساس غائي، وتطورت هذه النظرية حتى أصبحت "وحدة وجود"، أو بحسب ما يسمِّيه الرواقيون "مذهب البانتيزم pantheism"، وهذا ما سنراه لاحقاً في موقفهم الطبيعي. (أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص٢٨٤)

وهكذا، تبدأ المعرفة لدى الرواقيين بالتصور الذهني الذي يدرك الموضوع الواقعي، وهو الأثر الخارجي الذي يحدث في النفس، أو هو التصور الذي ينتج عن الموضوع ويتفق مع الواقع ذاته، ويقول زينون الرواقي بأنَّ هذا التصور الواقعي هو الذي يترك في الذهن أثراً كالختم وينطبع فيه. ويذهب كروزبوس الرواقي على غرار ذلك؛ إذ يرى أنَّ عملية التصور الذهني هي الانطباعات التي تحدث في النفس، وأنَّ هذا التصور الذهني هو تصور عقلي نتاج المخلوقات الواقعية العاقلة، فلو كان نتاج مخلوقات غير عاقلة وغير واقعية فلا يمكن حدوثه، وعلى ذلك؛ فهذا التصور يعد أول حُكُم على الأشياء يعرض للنفس التي تمنحه "التصديق".

(اللائرسي، ديوجينيس، ج٢، ٢٠٠٧، ص ١٤٨- ١٥٢)

وهذا التصديق الذي يأتي من النفس عَبر التصور الواقعي ويفضي إلى الإدراك الحقيقي، يُسَمّيه الرواقيون بـ"التصور المحيط"؛ فهو تصور له من البداهة والقوة اللتان تَحْمِلُنا على التصديق به والإذعان عليه، وهو الذي يسمح للعقل بأنْ يدرك الحقيقة بصورة يقينية، وهو معيار للحق؛ وهذا التصور المحيط هو الذي يُبلغنا عن الوصول إلى مرتبة من مراتب اليقين؛ ومن ثم؛ فأنَّ العلم الذي يختص به الحكيم الفيلسوف هو الذي يزيد في قوة هذا اليقين.

(اللائرسي، ديوجينيس، ج٢، ٢٠٠٧، ص١٥٤)

وعلى وفق ذلك، نحن أمام مراتب أربعة للمعرفة: أوَّلُها مرتبة التصور، ثم مرتبة التصديق، ثم مرتبة التصور المحيط، ثم مرتبة العلم؛ وهذه المراتب هي تحصيل جهد متواصل تبذله النفس لترتقي فيه من الجزئي الى الكلي، أو من الخاص الى العام بوصفها نفس تحمل في جوهرها قوة فاعلة تستطيع من خلالها أنْ تُحقِّق التطور والرقي من مرتبة الإحساس إلى مرتبة اليقين.

(أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٧٤)

ويبدو أنَّ زينون الرواقي أراد أنْ يُقَرِّب إلينا هذه المراتب الأربعة بمعنى أوضحْ فأشار إلى يده باسطاً كفَّيه؛ وهذا يعني هو التصور لأنَّ كفَّيه لا يحيطها شيء ما. ثم ثنى أصابعه قليلاً؛ وهذا يعني هو التصديق لأنه يهيئ حصول الإدراك. ثم أطبقَ كفه؛ وهذا يعني الإدراك الذي يحيط بالأشياء، ومن ثم، قبضَ بيده اليسرى على كفه اليمنى؛ وهذا يعني العلم الذي يختص بالحكيم. وهكذا، فأنّ هذه المراتب تتفاوت بحسب تفاوت ما يبذله الإنسان من جهد؛ وفي مرتبة اليقين درجات متفاوتة كتفاوت جهد النفس. (برهييه، اميل، ج٢، ١٩٨٨، ص٥٦)

ثانياً- المنطق الرواقي: نزعة توفيقية بين بارمنيدس، زينون الايلي، أفلاطون، أرسطو.

يرى بعض الباحثين بأنَّ فلسفة زينون الرواقي تبدو وكأنها تعاليم الانبياء في التأمل والإلهام لا بالدليل العقلي؛ فعلى الرغم من أنَّ زينون لم يكن يونانياً إلاّ أنه حاولَ أنْ يساير احتياجات اليونانيين العقلية في استدلالاته الجدلية والإقناعية؛ إذ حاول أنْ يُعبِّر عن فلسفته بحجج مختصرة وأقيسة محكمة تبدو وكأنها يقينية للدفاع عن تعاليمه الأخلاقية وإقناع أتباعه؛ فكان ينصح تلاميذه بدراسة المنطق حتّى يمكنهم الرد على المغالطات، فنجده مثلاً يدلِّل على وجود الآلهة كالآتي:

العقل والحكمة يقتضيان تمجيد الآلهة

ليس من الحكمة تمجيد أشياء ليست موجودة

إذن: فأنَّ الآلهة موجودة.

(أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٢٤)

ويعزِّز هذا القول بحق الآلهة الفيلسوف الرواقي (كليانثس)[*] الذي أخلفَ زينون؛ إذ يقول كليانثس: إنّ زيوس هو مُدَبِّر الوجود كلّه، وحاكم الأشياء جميعاً وفقاً لناموسه وسنّته، وأنَّ الناس ترغب في أقوال بعيدة عن أقوال الآلهة؛ فلو أنهم عرفوا الآلهة حق المعرفة لمجدوها واتّبعوها حتّى ينالوا الحكمة والشرف في الحياة.

(ciceron,1985,p.130) And: (Monnier ,Mario ,1935, p. 7– 32)

وكذلك، يدلِّل زينون الرواقي على أنّ الكون لا يخلو من عقل ومن وجدان:

لا شيء مما يخلو من العقل والوجدان يستطيع أنْ يلد موجودات ذات عقل ووجدان

الكون يلد موجودات ذات عقل ووجدان

إذن: فأنَّ الكون نفسه ذو عقل ووجدان.

(Meaney ,Paul, 2018, P. 5– 7)

وعلى ضوء ما تقدم؛ نلاحظ أنَّ المنطق الرواقي منطق جدلي؛ إذ يبدو تأثُّر زينون الرواقي بالحجج التي استخدمهما (بارمنيدس وزينون الإيلي) فيما يخص الاقناع والجدل؛ فأرادَ الرواقيون أنْ يوقعوا في نفس المخاطب اعتقاداً قوياً بفلسفتهم لا يتزعزع؛ إذ نظروا إلى المنطق بوصفه جزءاً من الفلسفة لا بوصفه آلة كما يرى أرسطو. (برهييه، اميل، ١٩٨٨، ص٦٢) فكما أنَّ زينون الرواقي صاغ حججاً جدلية إقناعيه دافعَ فيها عن اعتقاداته، وتُمَثِّل استكمالاً لبحثه الأخلاقي والطبيعي؛ كذلك صاغَ بارمنيديس وزينون الإيلي حججاً منطقية على ضوء اعتقاداتهم الفلسفية التي يدافعون عنها: استخدمَ بارمنيدس المنطق لإثبات قوله بـ"وحدة الوجود وثباته" معتمداً على برهان "حجة الاحراج"، وهو برهان يريد به صاحبه افحام الخصم بإلزامه اختيار أحد أمرين لا ثالث لهما، ولكنْ كِلا الأمرين باطل:

الوجود موجود (أ هو أ)، ولا يمكن أنْ يكون غير موجود (أ ليس لا أ).

واللاوجود غير موجود (لا أ هو لا أ)، ولا يمكن أنْ يكون موجود (لا أ ليس أ).

وبالنتيجة أنَّ الفراغ غير موجود (لا أ هو لا أ)، وليس هناك سوى الوجود (أ هو أ).

(متّى، كريم، الفلسفة اليونانية، ص٩٦)

واستخدَمَ (زينون الايلي) المنطق من خلال "برهان الخلْف"، وهو برهان يراد به إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه؛ إذ حاول زينون أنْ يثبت تناقض المذاهب المضادّة للقول بوجود الواحد الثابت:

(أفلاطون، ٢٠٠٢، ص١٠- ١١)

إذا كان مبدأ الواحد باطلاً (إذا أ هو لا أ) فلابد أنْ يكون مبدأ الكثرة صحيحاً (ب هو ب)

وما دام مبدأ الكثرة يؤدّي إلى متناقضات (وما دام ب هو لا ب) فهو باطل (ب هو لا ب)

وعليه: فإنَّ مبدأ الواحد الثابت صحيحاً (أ هو أ)

(برهييه، اميل، ١٩٨٧، ص٨٦)

وأخلفَ كليانثس (كروزبوس) في قيادة المدرسة الرواقية، وكانت تعاليمه تُركِّز على المنطق، وحاولَ أنْ يفنِّد مزاعم السفسطائيين. وكانت أقيسته كالآتي:

إنَّ مَن يفشي الأسرار الدينية لغير المطّلعين عليها فهو ملحد

ومفسِّر الأسرار الدينية يكشف عن هذه الأسرار لغير المطلعين عليها

إذن: فأنَّ مفسِّر الأسرار الدينية كافر

وكذلك:

إنَّ ما لا يوجد في المدينة لا يوجد أيضاً في المنزل

وطالما أنه لا يوجد بئر في المدينة

فأنه لا يوجد بئر في المنزل.

(اللائرسي، ديوجينيس، مج٢، ٢٠٠٧، ص٢٦٧)

ويبدو أنّ كروزبوس صاغ أقيسة منطقية حاولَ من خلالها أنْ يُبيِّن عدم كفاية أقيسة المنطق الصوري الأرسطي على الرغم من أنَّ أقيسة كروزبوس تبدو في أغلبها أقيسة عجيبة وساخرة، وتخلو من مراعاة استخدام المادة الاستدلالية المنطقية. (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٣٥) وعلى الرغم من ذلك؛ فأنَّ النزعة التوفيقية للمنطق الرواقي تبدو واضحة التأثُّر بمنطق أرسطو؛ إذ إنَّ القياس

المنطقي لدى أرسطو يبدو من ناحية الشكل قد صيغ بطريقة شرطية، بيد أنَّ الرواقيين وسَّعوا في القياس الشرطي لأسباب تتعلق بإثبات فلسفتهم الأخلاقية، وتبدو أنها صيغت على الشكل الآتي:

المعرفة الفلسفية هي الحكمة الأخلاقية التي تدمج بين الأشياء الإلهية والبشرية

وإذا كانت الفلسفة هكذا، فأنَّ الفعل الأخلاقي لابد أنْ يتم على وفق قانون عقلي منطقي

أذن: فهذه العملية إنما تتم بمقتضى قانون إلهي طبيعي.

وإذا عدنا إلى القياس الأرسطي سنجد الآتي:

كل خمر هو مسكر ← كل (ب) تحمل على كل (أ)

وإذا كان كل مسكر حرام ← وإذا كانت (ج) تحمل على كل (ب)

إذن: فأنَّ كل خمر حرام ← إذن فأنَّ (ج) تحمل على كل (أ).

وعندما حاولَ الرواقيون أنْ يؤسسوا منطقاً مغايراً لمنطق أرسطو؛ عدّوا المنطق جزءاً لا يتجزأ من الفلسفة ما دامت فلسفتهم تربط بين الأخلاق والمنطق والطبيعة، وحينما انبثقَ منطق التصورات الأرسطي من الجوهر والماهية؛ تولَّدَ المنطق الرواقي من تسلسل الحوادث؛ إذ إنَّ الرواقيين لا يؤمنون بوجود الكليات خارج مظهرها اللفظي بينما يثبت أرسطو وجود العلم من خلال الكليات.

(عبد الغني، مصطفى لبيب، ٢٠٢٢، ص٢٧– ٢٨)

ونلاحظ اختلاف المنطق الأرسطي عن المنطق الرواقي في أنَّ الأول منطق تصوري بينما الثاني منطق قضايا؛ بيد أنَّ كِلا المنطِقَين متطابقين داخل إطار كل صياغة منهما:

كل أ هو أ ← منطق أرسطي

كل لا أ هو لا أ ← منطق أرسطي

إذا أ إذن هو أ ← منطق رواقي

وإذا لا أ إذن هو لا أ ← منطق رواقي

وكذلك نلاحظ أنَّ المنطقَين يشتركان بخاصية الحفاظ على منطق معياري ثنائي القيمة؛ بمعنى أنَّ القضية إمّا أنْ تكون صادقة وإمّا أنْ تكون كاذبة:

(كل الناس هم أناس) أو (كل الناس ليس أناس)

(فإذا كان الناس أناس) فأنَّ (الناس ليس لا أناس) ← منطق أرسطي

إمّا أنْ يكون الوقت ليلاً وإمّا أنْ يكون نهاراً

فإذا كان الوقت نهاراً إذن: فأنَّ الوقت ليس ليلاً ← منطق رواقي

(فاخوري، عادل، ١٩٨١، ص٣٩)

وهذا يعني أنّنا لا يمكن أنْ نقول أنَّ (الناس هم أناس ولا أناس في الوقت نفسه) أو (أنَّ الوقت هو ليل ولا ليل في الوقت نفسه). وعلى ذلك، تكون هذه الاقيسة تنطبق تماماً على قوانين الفكر الاساسية الثلاثة التي قال بها أرسطو وهي براهين حاسمة لا تحتاج إلى الاستلال عليها؛ لأنَّنا نجد هذه الأقيسة الرواقية لا تحتاج أيضاً إلى براهين في الاستدلال عليها، فهي في حقيقتها براهين ثابتة؛ وكذلك فهي أقيسة بسيطة لا يمكن أنْ تُرَد الى أقيسة أخرى أبسط منها؛ فهي كما الاقيسة الأرسطية في القضايا المنطقية؛ فعندما قسَّمَ أرسطو القضايا إلى بسيطة ومُرَكَّبَة جعل من القضايا البسيطة تتألَّف من موضوع ومحمول ورابطة ولا يمكن ردّها إلى قضايا أبسط منها.

(اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٧، ج٢، ص١٧١)

وهناك من الأقيسة المنطقية الرواقية ما هو صادق ومنها ما هو كاذب، والقضية الكاذبة يكون سببها إمّا خطأً في صورة الاستلال وإمّا خطأ في مادة الاستدلال؛ وهذا يشبه تماماً ما قاله أرسطو عندما تكلَّمَ عن وضائف المنطق؛ إذ قالَ أنه يُعَلّمنا التمييز بين التفكير السليم والتفكير غير السليم، ويعلِّمنا اكتشاف الخطأ في القضية المنطقية والعمل على تصحيحه:

مثال على القضية الصادقة:

إذا كانت الفضيلة نافعة فالرذيلة ضارة

وكل الفضائل نافعة بالفعل

إذن: فالرذائل ضارة.

مثال على القضية الكاذبة:

إذا كان الوقت نهاراً فهناك نور

والوقت نهاراً بالفعل

إذن: فأنَّ سقراط على قيد الحياة.

(اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٧، ج٢، ص١٧٢)

وتظهر أيضاً نزعة الرواقيين التوفيقية وتأثرهم بأرسطو في مبحث المقولات؛ فعلى الرغم من نقدهم لعدد الأجناس الأُولى حين جعل أرسطو من المقولات عشرة إلاّ أنهم بقوا قريبين جداً من

التقسيم الأرسطي للمقولات بين الجوهر والأعراض، بيد أنهم اكتفوا بمقولات أربعة تبدا بالحامل (الجوهر)[*] ومن ثم خواص الجوهر أو أعراضه: (الصفة، الحال، النسبة). وكذلك، نجد الرواقيون يتكلمون في الكليات الخمسة لاسيما في (الجنس genos) على الرغم من عدم تسليمهم بالتصورات والكليات؛ إذ يُسلِّمون بما سمّاه أرسطو عن الجنس بأنه أعم الاجناس؛ ويعدونه يعبِّر عن الإحاطة بأكبر قدر من موضوعات الفكر التي يتعذَّر فصلها. ويضربون مثالاً عن كلي الجنس هو (الحيوان) بوصفه كلمة يتضمن معناها جميع الحيوانات الجزئية.

(اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٧، ج٢، ص١٦٠- ١٦٤)

والواقع أنَّ كروزيوس نفسه قد نَسَبَ جدله المنطقي إلى جدل أرسطو وأفلاطون، وكانت استخداماته في ترتيب المواد المنطقية تبدو كأنها استخدامات مجموعة المنطق الأرسطي (أورجانون). وبحسب شيشرون[**] أنَّ الرواقيين لا يخالفون (الأكاديمية والمشائية) في جوهر الأشياء بل يخالفونهم في الألفاظ فقط، ومن ثم؛ فأنَّ الجدل الرواقي لم يكن ابتكاراً جديداً إنما كان إعادة صياغة لنظريات الأكاديمية القديمة. (ciceron,1985, p. 2, 12, 43)

والواقع، أنّ الرواقيين استمدوا منطقهم أيضاً من واقع الحياة اليونانية؛ لأنهم واكبوا بعض العلوم والفنون من قبيل الطب وفن التنجيم والتي كانت تستعين في إثبات موضوعاتها باصطناع واقعات حاضرة ومعلومة من تعيين واقعات مبهمة بعد ترتيب علاقات الوقائع. وقد وافق الرواقيون على استخدام هذه العلوم وتعيين أصولها ووسَّعوا فيها على الرغم من أنَّها لم تكن تهتم بالمنطق بقدر ما كانت تهتم بالتجربة، ومن ثم، فالرواقيون حاولوا إثبات القضايا المنطقية من تلك العلوم من خلال فلسفتهم الطبيعية. والواقع، أنَّ هذا القياس الذي يستند الى كل ما هو موجود في الواقع اليوناني من علوم وأساطير وتنجيم لا يمكن الاستدلال عليه دائماً من الطبيعة؛ إذ إنَّ الرواقي أخذَ على عاتقه تفسير أدق التفاصيل الأُسطورية والشعبية تفسيراً مجازياً وردّها الى وقائع طبيعية. فضلاً عن أنَّ بعض الظاهرات من قبيل "القدر الكوني" لا يمكن ردّها الى الطبيعة والاستدلال عليها منطقياً، فهي ليست ترابط في العلل والمعلولات إنما هي العلة الوحيدة التي تربط بين العلل ومنها ينمو كل موجود جزئي ويتطور. (برهييه، اميل، ١٩٨٨، ص٦٩- ٧١)

بالإضافة إلى أنَّ هناك من المؤرخين المحدثين يرون أنَّ المنطق الرواقي خالٍ من الابتكار والتجديد، وهو ليس إلاّ المنطق الأرسطي. وعلى وفق ذلك؛ تبدو النزعة التوفيقية الرواقية هي العنوان الأقرب لتسمية المنطق الرواقي. (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٨٥- ٨٦)

ثالثاً- فلسفة الطبيعة: نزعة توفيقية بين الأيونيون، الفيثاغوريون، هيراقليطس، الكلبيون، أرسطو

ذكَرْنا في موضع سابق من هذا البحث أنّ الرواقيين يعرِّفون الفلسفة بأنها علم الأشياء الإلهية والإنسانية، وربما أرادوا بهذا التعريف تجاوز نظرة سقراط التي يقتصر فيها الفلسفة على الأمور الإنسانية وحسب، فأضافوا إلى التعريف النظر في الأشياء الإلهية بوصفها الأشياء التي تكون من صُنْع الآلهة، وتُمثِّل اعتقاد أغلب الفلاسفة القدماء. (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص١١٦- ١١٧) ومن ثم، اعتقدَ الرواقيون بأنَّ هذه الأشياء تمثِّل الطبيعة كلها، ومعرفة عللها، وتشمل الإنسان أيضاً بوصفه موجود كوني. ومن هنا، يبدو مجال الطبيعة لدى الرواقيين يشمل: علم الأجسام، علم المبادئ والعلل، علم العناصر، علم اللاهوت. (اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٧، ج٢، ص٢٠٧)

وكما انشغلَ الرواقيون بالأمور العملية في المعرفة والمنطق كذلك انشغلوا في الأمور العملية في الطبيعة؛ فلم يكن العصر الذي أخلفَ أرسطو يحتاج الى معرفة نظرية بل كان يتطلَّب تدعيمه وتقويته أخلاقياً، فالفلسفة حينها لا تحتاج إلى إبداع نظري وإبداع خلّاق بل تحتاج الى بناء ظاهري واقعي خاص، والى التحصّن داخل أسوار المدن لحماية أنفسهم والدفاع عن أمنهم من الاعتداءات، والتوجّه لتلبية حاجات المجتمع اليوناني القائمة. وعلى ذلك، فلم ينظر الرواقيون إلى الطبيعة من باب النظر في حقائق الأشياء، ولا من باب المتعة الذهنية، بل نظروا إلى نشوء الكون والعالَم وحركتهما على أنها تصورات ومعاني تدعو فيه الإنسان إلى الاعتقاد والاطمئنان بأنَّ كل ما في قوى الطبيعة يخضع للعقل. (Reichel, oswald , 1880, p. 38)

وعلى ذلك، فلم يكن الرواقيون ذا إبداع في المسائل الطبيعية؛ إذ إنَّ نزعتهم التوفيقية في الطبيعة قامت على أقوال الفلاسفة السابقين (الأيونيون، الكلبيون، هيراقليطس، فيثاغورس، أرسطو) على الرغم من أنهم حاولوا إقامة نظرية طبيعية شاملة في مجتمع غاب عنه الأمان والطمأنينة:

تتميَّز المدرسة الكلبية[*] بأنها لا تعير اهتماماً للأعراف والتقاليد اليونانية بل حتّى لا تمتثل للواقع الذي يعيش فيه؛ إذ عملت على الحد من الرغبات الدنيوية التي تنشأ في المجتمع لاعتقادها بأنَّ هذه الرغبات لا جود لها في الفطرة الانسانية، وأنَّ اكتفاء الإنسان بفطرته الذاتية الطبيعية كافية

لأنْ تبعث بداخله السعادة ما دامت هذه الفطرة تعود للإنسان وحده، وهو ما يبعث على اطمئنان النفس والاستقلال عن الغير. وإذا ما أراد الإنسان أنْ يبتعد عن الماديات والتخلص منها حتّى ينال السعادة؛ فعليه العودة الى فطرته الطبيعية بوصفها تعبيراً عن المُثُل العليا. هذا الاعتقاد كان له شديد الأثر على زينون الرواقي؛ إذ جعل منه مبدئاً أساسياً في فلسفته الأخلاقية.

(أمين، عثمان، ١٩٤٥، الصفحات: ٢٠- ٢١، ١١٤)

إنَّ ازدراء الكلبيين من التقاليد والأعراف اليونانية وعودتهم الى الطبيعية الانسانية يوضِّح لنا موقفهم من الدستور السياسي والنظام الاجتماعي؛ إذ كانوا ينظرون اليهما كالأشياء المؤذية والمزيفة، فلم يكن الانسان في فلسفتهم مواطناً منتمياً إلى مدينة أو دولة، إنما ينظرون إليه بوصفه إنساناً عالمياً يعيش في مجتمع وأمّة واحدة تسودها الانسجام الناشئ من الغرائز الطبيعية. هذه النظرة العالمية هي التي اتّسعت مع الرواقيين لتشمل الجنس البشري وتمنح أفراده لقب "المواطن العالمي". (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٢١- ٢٢) والواقع، أنَّ هذه النزعة الأخلاقية نحو مجاراة الطبيعة ونحو مجاهدة النفس لإبعاد اللذات المادية الزائلة إنما تُمثِّل من جهة؛ استمراراً وتواصلاً للنزعة التي سادت عصر الاسكندر، وتمثِّل من جهة أخرى؛ توثيقاً لتعاليم المذهب الكلبي وأثرها على الرواقيين.

(أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص٢٢)

وتعد طبيعيات هيراقليطس في مفهوم "التغير" ذات تأثير كبير على زينون؛ فحينما يقول هيراقليطس أنّ جميع الأشياء في تغيُّر وتبدُّل مستمر وليس هناك ثبات للأشياء كلها: "أنت لا تنزل النهر الواحد مَرَّتَين، فإنَّ مياهاً جديدة تجري من حولك أبداً... نحن ننزل النهر نفسه ولا ننزله، إننا نكون ولا نكون". (هيراقليطس، ١٩٨٣، الصفحات: ٧٠، ٧٥)؛ نجد زينون يذهب بهذه النزعة المادية القديمة للقول بأنّ جميع الأشياء ما هي إلاّ تعبيراً عن جوهر جسماني واحد، كما أنّه ربطَ بين فكرة هيراقليطس في النار الكونية بوصفها العنصر الأصل والأهم في الوجود وبين فكرته في الاحتراق الكوني، والتي مفادها أنّ نظام العالَم يتقوَّض في فترات دورية فيحدث احتراق متتابع ينتهي إلى حدوث عالَم جديد. وأخذَ زينون من الفيثاغوريين فكرته في "الرجعة الأبدية" والتي تعني أنَّ كل فترة يمر بها الكون تُمثِّل صورة محكمة للفترة التي سبقتها؛ فهذا العالَم يفنى وينشأ عالَم آخر شبيه للعالَم الفاني من كل الوجوه. وعلى وفق ذلك، فلم يقبل الرواقيون إلاّ في مبدأ جوهري أصلي واحد وهو النار ذات النفس الهوائية النارية التي تعطي الأشياء صورتها ومنها تنشأ الأشياء وإليها تعود؛ لأنها لا

تفنى ولا تتحل إلى عنصر آخر غيرها، ويعدونها "الإله" كما هيراقليطس. (اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٧، ج٢، الصفحات: ٢١٠، ٢٠١٤) والحقيقة، أنَّ فكرة الرجعة الأبدية سيعيد إحيائها فيما بعد الفيلسوف الألماني (نيتشه) في القرن التاسع عشر تحت عنوان "العود الأبدي"؛ إذ يقسِّم نيتشه الوجود الزماني إلى دورات متعاقبة تدور من خلاله عملية الوجود.

(بدوي، عبد الرحمن، ١٩٥٦، ص٢٤١- ٢٤٣)

ويظهر لنا تأثُّر النزعة الرواقية التوفيقية في فلسفة أرسطو عن (الصورة والهيولى) أو ما يسمّيه الرواقيون (المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل)، بيد أنهم نظروا إلى أنّ المبدأ المنفعل هو المادة التي لا صفة لها، وأنَّ المبدأ الفاعل هو العقل الذي يوجد في المادة ويحدث الأشياء ويعطيها صُوَرها، فهما مبدئان لا ينفصلان ويمثِّلان شيئاً واحداً في تكوين الموجودات.

(اللائرسي، ديوجينيس، ١٩٤٥، ص٢١١- ٢١٢)

وهذا التفسير الرواقي يعني أنَّ المبدأ المنفعل هو نفسه المبدأ الفاعل؛ إذ يعدون المنفعل مبدأ مصور وقوة فاعلة مؤثرة في الأشياء؛ فهم استبدلوا فاعلية الصورة الأرسطية المثالية بفاعلية الوجود الواقعي، في حين أنّ الصورة لدى أرسطو لا تُشَكِّل المادة من دون مبدأ يحركها من داخل. ينبغي أنْ نفهم ايجابية العقل لدى الرواقيين على أنها قوة فيزيائية وجسمانية في آن واحد؛ فلا وجود لديهم إلاّ للأجسام التي تقبل الفعل أو الانفعال، وهي وحدها التي تملك هذه القابلية؛ لأنهم ينظرون إلى المعقولات من قبيل النفس الانسانية والإله على أنها أجسام ما دامت تفعل وتؤثِّر، وكل ما يتأثر بفعله (ينفعل) هو جسم أيضاً (مادة)، وهذه المادة التي تنفعل دون أنْ تفعل ولا صفة لها تتكيف وتنقاد للفعل الإلهي الذي يفعل ولا ينفعل. وبكل الأحوال، فأنَّ هذه الدينامية الرواقية أخذَت كثيراً من آراء أرسطو لاسيما في أحد مبدئيها "فعل فاعل بدون انفعال"، في حين يبقى مبدئها الآخر "مبدأ محرك متحرك أول ومادة شيئية مؤلّفة من جسم عيني" من أغرب العقائد التي قالوا بها.

(برهييه، اميل، ١٩٨٨، ص٦٣- ٦٤)

ولمّا كانت الأجسام لدى الرواقيين هي الموجودات الحقيقية فهذا يعني لا وجود حقيقي للأشياء التي ليست اجسام من قبيل (الخلاء والمكان والزمان):

يتوافق الرواقيون مع أرسطو في عدم وجود (الخلاء)؛ إذ إنهم يعتقدون بأنَّ الاجسام تتداخل بعضها في بعض بحيث أنَّ أجساماً عدة تدخل في حيِّز واحد؛ وهذا يعني أنَّ الخلاء هو ما لا يوجد

فيه جسم، وما دام لا وجود لدى الرواقيين إلاّ للجسم فإذن لا وجود للخلاء، بيد أنهم يعتقدون بأنَّ الخلاء موجود خارج العالَم الذي ليس له جسم. أمّا المكان، فهم أخذوا على أرسطو وجود المكان الذاتي المستقل وقالوا بأنَّ المكان ليس له وجود في ذاته بل أنَّ وجوده بالنسبة للجسم وجود اعتباري. وامّا الزمان، فيعدون وجوده اعتباري أيضاً؛ إذ إنهم يتوافقون مع الفلاسفة الأوائل في أنَّ مبدأ الكون جوهر واحد؛ ويتوافقون مع أرسطو في القول بلا تناهي الزمان الماضي والزمان الآتي، بيد أنَّ الزمان الحاضر متناهي ما دامت الأشياء دائمة التغير والتحوّل؛ وعلى ذلك، فهذا العالَم فانٍ ما دام عرضة للتغير، بيد أنَّ الاحتراق المتتابع سيحدث لنا عالَم جديد ملائم لطبيعة الكون.

(اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٧، ج٢، ص٢١٢- ٢١٤)

تتوافق النزعة الرواقية مع النزعة الطبيعية الأيونية في أنَّ الطبيعة كلها شيء واحد، وهي كائن حي عاقل تكون نفسُهُ الإله وجسمه العالَم؛ وهو ما يؤكده كروسبوس؛ وهذا يعني أنَّ الرواقيين يصفون كل ما في الكون من حيوان وجماد ونبات وغيرها بصفة حيوية "هيلوزويزم Hylozoicism" ، بل حتّى الفضائل والرذائل والخيرات والانفعالات والأيام كلها أجسام حيوية تتنفس.

(اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٧، ج٢، ص٢١٥)

فالنزعة الرواقية في خصائص الطبيعيات تتوافق مع خصائص طبيعيات أرسطو في أنَّها طبيعيات ديناميكية؛ بيد أنَّ العلة الحقيقية لنشوء الأشياء عند أرسطو هي الغاية التي يحققها ذلك النشوء في الصورة عَبْرَ سير الحركة، في حين يرى الرواقيون أنَّ العلة الفاعلة التي تحدث معلولاً هي العلة الحقيقية التي تكون فيها للعلة المادية ما يلزم لإحداث المعلول؛ فإذا كان أرسطو يعتقد بأنَّ المادة تنتقل بكل الجهات؛ فأنَّ الرواقيين يرونها لا تحدث شيئاً غير نفسها، ولا تتحرك في جهات كثيرة ما دام كل جسم موجود بكل مكان في الكون، وكل الأجسام موجودة في كل جسم. من هنا أقرَّ الرواقيون بـ"مذهب البانتيزم pantheism" أو ما يسمى وحدة الوجود؛ في أنَّ العالَم كائن حي طبيعي واحد، وهو العقل الكلي "لوغوس"، واللوغوس نار أو نفس وهو الإله، وهو مادي عاقل ذات مقاصد وغايات، ومن ثم، فأنَّ الإله والطبيعة شيء واحد. هكذا قامت طبيعيات الرواقيين على فلسفة هيراقليطس، واستعانت بنظريات أرسطو والايونيين والكلبيين والفيثاغوريين؛ فأقامت هذا المذهب الذي له تأثير على أغلب مذاهب الواحدية في العالَمين الغربي والشرقي.

(أمين، عثمان، ١٩٤٥، الصفحات:١٣٦- ١٣٨، ١٥٥)

والحقيقة، أنَّ النزعة الرواقية في الإله نزعة عقلية استمدّوها من الكلبيين الذين درسوا وتأثروا بسقراط، وكذلك من الاعتقاد العام للمجتمع اليوناني؛ وعلى الرغم منذ ذلك فهم لا يعتقدون بآلهة كثيرة إنما يعتقدون بإله واحد يتجلّى بأسماء متعددة، وهذا الإله بحسب الفلاسفة الرواقيين الأوائل هو خالق الكون ومدبِّره، وحي خالد عاقل وكامل ذكي، وهو سعادة ولا يسمح بوجود الشر، ولا يُتصور على شكل معين بل هو إله لا شكل له ويمكن أنْ يتخذ جميع الأشكال؛ فهو مُتغلغل في كل شيء في الكون ومظاهره التي هي ليست إلاّ أسماء مختلفة لزيوس؛ إذ يسمونه "ديا" لأنه خلق كل شيء على يده. و"زيوس" لأنه علّة الحياة ومنتشر بكل الأحياء. و"اثينا" لأنَّ حكمه يمتد إلى الأثير. و"هيرا" لأنه يتغلغل في الهواء. و"هيفايستوس" لأنه ينتشر في النار الخلاقة. و"بوسيدون" لأنَّ سلطانه يمتد إلى البحر. ويسمّونه "ديميتر" لأنَّ سلطانه يمتد إلى الأرض.

(اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٧، ج٢، ص٢١٧- ٢١٩)

وعلى وفق ما تقدَّم، يمكن أنْ نصف تفسير الرواقيين للطبيعة بأنه تفسير يرتبط بموقفهم المعرفي الذي يجعل من العقل المطلق المادي أساس الوجود؛ فجعلوا الحقائق الوحيدة هي للجسميات بوصفها الموجود الحقيقي الذي يفعل ويستمر في الزمان؛ ومن هنا، فأنَّ الأجسام والإنسان وحتّى الإله جميعها تتكون من المادة. (أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص٢٨٤)

رابعاً- الاخلاق الرواقية: نزعة توفيقية بين سقراط والكلبيين

يعد البحث الأخلاقي في نظر الرواقيين أهم الأقسام الثلاثة للفلسفة بوصفه الغاية الرئيسة للسلوك الإنساني الواقعي، بالإضافة إلى أنَّ القسمين الآخرَين (الطبيعة والمنطق) قائمَين على الأخلاق من حيث الأحكام التي تُميِّز بين الخير والشر والحق والباطل والعدالة والظلم. ومن ثم؛ فالرواقيون يشبِّهون الأخلاق بالدستور المتين أو المتعة النهائية أو الغاية القصوى للفلسفة.

(اللائرسي، ديوجينيس، ج٢، ٢٠٠٧، ص١٤٥)

ولمّا كان البحث الأخلاقي غايته السلوك الإنساني الواقعي؛ هذا يعني أنَّ الرواقيين قامت فلسفتهم على احتياجات عملية لا على رغبة في حب الاستطلاع؛ إذ وجدَ زينون الرواقي انَّه من غير الممكن أنْ يوجد مذهب أخلاقي للإنسان يضع من خلاله قواعد للسلوك من دون أنْ يكون له فكرة عامة عن الكون الذي يعيش فيه. ومن هنا وجدَ زينون نفسه مضطراً لإيجاد حلول للمسائل الطبيعية

وما بعد الطبيعية التي كانت تشغل فكر المجتمع اليوناني، فجاء البحث في المنطق والطبيعة والسياسة والأخلاق واللاهوت والخطابة. (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص ٦٥)

ولذلك، فمن اليسير علينا كباحثين أنْ نفهم من أنَّ الفلاسفة الرواقيين ينظرون إلى أنَّ الأجزاء الثلاثة للفلسفة يسند بعضها الآخر على الرغم من تفاوتها، ولا يمكن أنْ نبحثها على شكل منفصل، بل ينبغي تدريسها بطريقة قوامها الامتزاج؛ إذ إنَّ العقل واحد لا يتغيَّر في شتّى العلوم حتّى لو تغيَّرَت مظاهره؛ ولذلك، يعتقد الرواقيون بأنه من غير الممكن أنْ لا يكون للرجل الفاضل والخير معرفة بالمنطق وبالطبيعة. (اللائرسي، ديوجينيس، ج٢، ٢٠٠٧، ص١٤٥)

وعلى وفق ذلك، فأنَّ قيام الأخلاق يعد أساس في قيام الرواقية، فقد يختلف الرواقيون في البحث المنطقي والطبيعي لكنهم لا يختلفون في البحث الاخلاقي؟، ولذلك، فأنَّ فلستهم تضع الأخلاق في المكان الأول؛ إذ يعرِّفون الفلسفة بأنها ممارسة الفضيلة، والفضيلة تلائم طبيعة البشر، فهي صناعة واحدة لا تتجزأ وهي أشرف الصناعات منزلة؛ وأنَّ الفلسفة هي منهج حياة مستقيم، وعلم يعدّنا لنحيا على الفضيلة، وصناعة نسلك بها أقوم السبل وتأخذنا إلى حيث نتمنى، وتُمَهِّد لنا طريق العيش والحضور الجميل؛ فتسحبنا من الظلام إلى النور.

(سينكا، لوكيوس أنايوس، ٢٠١٩، ص١٨٧- ١٩٠)

وهكذا، تبدو النزعة التوفيقية الرواقية في الأخلاق شديدة الأثر في الأخلاق السقراطية لاسيما في وحدة الفضيلة، وفي مقاصد سقراط من الفلسفة الاخلاقية. وكذلك، فهي تتوافق مع النزعة الكلبية للأخلاق التي تعد الغاية المرجوة للعيش على وفاق مع الطبيعة؛ وهو ما يرادف العيش على وفاق مع الفضيلة؛ لأنَّ الطبيعة هي التي ترشدنا وتوجّهنا إلى الفضيلة على وفق طبيعة الكون العقلية والسليمة التي تتغلغل في جميع الأشياء؛ إذ يقول ديوجينيس الكلبي أننا لابد أنْ نتصرف طبقاً للعقل الحكيم عند اختيار ما يتوافق مع الطبيعة في أداء جميع الواجبات الملائمة في الحياة؛ فالميول الفطرية الطبيعية هي التي تلائم طبيعة الإنسان الخاصّة، وأنَّ هذه الحياة التي تسير وفقاً للطبيعة هي الحياة وفقاً للعقل؛ ومن ثم، يكون الإنسان موافقاً للقانون الكلي الذي يحكم الكون بأسره؛ وهكذا، سيحقق الإنسان خيره وسعادته.

(اللائرسي، ديوجينيس، ج٢، ٢٠٠٧، ص١٧٨- ١٧٩)

إذن، فالأخلاق الرواقية تقوم على وفق مبدأ أساسي هو العيش حسب ما تقتضيه الطبيعة؛ وعلى الرغم من أنَّ جميع الأشياء تخضع لقوانين ضرورية طبيعية يسير الإنسان على وفقها؛ إلاّ أنَّ هذا لا يعني أنه اتّباع إنساني آلي وقسري؛ فمع ذلك، فالإنسان يشعر بسلوكه وأفعاله، وتكون أفعاله الإرادية تمتاز بأنها ذات أساس شعوري وحي. (أبو ريان، محمد علي، ١٩٧٢، ص٢٨٨)

ولذلك، يعرِّف الرواقيون الفضيلة بانها العقل السليم الذي يظل متسقاً مع نفسه دائماً، وينتج حياة متسقة مع نفسها، وأنَّ الرجل الفاضل الحكيم هو الذي تسير حياته كلّها على وفق العقل السليم فهو الذي يحيا على وفق الطبيعة، وهو المواطن العالمي الحقيقي الذي يقبل كل ما يأتي من القدر والقضاء الإلهي، فلا شيء غريب في العالَم بالنسبة للبشرية؛ فالمسافة بين الأُمور البشرية والأُمور الإلهية هي دوماً سواء حتى لو نُفِيَ الإنسان فإننا في الوطن وستتبعنا الطبيعة والفضيلة أينما نكون. وهنا يظهر تأثُّر الرواقية بـ"ديوجين الكلبي" الذي ظهر معه مصطلح "مواطن العالَم". أمّا الرجل غير الفاضل فهو الذي يكون غير متفق مع نفسه ومع الموجودات، ويعد رجل أجنبي في المدينة العظمى وخارج عن الأشياء جميعها، وقد حُجِبَت عن بصره السموات؛ لأنَّ عقله ضيق ينظر إلى الأمور الدنيوية ويبتهج بها دون الأمور الإلهية، ولا يفهم أنَّ العقل الثابت يطابق الطبيعة وهو كفيل بثبات السلوك الإنساني؛ فإذا كان للإرادة سلطان على أحكامنا فباستطاعة كل إنسان أنْ يحرّر نفسه من أوهام العقل وسيرى كل شيء يصيبه في الحياة خيراً؛ وهو تماماً كما حصل مع سقراط حين أقْبَلَ على تجرَّعَ السم بيقين وثبات غير مبالٍ.

(سينكا، لوكيوس أنايوس، ٢٠١٩، الصفحات: ١١، ٢٠، ٨٧- ٨٨، ١٠٢- ١٠٤، ٢١٢- ٢١٣)

والحقيقة، أنَّ الرواقية كانت تهدف إلى نظام أخلاقي باطني حتمي؛ إذ إنَّ كل شيء يحدث وفقاً للضرورة. وتظهر النزعة التوفيقية الرواقية في الإيمان بأنَّ حرية الإنسان في الإرادة متوافقة مع صحّة الحتمية؛ فنبعَت الأخلاق الرواقية من فكرة القدرة العقلية اللامحدودة في الإنسان على اعتبار أنَّ هذه القدرة تمثِّل محور عملي وأخلاقي توجّه الانسان الذي يمتلك قدرة الاختيار والرفض نحو الحياة الفاضلة، ومن ثم، أدّى ذلك إلى احترام الذات والآخر بطريقة لائقة؛ إذ اهتمَّ الرواقيون بمفهوم المساواة على أساس المعقول؛ فحثّوا على تعليم العبد والمرأة خلافاً لِما كان يشاع في عصر الفلسفة الكلاسيكية اليونانية. وامتدَّ هذا المفهوم الى المساواة في الحقوق السياسية والاقتصادية المتكافئة.

(سينكا، لوكيوس أنايوس، ٢٠١٩، ص ١٦- ١٧)

أخذَ الرواقيون من الكلبيين صورة الإنسان الحكيم على الرغم من أنها تبدو صورة مثالية لا واقعية؛ إذ وصفوا الحكيم بالمعصوم الذي يحسن جميع ما يفعل، وهو الشخص المتحرر من الأهواء والانفعالات؛ فهو الحاكم والقاضي والقس والخطيب والشاعر والفنان الموسيقار والنحوي والقبطان والحائك وكل ما يفيد من الصنائع والعلوم الإلهية والإنسانية. (اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٧، ص١٦٩- ١٧٠) وهذا الوصف المثالي المبالغ فيه يبدو دخيلاً على اليونانيين وأدبهم القديم؛ فلم يعهده سقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد تسرَّبَ إلى الكلبيين قبل أنْ يتأثّر به الرواقيين؛ وعلى الأرجح، يكون هذا الوصف بتأثير الشرق الاقصى بفعل فتوحات الاسكندر، ومع ذلك، فقد صيغت هذه المسحة الشرقية في صورة يونانية تبدو متماسكة. (أمين، عثمان، ١٩٤٥، ص١٦٦)

الخاتمة

أولاً- إنَّ قِوام الفلسفة الرواقية وأساسها هي أقسام ثلاثة: "الفلسفة العملية الأخلاقية"، "مطابقة السلوك الأخلاقي للعقل"، "مطابقة السلوك الأخلاقي للعقل يجري بمقتضى قوانين الطبيعة". وعلى ذلك، فتكون الغاية الرواقية هي السلوك الأخلاقي؛ إذ إنَّ "الفعل الأخلاقي يتم على وفق قانون عقلي منطقي، وهذا إنما يتم بمقتضى قانون طبيعي"؛ فلم تختلف الغاية العامة للمدرسة الفلسفية الرواقية عن باقي المدارس الفلسفية اليونانية في أنها تهدف إلى بلوغ السعادة القصوى؛ بيد أنهم اختلفوا عن المدارس اليونانية الأخرى في كيفية تحصيل هذه السعادة؛ إذ وجدوا أنَّ كل علم مهما كان لابد أنْ يدلّنا على السلوك الذي نتخذه في الحياة، وأنْ يحقِّق لنا الفائدة العملية في سد حاجيات الإنسان وإسعاده لا أنْ يكون تهديداً وخطراً عليهم، وبغير ذلك فهو قاصر عن بلوغ السعادة.

ثانياً- عملَت النزعة التوفيقية لدى الفلسفة الرواقية حالة من التوازن بين أقسام الفلسفة الثلاثة "العقل ، الطبيعة، الاخلاق"؛ فبعد أنْ كان المعقول عند أفلاطون يقع في مكان مفارق للمحسوس جعل منه الرواقيون يحوز العقل، وأنَّ ماهيته لا تكمن في المحسوس الأرسطي ولا في عالم مفارق بل تكمن في الذهن فقط.

ثالثاً- إنَّ حيازة العقل للمعقول وماهيته التي تكمن في الذهن تُظهر لنا طابعاً رواقياً يتميز بنزوع إرادي اختياري تنأى بالمُثُل والكليات الأفلاطونية بعيداً ما دامت هذه الكليات ليس لها وجود في الأعيان وخارج الأشياء، كما أنها تنأى عن المحسوس الأرسطي الذي تُعرف من خلاله الكليات

ما دامت ليست موجودة في الأشياء، انما هي مجردات ذهنية لا يقابها شيء في العالم العيني والواقعي.

رابعاً- حاولت الفلسفة الرواقية أنْ تسير على خطى أرسطو في أنها تقوم بجمع الفلسفة كلها في مذهب فلسفي واحد، فظهرت فلسفتها استجابة لحاجات عملية أخلاقية قبل أنْ تبحث في المعرفة النظرية؛ إذ إنها حاولَت بناء مذهب متجانس ومتناسق قوامه المنطق والطبيعيات والأخلاق يتوافق مع الواقع الاجتماعي والسياسي اليوناني بتلك الفترة؛ هذا الواقع الذي أنهكته الحروب ولم تستطع الفلسفة الكلاسيكية النظرية وما قبلها بث الشعور بالطمأنينة والسعادة بداخله.

خامساً- حاولَ الرواقيون أنْ يوفّقوا بين الفلسفة النظرية والفلسفة العملية؛ إذ نظروا إليهما على أنهما أمران لا ينفصلان؛ فتعمل الفلسفة النظرية على معرفة الإنسان بمنزلته ومكانه من الكون، وتعمل الفلسفة العملية على إعداد الإنسان إعداداً متكاملاً لبلوغ الفضيلة.

سادساً- استخدمَ الرواقيون المنطق الجدلي للدفاع عن المدرسة الرواقية أمام هجمات الخصوم؛ فكانوا مؤمنين تماماً بالحق اليقيني والتصديقي في فلسفتهم؛ ويظهر ذلك اليقين في مراتب المعرفة التي أقرّوها ودافعوا عنها ما دامت تذعن إليها النفس وتصدّقها، ومع ذلك، فقد كان لمنطق أرسطو تأثيراً واضحاً عليهم لاسيما على كروسبوس، كما أنهم أخذوا كثيراً من جدل بارمنيدس وزينون الايلي وأفلاطون.

سابعاً- قامت الطبيعيات الرواقية على فلسفة هيراقليطس في التغيّر والنار الكونية، وأكملته بموقف أرسطو في الطبيعة، وعززته بطبيعيات الأيونيين والفيثاغوريين والكلبيين؛ فلم يكونوا ذا إبداع وابتكار فيها؛ فكانت نزعتهم الطبيعية توافقية واضحة، إذ آمنوا بالأجسام فقط، وعدّوا جميع الأشياء حتّى العقلية منها جسمية مادية ما دامت تفعل وتؤثّر؛ وتأثّروا بفكرة الهيولى والصورة الأرسطية؛ أي التمييز بين الفاعل والمنفعل، ووصفوا الإله بالنار المهندسة والعاقلة التي تتغلغل في جميع أجزاء الكون .

ثامناً- تبدو تعاليم الرواقيين في الأخلاق تعاليم دينية أكثر مما هي فلسفية؛ فعلى الرغم من تأثّرهم الأخلاقي بسقراط والكلبيين إلاّ أنهم بالغوا كثيراً فيها لاسيما في صورة الرجل الحكيم وأعطوه صفات الأنبياء والعصمة والعلم بكل الأشياء، وهذا ما يحمل على الإنسان ما لا يحتمل بوصفه طاقة إنسانية محدودة.

تاسعاً- قامت النزعة التوفيقية الرواقية على شكلين من النظام؛ الأول، منهجي، والثاني، كلي تام العضوية؛ ويبدو للباحث بأنَّ هذا النظام استمدّه الرواقيون من نظام الحركة في طبيعيات أرسطو؛ فيعبِّر الأول عن التقدّم والتطور والتدرج نحو الاكتمال، ويعبِّر الثاني عن الكمال والتمام.

الهوامش

(*) يعد مؤسِّسي الفلسفة الرواقية وأكثر اتباعهم من عناصر غير يونانية؛ فزينون مؤسس الرواقية من أصل (فينيقي)، وكريزيبوس ثاني مؤسسيها من (صقلية)، ولم تكن مدنهم التي نشأوا فيها ذات تراث فلسفي، ومن ثم، فإنهم لا يمتلكون شعور المواطنين اليونانيين الأصليين للمدن اليونانية ذات التراث الفلسفي القديم. ومن هنا، يمكن أنْ نفهم عدم مبالاتهم لسياسة استقلال المدن اليونانية التي دافع عنها أفلاطون وأرسطو، وهو ما يفسِّر لنا تأييد الرواقيين لحكام الممالك الكبرى آنذاك؛ إذ كان الحكام يرون في تعاليم الرواقيين قوة معنوية وتأييد وتأثير في رعاياهم، فقرَّبوهم واعتنقوا مذهبهم. (مطر، أميرة حلمي، ١٩٩٨، ص٣٦٩)

(*) زينون Zenon القبرصي أو الكتيومي، وكان الأثينيون يسمونه بـ(الفينيقي) لأنه من أصل سوري (الساحل الفينيقي). ولد سنة ٣٣٦ ق. م في مدينة (كتيوم) بجزيرة قبرص على الشاطئ المقابل لـ(فينيقيا)، وتوفي سنة ٢٦٤ ق. م في (اثينا) اليونانية. ويعد شيخ الفلاسفة الرواقيين القدماء. أمضى عشرون عاماً في الدراسة والتأمل؛ إذ بدأت بعد أنْ قدِمَ إلى اثينا مع أبيه في رحلة تجارية، وعندها التقى عام ٣١٤ مع (اقراطس الكلبي) وتتلمذ على يديه، فقرر العزوف عن التجارة والاهتمام بالفلسفة. ومن ثم، اتبع (استلفون الميغاري)، وبعدها (بوليمونيس الافلاطوني)، ومن ثم، عرض مذهبه الفلسفي وجمع من حوله التلاميذ شيئاً فشيئاً حتى ولدت مدرسته الرواقية. يتصف زينون باستقلال الفكر وعدم الاهتمام بالآراء الموروثة. (طرابيشي، جورج، ٢٠٠٦، ٣٤٧).

(*) كروزيبوس: وهو فيلسوف رواقي، ولد سنة ٢٨٢ ق. م في قبرص، وامتازَ بقوة الجدل والاجتهاد في إدارة المدرسة الرواقية، والنشاط في التأليف. وهو تلميذ كليانثس، وآخر ممثلي الرواقية القديمة وأكبرهم إنتاجاً؛ إذ حاول أنْ يعيد ازدهار المدرسة الرواقية بعد أنْ فقدت بريقها في عهد كليانتس. وكانت أهم مؤلفاته: تساؤلات الفيلسوف، التعريفات الجدلية، فن الديالكتيك، الأحكام الشرطية الاحتمالية، فن الأقيسة والضروب، الاستدلالات، رسالة في النفس، رسالة في الآلهة، رسالة في القضاء والقدر، رسالة في الاهواء، رسالة في العناية، رسالة في الفراق بين الفضائل، رسالة في الجمهورية. توفي سنة ٢٠٦ ق. م. (اللائرسي، ديوجينيس، ج٢، ٢٠٠٧، ص٢٦٣- ٢٨٤)

(*) كليانثس: هو فيلسوف رواقي خَلَف زينون الرواقي في زعامة المدرسة الرواقية. ولد سنة ٣٣١ ق.م، في مدينة (أسوس Assos). وتتفق أغلب الروايات بأنه امتاز بصفات النشاط العالي والإرادة والثبات في تحصيل العلم.

تتلمذ على يد زينون الرواقي الذي أعجُبَ به وبفضائله فعهدَ اليه خلافته في ادارة المدرسة، وبقي في هذه الادارة من سنة ٢٦٤ – ٢٣٢ ق. م. حاول كليانثس أنْ يربط أجزاء المذهب بعضها ببعض وترتيبها وتنسيقها في وحدة متماسكة، بيد أنَّ نفوذ الرواقية أخذَ يضعف في عهده؛ إذ اشتدت على المذهب الرواقي هجمات الأبيقوريين وأنصار الاكاديمية الجديدة، ولم يكن لدى كليانثس من المهارة في الجدل تمكنه من الرد على الخصوم. الف كليانثس حوالي خمسون كتاباً كان أبرزها شروح على طبيعيات زينون وهيراقليطس، ومصنفات عدة في المنطق والاخلاق. ومن مؤلفاته: رسالة في المعرفة، رسالة في الجدل، رسالة في المنطق، رسالة في الزمان، رسالة في الرد على (ارستارخوس)، رسالة في الآلهة، رسالة في الواجب، رسالة عن الجمال، رسالة في الحرية، رسالة في الفضائل، رسالة في القوانين، رسالة في السلوك، رسالة في الغاية. توفي سنة ٢٣٢ ق. م. (اللائرسي، ديوجينيس، ج٢، ٢٠٠٧، ص٢٤٥– ٢٥٢)

(*) يقصد الرواقيين بمقولة الحامل "الجوهر" هي المادة المنفعلة الحاملة للصفات المختلفة. والواقع، أنَّ الرواقيين بادئ الأمر عدّوا الجوهر جسماً يشمل جميع المقولات الأخرى، بيد أنهم لم يقنعوا بهذا الوصف؛ لأنهم وجدوا أنَّ الجسم لا يكفي لأنْ يكون أعم الأجناس ما دامت هناك أشياء موجودة في الذهن ولكنها لا موجودات واقعية ولا أجسام، ولابد أنْ يكون الجنس الأعم شيء خال من التعين بحيث يشمل الوجود والعدم. وعلينا أنْ نلاحظ أنَّ الحامل بوصفه مادة منفعلة لدى الرواقيين فهو شيء يحمل جميع صفات العقل. (برهييه، اميل، ١٩٨٨، ص١٣٠– ١٣٣)

(**) شيشرون cicero كاتب وخطيب وفيلسوف روماني. ولد سنة ١٠٦ ق. م في اربينوم وتوفي سنة ٤٣ ق. م. درس الفلسفة والبيان على يد فيلون اللاريسي وميلون الرودسي. من أبرز مؤلفاته: محاورة الأكاديميات، كاتولوس ولوكولوس، الحدود القصوى للخير والشر، طبيعة الآلهة، في العرافة، التوسكولوميات، في الشيخوخة، في الصداقة، في الواجبات. (طرابيشي، جورج، ٢٠٠٦، ص٤٠٩– ٤١٢)

(*) يعد ديوجينيس الكلبي Diogenes (٤١٣ ق. م– ٣٢٧ ق. م) مؤسِّس المدرسة الكلبية. ولد في (سينوب) بآسيا الصغرى، ودرس في اثينا عند (انستانس). ويُمثِّل الكلب شعار هذه الجماعة. كان ديوجينيس جريء الفكر، مستقل الرأي، لاذع الحكم؛ إذ أنكر تعدد الآلهة –التي يقول بها اليونانيون– وعدّها من اختراع الإنسان. وكان مزدرياً للثروات والمراتب الاجتماعية، وطالباً لحياة طبيعية ومتقشفة. كان يمشي حافي القدمين لا يضع على جسده سوى معطف. (طرابيشي، جورج، ٢٠٠٦، ص٣٠٩). وكان يقيم في برميل، ولم يهاب أصحاب السلطان،

حتّى قال الاسكندر للناس بحقه: "لو لَم أكن أنا الاسكندر لوددت أنْ أكون ديوجينيس". (اللائرسي، ديوجينيس، ٢٠٠٦، ص١٣٩).

المصادر

- **المصادر العربية**

١- ابن منظور (ب. ت)، لسان العرب، كتاب جامع.

٢- أبو ريان، محمد علي (١٩٧٢)، تاريخ الفكر الفلسفي، ج٢، أرسطو والدراس المتأخرة، ط٣، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية.

٣- أفلاطون (٢٠٠٢)، محاورة بارمنيدس، ترجمة: حبيب الشاروني، ط١، مجلس الثقافة الأعلى.

٤- أمين، عثمان (١٩٤٥)، الفلسفة الرواقية، القاهرة، ب. ط، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

٥- بدوي، عبد الرحمن (١٩٥٦)، نيتشه، القاهرة، ط٣، مكتبة النهضة.

٦- بدوي، عبد الرحمن (١٩٧٠)، خريف الفكر اليوناني، ط٤، القاهرة، شركة الطباعة الفنية المتحدة، مكتبة النهضة العربية.

٧- برهييه، اميل (١٩٨٧)، تاريخ الفلسفة اليونانية، ج١، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، ط٢، دار الطليعة.

٨- برهييه، اميل (١٩٨٨)، تاريخ الفلسفة.. الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج٢، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر.

٩- جوليا، ديديه (١٩٩٢)، قاموس الفلسفة، ترجمة: فرنسو ايوب، وآخرون، ط١، بيروت- مكتبة انطوان، دار لاروس- باريس.

١٠- سعيد، جلال الدين (١٩٩٩)، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعي، شركة أوربيس للطباعة، المملكة المتحدة.

١١- صليبا، جميل (١٩٦٦)، المعجم الفلسفي، ج١، ط١، قم، ذوي القربى للنشر والتوزيع.

١٢- طرابيشي، جورج (٢٠٠٦)، معجم الفلاسفة، بيروت، ط٣، دار الطليعة للطباعة والنشر.

١٣- عبد الغني، مصطفى لبيب (٢٠٢٢)، فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، القاهرة، ط١، مؤسسة بتانة الثقافية للنشر والتوزيع.

١٤- عمر، أحمد مختار (٢٠٠٨)، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، القاهرة، ط١، عالَم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.

١٥- فاخوري، عادل (١٩٨١)، منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، بيروت، ط٢، دار الطليعة.

١٦- لالاند، أندريه (٢٠٠١)، موسوعة لالاند الفلسفية، ج١، ترجمة: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، بيروت، ط٢، منشورات عويدات.

١٧- اللائرسي، ديوجينيس (٢٠٠٦)، مختصر مشاهير قدماء الفلاسفة، ترجمة: عبد الله حسين، تقديم: مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

١٨- اللائرسي، ديوجينيس (٢٠٠٧)، حياة مشاهير الفلاسفة، مج٢، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: محمد حمدي ابراهيم، إشراف: جابر عصفور، القاهرة، ط١، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية.

١٩- لوكيوس أنايوس سينكا (٢٠١٩)، محاورات السعادة والشقاء، ترجمة: حمادة أحمد علي، القاهرة، ط١، آفاق للنشر والتوزيع.

٢٠- مطر، أميرة حلمي (١٩٩٨)، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، ط. ج، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع.

٢١- المعجم الوسيط (٢٠٠٤)، مجمع اللغة العربية المصرية، الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، إشراف: شعبان عبد العاطي عطية، وآخرون، ط٤، مصر، مكتبة الشروق الدولية.

٢٢- النشار، مصطفى (١٩٨٨)، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، القاهرة، ط١، دار قباء.

٢٣- نصار، حسين محمد، وآخرون (٢٠٠٩)، الموسوعة العربية الميسرة، بيروت، ط٣، شركة أبناء شريف أنصاري للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٤- هيراقليطس (١٩٨٣)، جدل الحب والحرب، ترجمة وتقديم وتعليق: مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، ط٢، دار التنوير للطباعة والنشر.

- **المصادر الانكليزية**

1- Aristotle Cleanthes (1935), Proclus, Hymns of a Philosopher, new translation with preface, introduction, prefaces and notes by Mario Monnier.

2- Ciceron (1985), Academics, transater into English: james s. reid, London.

3- Ciceron (2014), de officiiis, translator into English: walter millwr, no edition.

4- Meaney, Paul (2018) Natural Law and Cicero's Political Philosophy, The Liberalism Project, Cato Institute, Washington.

5- Reichel, oswald (1880), stoics, epicureans and sceptics, translated from the german: dt e. zeller, a new and reised edition, London. Longmans, green, and co.

List of sources:

1- Berhier, Emile (1988), History of Philosophy. Hellenistic and Roman Philosophy, C2, translated by: George Tarabishi, Beirut, T2, Dar Al-Tali'ah for Printing and Publishing.

2- Badawi, Abdel Rahman (1970), The Autumn of Greek Thought, 4th edition, Cairo, United Technical Printing Company, Arab Renaissance Library.

3- Waseet Dictionary (2004), Egyptian Arabic Language Academy, General Department of Dictionaries and Revitalization of Heritage, supervised by: Shaaban Abdel Ati Attia, and others, 4th edition, Egypt, Al-Shorouk International Library, Egypt.

4- Omar, Ahmed Mokhtar (2008), and others, Dictionary of the Contemporary Arabic Language, Cairo, 1st edition, World of Books for Printing, Publishing and Distribution.

Ibn Manzoor (B. T.), San al-Arab, a comprehensive book. 5-

6- Nassar, Hussein Mohammed, and others (2009), The Arabic. Encyclopedia, Beirut, 3rd edition, Sharif Ansari Sons Company for Printing, Publishing and Distribution.

7- Julia, Didier (1992), Dictionary of Philosophy, translated by: Franco Ayoub, and others, 1st edition, Beirut - Antoine's Library, Larousse – Paris.

8- Saliba, Jamil (1966), Philosophical Dictionary, c1, 1st edition, Qom, Al-Qurba for publishing and distribution.

9- Lalande, André (2001), Lalande's Philosophical Encyclopedia, C1, translated by: Khalil Ahmed Khalil, supervision: Ahmed Oweidat, Beirut, T2, Manshurat Oweidat.

10- Abu Rayyan, Muhammad Ali (1972), History of Philosophical Thought, C2, Aristotle and Late Antiquity, 3rd edition, Alexandria, University Knowledge House.

11- Tarabishi, George (2006), Ma'jam al-Falasfah, Beirut, T3, Dar al-Tali'ah for Printing and Publishing.

12- Amin, Othman (1945), Stoic philosophy, Cairo, B. I, Authorship, Translation and Publishing Committee Press.

13- Matar, Amira Helmy (1998), Greek philosophy, its history and issues, Cairo, ed. C, Quba House for Printing, Publishing and Distribution.

14- Heraclitus (1983), Dialectic of Love and War, translated, introduced and commented: Mujahid Abdel Moneim Mujahid, Beirut, T2, Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing.

15- Al-Layrasi, Diogenes (2006), A Compendium of Famous Ancient Philosophers, translated by: Abdullah Hussein, Introduction: Mostafa Labib Abdel Ghany, Cairo, 1st edition, Supreme Council of Culture, General Authority for Amiri Press Affairs.

16-Badawi, Abdel Rahman (1956), Nietzsche, Cairo, 3rd edition, Renaissance Library.

17- Meaney, Paul (2018) Natural Law and Cicero's Political Philosophy, The Liberalism Project, Cato Institute, Washington.

18- Berheye, Emile (1987), History of Greek Philosophy, Volume 1, translated by: George Tarabishi, Beirut, T2, Dar al-Tali'ah.

19- Plato (2002), The Conversation of Parmenides, translated by: Habib al-Sharouni, 1st edition, Higher Council of Culture.

20- Ciceron (1985), Academics, translated into English: james s. reid, London.

21- Aristotle Cleanthes (1935), Proclus, Hymns of a Philosopher, new translation with preface, introduction, prefaces and notes by Mario Monnier.

22- Ciceron (2014), de officiiis, translator into English: walter millwr, no edition.

23- Al-Layrasi, Diogenes (2007), Life of Famous Philosophers, vol. 2, trans: Imam Abdel Fattah Imam, Reviewed by: Mohamed Hamdy Ibrahim, supervised by: Jaber Asfour, Cairo, 1st edition, National Center for Translation, General Authority for Emiri Press Affairs.

24- Fakhoury, Adel (1981), Logic of the Arabs from the point of view of modern logic, Beirut, T2, Dar Al-Tali'ah.

25- Abdel Ghany, Mustafa Labib (2022), Philosophy of Nature among the Stoics, Cairo, 1st edition, Batana Cultural Foundation for Publishing and Distribution.

26- Al-Nashar, Mustafa (1988), Introduction to reading the philosophical thought of the Greeks, Cairo, 1st edition, Dar Quba.

27- Lucius Annaeus Seneca (2019), Conversations of Happiness and Misery, translated by: Hamada Ahmed Ali, Cairo, 1st edition, Afaq for Publishing and Distribution.

28- Reichel, oswald (1880), stoics, epicureans and sceptics, translated from the german: dt e. Zeller, a new and reised edition, London. Longmans, green, and co.

29- Said, Jalaluddin (1999), Philosophy of the Stoic, University Publishing Center, Orbis Printing Company, United Kingdom.