مفهوم الفلسفة في كتابات الرواقيّين: نظرة جديدة

مغربي زين العابدين: أستاذ محاضر أ
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جـــامعة وهـــران 2

الملخص

يعالج هذا المقال قيمة الفلسفة من خلال أعمال الرواقيّين المتأخرين في العهد الروماني، من أمثال: سينكا (Sénèque) وإبكتيتوس (Epictète)، حيث كشفت مختلف تصوراتهم لمفهوم الفلسفة عن تلك العلاقة المتميّزة بين الأحكام المنطقية وصحّة وسلامة الرُّوح، فهم يعتقدون أنَّ جلّ اضطراباتنا النفسية مردّها إلى أحكامنا الخاطئة وسوء إداركنا للأشياء. هذا التصوّر الفلسفي الجديد لم يلق قبولاً لدى الفلاسفة، ولكن، في المقابل، تمَّ تثمينه من لدن مفكرين معاصرين من مختلف التخصصات.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة، الحكمة، صحة الروح، الحكم، الفضيلة.

Abstract

This article examines the value of philosophy through the definitions of Roman Stoics –such as Seneca and Epictetus–. We notice that their definitions presented a special connection between logical judgement and the health of the soul, because they believed that our psychological disorders related to misjudgment or misperception. Regrettably, This new conception of philosophy are rejected by many calssical philosophers, but, on the other hand, some contemporary thinkers in differents fields appreciated this vision.

Key-words : Philosophy, wisdom, health of soul, judgement, virtue.

مقدمة

سَادَ العصر "الهللينستي" مناخاً فكريًّا مختلفاً لَما ألفه الدارسون لدى أفلاطون وأرسطو، حيث كانت فلسفتهما موصولة بالميتافيزيقا، عِلماً أنَّ الميتافيزيقا عند "أرسطو" على غرار "أفلاطون"، مثَّلت العلم الحقيقي أو الفلسفة الأولى التي تَدرسُ المبادئ الأوليَّة المُعوَّل عليها في المعرفة وفي جميع أصنافِها، وفي مقابل هذه الفترة، فقد شهدت المدارس المتأخرة اهتماماً متزايداً بالجانب الأخلاقي وبقيَمِهِ العمليَّة. فالعملُ والسلوكُ عوَّضَا البحث في الوجود والطبيعة، فأضحتِ الفلسفةُ في هذه المدارس مجموعة قواعد عمليَّة بموجبها يصلُ الإنسان إلى السَّعادة، أي أنَّ البحث الفلسفي لدى الهللينستيّين -وبالخصوص الرواقيّين محل الدراسة- صار متمركزاً حول سعادة الفرد Le bonheur de l'individu، الأمر الذي صَرَفَ هؤلاء الفلاسفة عن انشغالات المدينة La cité، إذ لم يكنْ ضمن انشغالاتهم الفلسفيَّة، العمل بالحياة السِّياسيَّة مَادَامتِ الفضيلةُ وحدها هي القوة المحركة للأفراد.

أمام هذا التقابل الموضوعاتي بين ما شهدته الفلسفة الأفلاطونية والأرسطية، وبين ما ذهبت إليه الفلسفة الرواقية، نتساءل عن القيمة العملية لما حملته معاني فلسفة أصحاب الرِّواق، وكيف استطاعت تلك المعاني تشكيل صورة فلسفية جديدة لم تستسغها أقلام بعض الفلاسفة والمؤرخين الغربيِّين، فانهالوا عليها بالنقد والتجريح إلى درجة أن وَصفُوا فترة ظهور هذه الفلسفة بـ "الانحطاط".

في إطار هذا الاستشكال، نقترح ثلاثة عناصر، يعرض العنصر الأول عرضاً مختصراً لمختلف المواقف الفلسفيّة التي هاجمت الفلسفة الرواقية ووصفتها بالسَّلبية والتَّراخي، في حين يعمل العنصر الثاني والثالث على تقديم معاني الفلسفة كما تصوّرها الرِّواقيون أنفسهم، وفي الوقت ذاته، تكون تلك المعاني المستنبطة بمثابة موقف نقدي لِمَا تمَّ عرضه في العنصر الأول.

1. سلبية الفلسفة الرواقية: عرض موقف

التوجّهُ الفلسفيُّ العام الذي دأبَ عليه الرواقيون الهللينستيون جعل بعض مؤرخِي الفلسفة منه عاملاً أساسيًّا في تراجع الفكر الفلسفي، ومن هؤلاء، نذكر: المؤرخ الألماني "إدوارد تسلر Eduard Zeller" (1814-1908) في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانيَّة"[1]، كما نجد "شارل ورنر Charles Werner" الذي رأى بأنَّ النسقَ الفلسفي الأرسطي مَثَّلَ ذروةَ الفلسفة في اليُونان، فكان أنمُوذجًا للبحثِ الفلسفيِّ الخالصِ،

أمّا المدارس المُتأخرة –حسب ظنّهِ– فلم تستطعْ أن تُحافظَ على الإيقاع الفلسفي الأرسطي نفسه، فتراجعت الفلسفةُ حِينَها، ونزلت من الأعالي أينَ كانت مُتموضعةً[2]. وفي السِّياق ذاته، حَذَا الابستيمولوجي الانجليزي "وولتر ستيس Walter Terence Stace" (1886-1967) حذوَ من سبقه من المفكرين الغربيِّين في نعتِ فلسفة "المابعد-أرسطيَّة" بـ: «أقل فترات الفكر اليوناني الثلاث تثقيفاً وبناء»[3]. لذا، لم يُجهدْ نفسهُ في شرح فلسفة المدارس المتأخرة بالطريقة التي اتَّبعَها وهو يَعرضُ فلسفة "ما قبل سقراط Présocratiques " وفلسفتَي "أفلاطون" و"أرسطو"، لأنَّ تلك الفترة حسب ما يراها "وولترستيس" بدتْ عليها أعراض الانهيار، فجعلت الفكر اليوناني يتراجع ويشِيخ[4].

وما زالت السَّاحة الفكريَّة المُؤرِّخة للفكر الإغريقي تَعجُّ بِمنْ يُنادِي بانفراد اليونان بالفلسفة حتَّى وجدت هذه النظريَّة من يُجَارِيهَا في الجهة الشَّرقيَّة. فعلى سبيل الذكر، يرَى "عبد الرحمن بدوي" في كتابه "ربيع الفكر اليوناني": أنَّ الفلسفة بدأت مع اليونان في مطلع القرن السَّادس قبل الميلاد ولم تتأثر قط بالأفكار الشَّرقيَّة المزعُومة[5]. وفي كتابٍ آخر عنْونَهُ بـ: "خريف الفكر اليوناني"، يرى: بأنَّ التيارات الفكريَّة المُتأخرة والمُتمثلة في: الأبيقوريَّة، والرِّواقيَّة، والشَّكيَّة، لم تَهتمْ اهتماماً صحيحاً بالمسائل الطبيعيَّة ونظريَّة المعرفة، بل إنَّها خرجَت من النظر الفلسفيِّ إلى العملِ المُتَّسِمِ بطابعٍ خاص، وما الاتِّجاه العملي عندهُم، سِوَى هُرُوباً –في نظر "بدوي"– من الواقع تحقِيقاً للطمأنِينة السَّلبيَّة[6]. فَـ "الهُرُوب" و"السَّلبية"، هُمَا اللذان ميَّزا الفلسفة الرِّواقيَّة؛ فأمَّا "الهروب" نجدُ تفسيرَه عند "إدوارد تسلر" لَمَّا قال: «بدُون شكٍ؛ الإنسان -في نظر الرِّواقيَّة- ينفصلُ عن العالم الخارجي لِيجدَ في طاقَةِ حياتِهِ الداخليةِ مَعقلاً من تأثيرات الخارج»[7]، فيأتي هرُوبه حسب مَا يُفهم من مقولته نحوَ الوراء، صوبَ الذات مُحتمياً بقوَّتها، مُتحصِّناً بها من عدوان العالم الخارجي، فَـ "المعقل الداخلي La citadelle intérieure" يُوفِّر لصاحبه حصانةً من شرُور الخارج، وأمناً واطمئناناً في الداخل. وأمَّا "السَّلبيَّة"، فيشرحها "برتراند رسل Bertrand Russell" حِينَ يعقِدُ موازنةً بين التراث الأثيني بفلسفاته السَّابقة له، من جهةٍ، والفلسفات الهللينستيَّة اللاحقة به، من جهةٍ أخرى، فيقول: «كانت الفلسفة في نظر المفكرين القدامى مغامرة تحتاج إلى يقظة الرائد وشجاعته. وصحيح أن الفلسفات اللاحقة بدورها يمكن أن يقال عنها

أنها اقتضت من ممارسيها شجاعة، غير إن هذه أصبحت شجاعة الاستسلام والتحمل بصبر، بدلا من ذلك الإقدام الجريء الذي يتميز به المستكشف، فقد أصبح الناس، في ذلك العصر الذي تهاون فيه أركان المجتمع القديم، يلتمسون الأمان، وإذا لم يتيسر لهم الحصول عليه بسهولة، جعلوا من الصعود للمصاعب التي لا يمكن تجنبها فضيلة»[8]، وكأنّ النّص يُشيرُ إلى "أخلاق إيجابيّة" امتازت بها فلسفة "سقراط" خاصة، وهو يُقبلُ على تجرع كأس السمّ بحزمٍ وإصرارٍ، فلم تكن شجاعتهُ وبسالتهُ مجرد فضيلة من الفضائل، بل الفضيلة كلّها. وفي المقابل، هناك "الأخلاق السّلبيّة" التي اتّصفت بها الرّواقيّة -كما هو وارد في لا منطوق النّص-، ونعتها بذات الوَصفِ، راجع إلى استسلام الرّواقي وفشله في مجابهة المصاعب، ففلسفتهُ ضرب من سلبيّة التّراخي وعدم القدرة على مجابهة محنِ الحياة. هذا التّحيُّز البَادِي من النّصِ إلى الفلسفات التّأمليّة الأثينيّة على حساب الفلسفات الهللينستيّة السّلبيّة -كما تُنْعَت-، يَكشِفُ عنهُ عنوان الكتابين لِـ "عبد الرحمن بدوي"؛ فتوصيف الفكر اليوناني بِـ "الرّبيع Le printemps" يكادُ يُعطينَا انطباعاً بأنّ فترة "أفلاطون" و"أرسطو" أينعت فيها الأفكار والنظريات فوصلت الفلسفة إلى ذروتها حتّى أضحت كوكبًا دُرّيًّا أضَاءَ الفكر الإنساني في سائر طلائعهِ. بيدَ أنّ، بعد كلّ نضارة ربيعٍ وإشراقاته وحشة وصفرة؛ فقد شهدت المرحلة الهللينستيّة ركُوداً وسكونًا انطفأت فيها شعلة الفكر اليوناني وتراجعت مدارسهُ المُتأخرة لِمَا أصابَهَا من عِجَافٍ وعُقمٍ بعدمَا تحوّلت الفلسفة – حسب ما يُفهم من قوله– من النّظر والتّأمل إلى العمل والانكفاء على الذات، هذا ما يُبرّرُ في اعتقادنا توصيف كتابه الثاني بِـ "الخريف L'automne".

أمّا في كتاب "قصة الفلسفة" لِـ "أحمد أمين" و"نجيب محمود" فلم يختلِف الحكمُ عن ما ذهبَا إليه؛ ففلسفة الحقبة الهللينستيّة، كما يصرحان: كانت أبحاثُها كلّها أخلاقيّة عمليّة أولَت فِيها اهتماماً كبيراً بِفكرةِ "الخلاص"[9]، فانقطعَ البحثُ في العَالَم وشؤُونِهِ وقضاياه، ولم نعدْ نَرَى الاشتغالَ بالحقيقةِ للحقيقةِ، ولا الاعتكافَ على البحث العلمي الخالِص[10] ولا الاتّصافَ برُوحه العلميّة. عَطفاً على هذه المقدمات، فقد أفضَتِ النتيجةُ التي آلت إليها الفلسفةُ الهللينستيّة -حسب ظنّهما– إلى «عدم الابتكار إلا قليلا ولم يكن ممن جاء بعد أرسطو إلا إحياء لبعض النظريات القديمة وتوسيعها والدوران حولها، ولكن لا جديد»[11].

2. مفهوم الفلسفة لدى أصحاب الرواق

في مقابل هذه الأحكام السلبيّة التي عجّت بها مؤلفات الفلاسفة، ستكون لنا وقفة تأملية لنص رواقيٍّ نقله إلينا الأستاذ "جون قوغينا Jean-Baptiste Gourinat" عن "سينكا Sénèque" وهو يتحدثُ عن معاني الفلسفة لدَى الرواقيّين، قوله: «يقولُ البعضُ، [إنَّ الفلسفةَ] هي ممارسةُ الفضيلة، ويقول آخرُون، إنّها ممارسة تصحيح الرُّوح، في حين ذهبت طائفةٌ أخرى إلى القول بأنّها البحث عن استقامة العقل»[12]. وكأنَّ معاني الفلسفة، مرَّت بثلاثةِ أطوارٍ مِثلمَا مرَّت بها المدرسة؛ فالقول الأوَّل يعودُ إلى الرِّواقيّين القدامَى، فهم يختزلون الفلسفة في فضيلة "الاعتدال"، وقد تجسدت تلك الفضيلة في سلوكات "زينون الكتيومي Zénon de Citium"، فكان نموذجاً لتلامذته وللأثينيّين على حدٍّ سواء. أمَّا الرُّواقية الوسطى، كما يقول "عبد الرحمن بدوي": فقد عدَّلت قليلاً مِن مسار القول الفلسفي في أنْ جعلتهُ يَنصُّ على قوانين أخلاقيَّة ليتَّفقَ أكثر مع ثقافة الرُّومان، باعتبار المرحلة المُتحدّث عنها شكَّلت حلقة وصلٍ بين اليُونان والرُّومان، وأمَّا الرِّواقية الرُّومانية فقد عزَّزت هذا الوصل بينَ الثَّقافتين، فوجد الرُّومانُ ضالتهم في رسائل "سِينكَا" وخَلفهِ، فالفلسفة حِينها، صارت أكثر عملية لانسجامها مع الطابع العام لِـ "رُومَا"[13].

ولتوضيح معاني القول وتجلياته على الفلسفة الرِّواقيَّة في بعدها العملي، نحلِّل المحمولات الثلاثة التي أُردِفت على المتحدث عنهُ، ونعني به موضوع "الفلسفة"، بحيث:

1.2 -اتَّصفَتِ الفلسفةُ في متنِ القول بأنّها ممارسة الفضيلة، لا مِن جهةِ قبُولِها نظريًّا والاكتفاء بها فطريًّا[14]، بل من جهةِ مُمارستِها عمليًّا. إذ أنَّ الفلسفة حسبَ وصف "سينكا": ليست مجرد فنٍّ خُصِّصَ لإبهار النَّاسِ أو وُجِّهت للعرض، كمَا أنَّ وجودَها لا يُختزل في الكلمات، وإنّما هي شديدة الارتباط بالوقائع والأشياء[15]. فضلاً عن هذا التَّوصيف -يُضيفُ "سينكا"-، الفلسفةُ ليست ترفاً نبدِّدُ فيه الوقت لنزيل من الفراغ مَللهُ، بل إنّها تُشكلُ الروحَ وتُكسبها جمالاً، وترتِّبُ الحياةَ، وتُنظِّمُ الأفعالَ، وتُوضِّحُ ما ينبغي فعله وما ينبغي اجتنابه[16].

لم يكن "سينكا" هو الوحيد من الرواقيّين الذين ربطوا الفلسفة بالفضيلة، فنجد في تاريخ أعلام الرواقيّين أنَّ "زينون الكتيومي" كان الأوَّل منْ صرَّح في كتابه "عن طبيعة الإنسان Sur la nature de l'homme" بأنّ الغاية من الفلسفة هي العيش في

انسجام مع الطبيعة، هو ما يعني العيش وفقَ الفضيلة أيضاً، لأنَّ الطبيعة تأخذ بأيدينَا نَحوَ تلك الفضيلة، وبالمثلِ، ذهبَ "كليِيَانط Cléanthe" في كتابه "عن اللذة Sur le plaisir"، واتَّبعهُ "بوزيدونيوس Posidonius" و"هكاتون الروديسي Hécaton de Rhodes" في كتابهما "عن الغايات Sur les fins"[17]. فالرِّواقيون يُوافِقُون بَينَ الطبيعةِ والفضيلةِ؛ في كونِ ممارسة الفضيلة بعد فهمِنَا لنواميس الطبيعة يقُودنا إلى الانسجام مع الطبيعة والفضيلة معًا، وهذا التَّلاؤمُ المُزدوجُ يُوصِلنَا إلى السَّعادةِ. وهو المعنَى نفسهُ الذي أرادهُ "سينكا"، حِينَ قال: «في الواقع، الطبيعة هي الدليلُ الذي ينبغِي اتِّباعهُ»[18].

إنَّ تصوُّر أصحاب الرِّواق للفلسفة هو "تصوُّر أخلاقي Conception morale" – وعلى ما يبدُو، فالتَّصوُّر في اعتقادِنا– مُستنبَط من مبدأ: "الكَون التَّضمنِي L'universel implicite"[19]، لأنَّهم يَرونَ العقلَ الإنساني في أفكارهِ وأفعالهِ تابِعاً ومُنقاداً للعقل الإلهي الذي هو العقلُ الكليُّ الكونيُّ، فضلاً، أنَّ "صحَّةَ استدلالاته La validité de ses raisonnements" مُستلهمة من الانسجام البديع للكون. وفي هذا السِّياق، صرَّحَ "كريسيب Chrysippe": «إنَّ طبائعَنَا ما هي إلاَّ أجزاء من رحَابِ الكون، لهذا تصبحُ الغاية، هي: العيش بمقتضى الطبيعة»[20]، ما يُعزِّز "مبدأ التَّضمن" -بَينَ العقل الكوني والمُسمَّى "اللوغوس Logos" والعقل الإنساني- مَبدءاً طبيعيًّا من حيث المصدر، وأخلاقيًّا من حيث العمل، ومنطقيًّا من جهة طبيعة النَّسق والاتِّساق بينهما، كما يُفيدُ "مبدأ التَّضمن" تحقيق "مبدأ الشَّرط" بين الغاية في العيش وفقَ الطبيعةِ، من جهةٍ، والتَّوافق المزدوج بينَ الإنسان وطبيعته؛ والإنسان والطبيعة الكونيَّة، من جهةٍ أخرى، وِفقَ مَا صرَّح به "ديوجين اللايرسي Diogène Laërce" حينَ قال: الغاية هي العيش بمقتضى الطبيعة، بمعنى تحقيق الوفاق مع الطبيعة الإنسانية وكذا، الوفاق مع طبيعة الكونيَّة[21].

وبناءً على ما جاء في القول، نحوِّل مضمونه إلى البنيَّة الشرطيَّة التاليَّة، فنقول:

- "إذا وافقَ سلوك الإنسان طبيعته والطبيعة الكونيَّة فإنَّه على وفاقٍ مع الطبيعة" يتبيَّن، أنَّ للمشروطِ شرطين تربطهما أداة "وصل Conjonction"؛ فلا تكون غاية "الوفاق مع الطبيعة" مُحقَّقةً، إلاَّ باستيفاء الشَّرطين معاً:

أ. شرط توافق سلوك الإنسان مع طبيعته؛

ب. وشرط توافق سلوك الإنسان مع الطبيعة الكونيَّة.

فإذا صدقَ الشرط الأوّل وصدقَ معهُ في الوقت ذاتهِ الشرط الثاني لزمَ عنهما صدق النتيجة، فيكون القول الشرطي صحيحاً.

وهنَا، تظهرُ نقطة التقاء أصحاب الرِّواق الأوائل والأواخر في كونِهم جميعاً يَرونَ الطبيعةَ مُرشداً صحِيحاً للعقلِ وهو في طريقه لتأسيسِ الأخلاق. بمعنى أدق، يجعلون للأخلاق مَحضناً طبيعيًّا مُطوَّقًا بالعقل، وهو المبدأ الأساسي الذي قامت عليه الفلسفة الرِّواقيَّة.

يتَّضح مِمَّا سبق، المعنى الأوّل الذي صاغهُ "سينـكا"، وهو يتحدثُ عن الفلسفة باعتبارها "ممارسة الفضيلة" من خلال الامتثال لقوانين اللوغوس وللبناء الشرطي المنطقي في إحداث الانسجام بين الإنسان والطبيعة.

أمَّا المعنَيَان المُتبقيان، وهما:

- "ممارسة تصحيح الرُّوح S'exercer la correction de l'esprit"؛
- "البحث عن استقامة العقل La recherche de la droite raison".

فيُضيفان إلى المعنَى الأوّل إشارةً واضحةً لتهذيبِ الحياةِ الجوانيَّة تهذيباً منطقيًّا، من جهةِ:

2.2 تصحيح الرُّوح واستشفائها والحفاظ على صحَّتها مِمَّا عَلِقَ بها من انفعالات وشهوات كدَّرت صفوَهَا فأبطأت مفعولَها في تحقيق الهدُوءِ والاستقرارِ. لأنَّ عبارة "تصحيح الرُّوح" مُرتبطة كما قال "شيشرون" بقاعدةٍ أساسيَّة، تُقرِّرُ بأنَّ: «النَّاس عندما يكونون أيقاظا تستبد بنفوسهم مطالب الحياة اليومية، فتبتعد النفوس بهذا عن الاتصال بالآلهة، لأنها تكون مقيدة بحاجات البدن ومطالبه»[22]. لذا، فمفهوم "تصحيح الرِّوح" لدى الرِّواقيَّة -في تصوُّرنَا- يَرمِي إلى معنيَيْن:

- الأوّل، يُفيدُ أنَّ الرُّوحَ كائنٌ حيٌّ يعتريهِ ما يعتري الأبدان من أسقامٍ وأمراضٍ وأعراضٍ؛ فتَهِنُ الرُّوحُ وتَضعفُ، فَتُحجَبُ عنهَا السَّعادة؛

- أمَّا الآخر، فهو مُلازم للأوّل، إذ يفيدُ أنَّ الرُّوحَ متَى اعتلَّت طلبت مَنْ يُداوِيهَا على غرار طلب الأبدان إلى دفع الأسقام. والمعنيان يؤكِّدان على "المُماثلة بينَ "طبِّ الأبدان وطبِّ الأرواح L'analogie entre la médecine du corps et celle de l'âme"؛ فمثلمَا للبدن حالة اعتدال وحالة اعتلال، فكذلك للرُّوح حالة اعتدال تصحُّ فيها فتقوى على تأدية وظائفها، وحالة اعتلال تسقمُ فيها فتعدلُ لِمَا طرأ عليها من فساد.

وإذا كان علاج البدن بالحمية والدواء، فعلاج الرُّوح لدى الرِّواقية في نظر الباحثة "نتالي سارتو Nathalie Sarthou-Lajus"، يتأتى بـ "الممارسة اليومية La

pratique quotidienne"، من خلال: التّأمل[23]، وامتحان الضمير، والكتابة المُركزة على الذات[24]، والمُسمّاة عند "ميشال فوكو" "تقنيات الذات Les techniques de soi"، وعند "بيير هادو Pierre Hadot" تدعى "التدريبات الرّوحانية Les exercices spirituels"[25]. والغاية من هذا كلّه، استعادة حالة الصحّة التي فقدتها الرُّوح. وبهذا المعنى المقارب للحقل الطبيّ-العلاجي؛ ظهر مَا يُعرف باسم "الفلسفة الطبيّة Philosophia medicans"، والتي تهدف إلى التّأكيد أنّ الرُّوح اللا أخلاقية L'âme immorale هي روح مريضة تستدعي التّشخيص ثمّ التّطبيب للارتقاء بها إلى الأداء الصّحي. وهذا، ما عبّر عنهُ "سينكا" حِينَ قَابَلَ بينَ "الحكِيم Le Sage" و"الطبيب Le Médecin"، حين قال: «الحكيمُ تجاهَ جميع النّاسِ هو في نفس ترتيب الطّبيب تجاهَ مُرضاه»[26]، ما يُبيّن، أنّ الرُّوحَ تسقمُ وتعتلُ فتحتاج إلى "معالجٍ Soigneur" كحاجة الأبدان إلى "طبيب Médecin". وهذا ما عبّر عنهُ "David Lucas" لمّا قالَ «الفيلسوفُ هو الطّبيب، والذي ليس بفيلسوفٍ هو المريض»[27].

فثمّة تقابُلاً منطقيًّا بَينَ:

- "الفيلسوف Le Philosophe" و"الطبيب Le Médecin"، من جهةِ قدرة كلّ واحدٍ منهما على تشخيص المرض ثمّ معالجته؛
- و"غير الفيلسوف Le Non philosophe" و"الإنسان المريض L'homme malade" باعتبار أنّ كلّ واحدٍ منهما يقعُ عليه فعل "التّداوي أو العلاج Le Soin"، لِمَا يحملانه من أعراض روحيّة وبدنيّة.

الاستنتاجان السّابقان لمفهوم "تصحيح الرُّوح" وما حملاه من دلالات، يُؤسّسان -في اعتقادنَا- لفكرة "طبّ الأرواح Médecine des âmes" في الفلسفة الرّواقيّة، باعتباره طبًّا قَريناً وعَديلاً لطبّ الأجسام.

ولكن، متَى تعتلُ الأرواح وتسقم؟ يقودنا التّساؤل إلى إظهار علاقة الرّوح بالعقل، أي مدى ارتباط تصحيح الرُّوح باستقامة أحكام العقل واستبصاراته. وهو المعنى الثالث لمفهوم الفلسفة، بحيث:

3.2 بيّنت الفلسفة القديمة –لاسيما الفلسفة الرّواقيّة من خلال مُصنفات أصحابها- أنّ غوائل العقل الأخلاقي هي مشاكل صحيّة[28]. وكأنّ علامات الصحّة لا تُقترن دَوماً

بسلامة الجسد، بل أيضاً، بخُلوِ الرُّوح من الأمراض والاضطرابات الصحيَّة، وهذا يتوقَّفُ على مدَى نجاعة العقل في إدراكه للأشياء وسلامة تصوُّراته واستقامة أحكامه، باعتباره مُؤهلاً طبيعيًّا للتمييز بين الخير والشّر. والعلَّة في ذلك تُستنتجُ من قول "ابكتيتوس"، حِينَ رأى: أنَّ "ملكةَ العقل Faculté de la raison" هي الوحيدة القادرة على معرفة نفسها، لأنَّها الوحيدة التي تعرفُ مَنْ هي، ومَا هي قدرتها، ومَا مَصدر مكانها الجَليل، فضلاً عن أنَّها تَدركُ باقي المَلكات، لهذا، صارتِ هي القادرة على استحسان الأفعال أو استهجانها[29]. وعلى الرغم من المعنى الأخلاقي الذي حملته المَلكة، إلاَّ أنَّه يمكنُ أيضاً حملهَا لمعنًى منطقي، بحيث إدراك العقل لحقيقة الشيء يُستتبع بالتَّصديق عليه إثباتاً أو نفيًا، فيظهر الفعل إمَّا مُستحسناً لموافقته لقوانين الطبيعة أو مُستهجناً لمخالفته لتلك القوانين.

ولتوضيح القضية أكثر، نحيل أنفسنا إلى نصوص الرواقيّين لنكتشف أنَّ الاضطرابات الانفعاليَّة وما تحدثه فِينا من عدم اتِّزان وفقدان الانسجام مع الذات تعودُ في أصلها إلى تصوُّراتنا الخاطئة وأحكامنا السَّلبيَّة للأشياء الخارجة عن إرادتنا والتي نبَّهنا إليها "ابكتِيتُوس"، وأكد عليها لاحقاً "شيشرون Cicéron"، عندما استحسن لفظ "الاختلال العقلي La déraison" الذي وظَّفه الرِّواقيون، ويرادُ منهُ "حجب نور العقل عن الرُّوح"[30]، فإذا قدِّر للعقل أن يعِيشَ جانباً، حَلَّ بالرُّوح ما يصيب البدن من أمراض فتحيدُ عن طريق السَّعادة. لذا، كان من اللازم أن نُجابِهَ الأفكار اللا منطقيَّة بأخرى منطقيَّة في مبناهَا ومسعاها.

ومِن بَينِ ما نسترشدُ به في السِّياق "إصلاح منطق التفكير"، يقول "ابكتِيتُوس": «إذا أردتَ أن تُحرِزَ تقدماً، فـادفعْ عنكَ مثل هذه الاستدلالات [كأنْ تقول]:

أ. "إذا ضيَّعتُ ثروتِي فلن أجدَ مَا أقتاتُ بِهِ"؛

ب. "إذا لمْ أعاقبْ عبدِي [والمرادُ به العبد ضدَّ الحرّ] فسأجعلُ منهُ شخصاً لا يُطاق [= رذيلاً في سلوكِه ومعشَرِه]"»[31].

وفساد الاستدلال في نظر "ابكتِيتُوس"، سببهُ اعتقاد الشَّخص أنَّ:

الحفاظَ على الثروة هو الخير وضياعَها هو الشَّر، وأنَّ العبدَ يكون خيِّراً لأنَّ سيِّدَهُ يُريدُ ذلك. ففي الحالتين، لن ينجُوَ من الاضطراب، لأنَّه سيرغبُ دَوماً في ما يراه خيراً، ويضيقُ لعجزه بلوغ ذلك، وفي المقابل، سيخشى دَوماً أن يصيبَهُ ما يراه مكروهاً[32]، لأنَّه يرى المكروهَ دَوماً شرًّا.

من خلال مَا قِيل، نفهمُ أنَّ مكمنَ السَّعادةِ لدَى الرِّواقيِّين كَامِنٌ، في: عدم اشتغالِ المرءِ بالأمورِ الخارجةِ عن إرادته، وامتناعهِ في الوقتِ ذاتهِ، عن إصدار الأحكام السَّلبيَّة عليها، لاعتقادهِ بأنَّ العالَمَ خاضعٌ لقانونٍ عقليٍّ كليٍّ يُديرُ حركتهُ ويبسطُ عنايته عليه[33].

هاتان القاعدتان المُتلازمتَان يوضِّحُهمَا القول الشَّرطي التالي:

- إذا كان العقلُ الإلهيُّ مَبْثُوثاً في أنحاءِ العالَمِ كلِّه، ما يجعل الكون بما احتوى يَسِيرُ وِفْقَ العناية الإلهيَّة ومشيئتها[34] فإنَّ الحياةَ السَّعيدة التي يَصْبُو إليها الرِّواقيُون كامنة في مدَى موافقتهم لنظام الطبيعة[35].

إذن، الرِّواقيُّون يعتبرون "مَلَكة العقل" المودعة في الإنسان أقرب الحقائق الخَلقية إلى الحقائق الإلهية، إذ أنَّها قبسٌ من النور الإلهي الذي يعمُّ الكون ويحكمه. ومن هنا، جاءَ عُلوّ مكانتها وسموّ شرفها.

ولتعزيز مقولة: "العقلُ مَلَكة للحُكم La raison comme faculté de juger"، يرى "جون ستوبي Jean Stobée": أنَّ السلوك الموافق للطبيعة هو ذلك الفِعل المُؤَسَّس على العقل والمُبرَّر بأحكامه[36]. وليس فقط التَّأسيس العقلي لفعل الأخلاقي، بل كذا، نموُ الأخلاق وتطوّرها مرهون بنموِّ مدارك العقول، وفي المقابل، جهل الإنسان وفتوره عن معرفة طبيعته وطبيعة العالم مآله الانزياح عن السلوك الأخلاقي الذي هو سلوك موافق لِـ "اللوغوس".

بهذا التَّأسيس، يَستمدُّ السلوك الإنساني مشروعيتَهُ من حاكِم العقل باعتباره الملكة المُؤهلة للتَّشريع، لأنَّ الاتِّساق الموجود في بِنيةِ العقل ما هو إلاَّ انعكاساً للانتظام والاتِّساق الموجود في الكون، وهذا التناغم مُعبَّر عنها بمصطلح "الانسجام الكوني Harmonie universelle"[37]. ولمَّا كان الأمر كذلك، فالرِّواقي يبحثُ عن توافُقه الداخلي ويُمكن الاصطلاح عليه بـ "الانسجام الباطني L'harmonie de l'intériorité" من خلال الامتثال لقوانين الكون والانسجام معها، لاسيما أنَّ الإنسان في نظر الرِّواقيِّين هو مِن طبيعة عاقلة تحومُ حولها مجموعة من دوافع وأهواء هي "قوى لا عقلانية بالطبيعة Forces irrationnelles par nature"، فيظهر الصراع بينَ "المعقول واللامعقول"، من خلال تدافعُ السلوك الموافق للطبيعة المُمتَثِل للأوامر العقل بحركة الانفعالات المُضادة للعقل. فتعملُ الطبيعةُ العاقلة على دفعها وصرفها عن الرُّوح بتحرير العقل منها، إمَّا بإماتتِهَا أو الانصراف عنها أو تعطيلها، لأنَّ الاستسلامَ لَهَا ولمثِيلاتِها يعنِي الوقوع في الشَّقاء ومَا ستفرضه علينا من آلامٍ وأحزانٍ تجعلُ العقلَ في النهاية يَحِيدُ

عن نواميس الطبيعة وعن تحقيق السّعادة، التي هي كما قالَ "سينـكا": مُبتغى النّاس أجمعين في هذه الحياة[38].

نخلصُ إلى القول، إنّ المعنى الثالث للفلسفة يُفيدُ أنّ:

"عقلنَـة الفعـل كليًّـا شرط تصحيـح الرُّوح".

La correction de l'esprit est complètement conditionnée par la rationalisation de l'acte

الظاهر، أنّ معاني الحدود الثلاثة التي حمّلَهَا قول "سينـكا"، وهي:

أ. "ممارسة الفضيلة"؛

ب. "ممارسة تصحيح الرُّوح"؛

ج. " البحث عن استقامة العقل".

تُعرِّفُنَا بطبيعة الفلسفة لدَى الرِّواقيِّين وتُبرز أهم سماتها؛ فعلى الرغم من اختلاف المسمَّيات، إلاَّ أنّ في المحصِّلة، تشتركُ كلّها في معنى واحد، كَون الفلسفة الرِّواقيَّة ليست فلسفة الماهيات، ولكن هي فلسفة الحَركة، فلسفة الحياة والمُركب[39] والفِعل، والكلمات التي تدلُّ على حَالِ الموضُوع في القضيَّة.

بعبارة أخرى، إنّها فلسفة تدعُو إلى العملِ والمُمارسةِ وعدم الانقطاع عن الحياة. غير أنّ خاصيةَ "المُمارسة أو التّدريب Exercer/Exercice" ذات الطبيعة التّصحيحيَّة والتّقويميَّة التي امتازت بها المدرسة مُتّجهة نحوَ الدّاخل أو الباطن، مَكمَن الشُّرور والآلام. فهي إذاً، دعوة إلى "الزُّهد L'ascétisme" و"التّقشُّف L'austérité" لمغالبة النفس وكبح جماحِهَا والسُّموِ بها إلى منازل العالم الإلهي، وهي مرتبة لا تليق إلاَّ بالحكماء. وتعزيزاً لاتّسام الفلسفة بالزُّهد، يقول "جون قوغينا": في الواقع، الفلسفة هي التّزهد، والذي عن طريقِهِ صارتِ الرُّوحُ حَكِيمةً[40].

وهذا ما يجعلنا نتساءل: كيف للحكمةِ أن تسمُوَ برُوح صاحبها إلى العالم الإلهي، فتجعل من الفرد إنساناً فاضِلاً تَوّاقاً للسّعادة التي تمثّل المسألة الأولى في الأخلاق الرِّواقيَّة؟ ويقود هذا الانشغال إلى البحث عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة والحكمة.

3. علاقة الفلسفة بالفضيلة منوطة بالحكمة

لم تَبقَ الفلسفةُ كما كانت في عهد "أفلاطون" و"أرسطو" مُهتمَّة بالمعرفة لذَاتِ المعرفة، مُتطلعة إلى موضوعات الطبيعة ومُستغرقة في الميتافيزيقا، بل انتهجت مع

المدارس الهللينستيّة –منها الرّواقيّة– مساراً فردانيًّا عمليًّا نفعيًّا، ركّزت فيه على مدارك السلوك الفاضل للفرد من خلال معالجتها لإشكاليّة الخير والشّر؛ من جهةٍ، ما يجلبُ لنا الرّاحة والطمأنينة فيشعِرنا بالسّعادة. ومن جهةٍ، ما يجلبُ لنا الضّيق والانقباض فيشعِرنا بالتّعاسة. فأضحتِ الفلسفةُ الرّواقيّة تدرسُ «الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهية [=طمأنينة] النفس»[41]، فزادت الدراسةُ من شدّةِ الصّلةِ بينَ الفلسفة والفضيلة، باعتبار الفضيلة «هيئة انسجاميّة Disposition harmonieuse»[42] تستدعيها الرُّوح مع العقل في سائر أطوار الحياة. وهذا التّوافق أو التّناغم بينهما عماده الحكمة، إذ أنّ الحكيم «هو من يعرف تماماً قوانين الوجود، ويلائم شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية. أما الجاهل، فهو الذي لا يستطيع أن يدرك هذه القوانين الطبيعية، فيضطرب، متعارضاً في حساسيته مع ما تقتضيه القوانين العقلية، وبالتالي –أو بمعنى آخر– مع القوانين الطبيعة»[43].

هناك ارتباطٌ وثيقٌ بين الفلسفة وإنشاد الحكمة، حيث يرى "F, Ogereau ": أنّ الحكيمَ في تصوُّرِ الرّواقيّين، هو كالنموذج الفريد من نوعِه، لا يتوقف أي إنسان عن مقارنةِ نفسهِ به؛ فإذا أرادَ مثلاً، أن يقرّرَ ماذا عليه أن يفعلَ في كلّ موقفٍ، يكفيهِ أنْ يسألَ ماذا كان سيفعلُ الحكيمُ في مثلِ هذا الموضع[44]، بهذا المعنى، كُلّ نقصٍ في الحكمة سيورّثُ زيغاً في طريق تحصيل الفضيلة، ومن ثمّ فقدان السّعادة.

إذن، "الإنسان الفاضل Homme vertueux" هو "الإنسان الحكيم Homme sage"، الذي سيكون "إنساناً سعيداً Homme heureux" أو "إنساناً كاملاً Homme parfait" في الفلسفة الرّواقيّة، لِمَا تفعلهُ الحكمة بصاحبها، إذ تجعلهُ مُتلاحماً بالعقل الإلهي.

غير أنّ أصحاب الرّواق اختلفوا في إمكانية التّحصيل الفعلي للحكمة؛ فالرّواقيون الأثينيُّون لم يكنْ من بينهم نموذجاً للرّجل "الحكيم" لتقديمه، لأنّهم لم يعتبرُوا -أصلاً- أنفسهم حكماء[45]، ولا أطلقوا على معرفتهم اسم "حكمة"، وإنّما سعوا واجتهدوا لبلوغها. هذا المفهوم يقترب من المعنى التّقليدي الذي ساقهُ إلينا "فيثاغورس Pythagore" حين اعتبر الحكمة ملكاً للآلهة، وما الفلسفة إلاّ محبة الحكمة وليست الحكمة بعينها، وأكد "أفلاطون" المعنى ذاته لمّا قال: لا أحد من الآلهة يتفلسف، ولا يرغب حتّى أن يصيرَ حكيماً، طالما أنّ الحكمة من سمات الطبيعة الإلهيّة. لكن في المقابل، نجدُ بعض الرّواقيّين الرُّومانيّين رفضُوا الفصلَ بين الفلسفة والحكمة، فقد كتبَ "سينكا" يقول: إذا أخذنا بعين الاعتبار، أنّ الفلسفة

هي ممارسة الفضيلة، فهذا يُقودنا –حسب تصوُّرنَا– إلى "التّتابع الشّرطي المُتكافِئ" الحاصل بينَهما، فهو يرى، أنّه لا يوجد فلسفة بدون فضيلة، ولا فضيلة بدون فلسفة[46]. فهناك إذاً، في تصوُّر "سينكا" مَنْ يُجسد تعاليم الرِّواقيّة بطريقة نموذجية يُحتذَى بمثالِهِ، وقد اقترحَ "سينكا" نمُوذجاً للحكيم تجسَّمَ في شخص "كاتون الأوتيكي Caton d'Utique"[47]، بيدَ أنّنا لا نعلم -يقول "جون قوغينا"- مَنْ مِنَ الرِّواقيّين يُؤيد هذا الطرح، و-يُضِيفُ- المعنَى واضح بمَا فيه الكفاية، بحيث[48]: إذا كانت الفلسفة هي ممارسة الفضيلة، فهي تفرض علينا أن نكون فضلاء، ولكن إذا كنّا نسلّمُ بأنّ الحكيم وحده هو الفاضل حقاً، لأنّه هو وحده الذي يملكُ كلّ الفضائل، فإنّ النتيجة اللازمة، تُقرُّ بأنّ الفيلسوفَ هو الحكيم. لكن، بأيّ معنى يكون الفيلسوف حكيماً؟

بدايةً، لا نرَى أنّ الحكمةَ تُختزل في حسن التّدبير اليومي لشؤون الإنسان، بل معناها يعلُو عن المقصد العملي المُبتذل، وهذا مَا لوحظَ في ما يحملهُ لفظ "الرِّواقي" من دلالةٍ أخلاقيّةٍ، تَصبُّ كلّها في ثلاثة أمور إذا تيسَّر لشخصٍ مَا امتلاكها كان هو الحكيم الرّواقي، وهذه الأمور هي:

- التّحرّر من الأهواء؛
- عدم الخضوع للأفراح والأحزان؛
- الاستسلام لقانون القضاء[49].

غير أنّ لفظ "الاستسلام" قد يُثير التباسات في المعنَى المُراد منه، فيجعل الفلسفة الرِّواقيّة تُفهمُ على أنّها فلسفة تدعُو إلى الهروب من الواقع والتّخلف عن تأدية الواجبات، بل معنى "الاستسلام" المُستهدف لدى أصحاب الرِّواق هو "موقف وجودي Attitude existentielle"[50]، وهو موقفٌ من الحياةِ ينزعُ إليه الفيلسوف لتأكيدِ كينونتهِ الوجوديّةِ واستردادِ السّلام النفسي المُنفلت مِن واقعٍ عَمَّهُ الأرقُ والقهرُ، ومن حياةٍ ضاقت بالصّعاب والمكاره، ولا يكون له ذلك، إلاّ باهتدائه إلى قانونٍ كلّيٍّ عامٍ يُديرُ الكونَ كلّه، ساعيًّا في ذلك إلى فهم تلك القوانين. علماً أنّ عملية الفهم متفاوتة من إنسان لآخر بحسب الجهد المبذول، لذا، فإنّ مقام "الأباثيا" لا يكون لكلّ النّاس.

وفي لحظةِ البحث عن الاستقرار، ينعطِفُ نحوَ الدّاخل لمحادثة الذّات والتّأمُّل في أحوالها وتسجيل خواطرها فيهيّئ لها فضاء يعجُّ بالتّفاعل والتّحاور، تُعكسُ نتائجهُ على شكل قواعد ومبادئ عامة تَجعلُ الشّخصَ يعرفُ ذاتهَ فيُستقيم عقله ويستوي سلوكه ويتواصل مع سائر الأشياء والكائنات. ومن بينِ هذه القواعد، ما استفتحَ بهِ

"ابكتيتوس" رسالتهُ الموسومة "Manuel"، حيث قال: «هناك مَا يتوقفُ علينا، وهناك مَا لا يتوقفُ علينا»[51]، ثمَّ تحدَّثَ عن الأمور التي تكون تحت سيطرتنا وجمعَهَا في عبارة: «كل مَا هو مِن صُنعنَا الخاص»[52]، وفي المقابل، عدَّ الأمورَ التي تخرجُ عن إرادتنا فجمعَهَا هي الأخرى في عبارة: «كلّ الأشياء التي ليست من صُنعِنَا الخاص»[53].

يبدُو، أنَّ القاعدة الأخلاقيَّة التي سنَّها "ابكتيتوس" تفرِّق بينَ ما يدخل في دائرتنا فيقعُ تحتَ إدارتنَا، وما يخرج عنها ويدخل في الوقت ذات في النظام العام الذي نحن جزء منه. وهي رؤيَّة في اعتقادنا تستندُ إلى "تصوُّرٍ كونيٍّ Une conception cosmique" دعامتها "العناية الإلهيَّة La providence divine" التي تحرك العالم في مجموعه، إذ أنَّ الطبيعة في التصوُّر الرِّواقي، يصفها "شيشرون" بأنَّها «تسلسل العلل والأسباب تسلسلاً يستلزم أن يكون كل حادث نتيجة لعلة، وكل علة مرتبطة بعلة أخرى، وهكذا إلى غير النهاية»[54]، إنَّها ضرورة عاقلة يحكمها "قانون اللوغوس"، وأمام هذه العناية التي يستوجبها القانون، لا يَبخَع الإنسان نفسهُ لِمَا يحدث في الطبيعة لأنَّ سائر الموجودات قُدِّرَ لها قضاء مُعيَّن، والقضاءُ لا يتعارض مع سعي الإنسان نحوَ العلم بمسالك الفضيلة والرذيلة ثمَّ العمل على تحليَةِ سلوكه بالأولى وتخليَتِه من الأخرى.

من المسلَّمةِ التي انطلقنا منها، نَصلُ إلى دلالة الحكمة عند الرواقيِّين، فهي حكمةٌ نظريَّةٌ أواصرها مشدودة بالقوانين الكونيَّة العامة الثَّابتة الرَّاسخة التي تجعل الحكيم الرِّواقي يُوغِلُ في الواقع وينفذُ في أعماقه مُسترشدًا بما تمليه عليه قوانين طبيعته العاقلة التي لا تنفك عن قوانين الطبيعة الكونيَّة. والجمع بين معرفة كوامن الحياة الإنسانيَّة والإحاطة بنظام العالم وحركةِ موجوداته يُحِيلنا إلى تعريف الحكمة لدى الرِّواقيِّين، فهي «العلم بالأشياء الإلهيَّة والإنسانيَّة»[55]، في حين تُحدُّ الفلسفة بأنَّها «ممارسة الفن المُلائم، ولا يوجد سوى فناً مُلائمًا، [أو] فنًّا أعظمًا، وهو [فنُ] الفضيلة. والفضائل الأكثر شمولاً ثلاثة: فضيلة الطبيعة، فضيلة الأخلاق، وفضيلة المنطق؛ ولأجل ذلك، تنقسم الفلسفة أيضاً إلى ثلاثة أجزاء»[56].

نَخلصُ إلى القول، بأنَّ التَّفرقة بين الفلسفة والحكمة هي تفرقة مفاهيميَّة لا تتجاوز حدّ التَّعريف، بينما التَّوافقُ الحاصل بينهما يكون على مستوى ممارسة الفضيلة باعتبارها المعرفة المستغرقة فيهما مَعاً. بحيث إذا كانت الحكمة تستوجبُ المعرفة الكليَّة للأمور الإلهيَّة والإنسانيَّة، فإنَّ الفلسفة هي ممارسة تلك المعرفة (أي الحكمة) من خلال ممارسة الفضيلة، وهذا ما عبَّر عنه "روبار ميلر Robert

Muller"، حين قال: «الفلسفةُ هي التي تجعلُ الحكمةَ فعليَّةً»[57]، ويشرحُ "جون قوغينا" القولَ، بأنَّ الفلسفة ليست هي الحكمة، ولكنها فقط وَعدٌ بالحكمة؛ إنَّها –أي الحكمة– حالة الرُّوح التي عرفَت الثَّبات، بينما الفلسفة هي الممارسة أو التَّزهد المُتجدِّد عبرَ الوسائل التي بذلَها الفيلسوف لبلوغ حالة الفضيلة تلك[58].

بمعنى، إذا صارَ الفيلسوفُ حكيماً، فهو قد بلغَ ثبات الطمأنية في النفس، أي حقَّق السَّعادة التي كان ينشدها، لكن الاقتناص الكلي والمطلق للسعادة صعب لِمَا تعترضه من العوائق. وعليه، الفيلسوف في هذا الوضعيَّة المستعصيَّة يسعى جاهداً لتحقيق السَّعادة ويصارع لأجل ذلك.

لَوْ جمعنا المعانِي الثلاثة للفلسفة الرِّواقيَّة في المبادئ التالية

أ. السيُّر وفق قوانين الطبيعة والالتزام بِسُنَنِهَا؛

ب. سلامة الحكم من خلال الاستعمال السَّليم للعقل؛

ج. تطبيب الرُّوح ممَّا يُفسد صحَّتها وسلامتها.

وجدناها تُختزل في مَا وصلنا إلى تسميتهِ بِـ: "عقلنةِ الحدث Rationaliser l'événement"، باعتبار الحدث وضعية استشكالية تستوجب حِينَ مصادفته تمثُّلاً فكريًّا يَخلقُ ردَّ فعلٍ فوريٍّ يكونُ مصحُوباً بِـ "حُكمٍ Jugement" يُعربُ الحكيمُ عن استحسانهِ بموجبِ انجذابهِ له، أو عن استهجانهِ بنفورهِ منهُ. مَا يُفيدُ، أنَّ تعاملنا مع الحدث اليومي يكون بينَ طرفَي: التَّصور والتَّصديق، فالأوّلُ يفرض حضور الحدث على مستوى الذهن لحصول معنىً عنه، أمَّا الآخر، فيستتبعه بالحكم على ما تمَّ تصوّره. وعليه، فتعاملنا مع الأحداث ما هو إلاَّ مجموعة أحكام نصدرها إزاء الأشياء، لذا، "مفهوم الحكم La notion du jugement" يمثلُ دعامةً أساسيةً في الفكر الفلسفي الرِّواقي. ومفهوم "الحدث" الذي توصلنا إليه، والذي شكلته المعاني الثلاثة للقول الفلسفي الرِّواقي: "الممارسة Exercer"، و"التَّصحيح Corriger"، و"البحث Rechercher"، يجعلُ من الفلسفة الرِّواقيَّة فلسفة عمليَّةً-أخلاقيَّةً، لاسيما مع الرِّواقيّين الرُّومانيّين الذين انصرفُوا عن البحث في المنطق والطبيعيات واشتغلوا في المقابل بالمبحث الأخلاقي. كما أنَّ مفهومها –كما اتَّضحَ لنَا سابقاً– انتقل من "حبِّ الحكمة L'amour de la sagesse" إلى "البحث عن الحكمة La recherche de la sagesse"، أي أنَّها صارت مطلباً عمليًّا-حياتيًّا يعكسُهُ نشاط الإنسان اليومي لِفكِّ أسرار العالم الخارجي والداخلي وفهم طبيعة العلاقة الجامعة بينهما، لأنَّ سعادته مرهونة بما سيحققه من انسجام وتوافق بين العالَمَين: عالم الذات؛ وعالم الطبيعة.

الخاتمة

نخلُصُ ممَّا جاءَ ذكره، أنَّ المدرسة الرواقية قد استطاعت أن تُصرِفَ الفلسفة عن الطابع التَّجريدي، وتقترب أكثر من الإنسان، بل وتعايش مشاكله وهمُومه وتجعل قيمته الإنسانيَّة نابعة من ذاته كفردٍ، فهي سلبيَّة لا من جهةِ أنَّها تدعُو إلى التَّراخي والاستسلام والخنُوع –كمَا تبيَّنَ آنفًا مع المناهضين للفلسفة الهليسنستيَّة–، وإنَّما هي سلبيَّة من جهة أنَّها رفضت الإبقاء على الأوضاع القائمة رفضاً نقديًّا ثوريًّا فيه تتجسدُ مُمكنات الوجود الإنساني. وهي في الوقت ذاته، استطاعت أن تنتقلَ من حَالِ "المدينة Polis" المرتبط بممارسة المواطنة عند "سقراط" و"أفلاطون" و"أرسطو" إلى حَالِ "المدينة العالميَّة Cosmopolis"، وهذا التَّحوّل الاجتماعي يُمكنُ وصفه بأنَّه نوعٌ من "العولمة Mondialisation"[59]. فمحتوى تلك الفلسفات جاء ليساعد الفرد على مواجهة «حالة التَّرف والبذخ واللهو والطغيان من جانب السادة وحالة النقمة من جانب العبيد والمسخرين»[60]، وهي مشاكل اجتماعيَّة لا تحلُّ بإتِّباع الفرد لقوانين المدينة، وإنَّما عن طريق التزامه بقوانين الفضيلة.

وفي السِّياق نفسهِ، نعزِّزُ طرحنَا، بما استفتحَ بهِ الباحث الألماني " Albrecht Dihle" مقاله الموسوم "العلم والفلسفة في العصر الهللينستي Science et philosophie à l'époque hellénistique"، فقد رأى: أنَّه إذا سألنَا عشرات الفلاسفة المعاصرين تحديد أعمالهم، فممَّا لا شكَّ فيه، ستكون إجاباتهم مُتباينة جداً، لكن الوضع في الفترة الهللينستيَّة إزاء السؤال المطروح سيكون مُخالِفاً، لأنَّ مهنة الفيلسوف آنذاك، عُرِفَت أكثر في أوساط المجتمع؛ فقد شيَّدَ الفيلسوفُ الهللينستيُّ مكانتَهُ ومارسَ تأثيرهُ على الحياة الخاصة والعامة، باعتباره مُستشاراً أو مُعلماً لا يُستهان به، ودُون أن نُميِّزَ بينَ نِحلِ ومدارس الفترة الهللينستيَّة –يقول "Albrecht Dihle "–، سيكون جواب الفيلسوف الهللينستي عن سؤال طبيعة العمل في تلك الفترة، قوله: "أعلِّمُ فنَ العيشِ J'enseigne l'art de vivre"[61]. هذا ما أكسب الفلسفة الرواقية طابعاً عمليًّا، وجعل في الوقت ذاته يُنظَر إلى الرِّواقي -باعتباره فليسوفاً هللينستيًّا- على أنَّه المُتضلِّع بشؤون الحياة.

الهوامش:

1- طلب، حسن، أصل الفلسفة، (حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2003، ص ص 13، 14.

2- Werner, Charles, La philosophie grecque, Bibliothèque Scientifique, Editions Payot, Paris, 2e trimestre, 1962, pp. 160, 161.

3- ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2005، ص 217.

4- المرجع نفسه، ص 217.

5- دوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1979، ص 45.

6- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1970، ص ص 7، 8.

7- Zeller, Edouard, La philosophie des grecs considérée dans son développement historique, Partie 1, Tome 1, Traduit : M. Belot, Elibron Classics, p. 145.

8- رسل، برتراند، حكمة الغرب، الجزء الأوّل، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 1983، ص 165.

9- في إطار مقاصد الفلسفة الأبيقوريّة والرواقيّة بصُورة أدق، يرادُ من اللفظ، تحرير الإنسان من شتّى الآلام التي واجهته في حياته ومن تمّ تحقيق حالة Ataraxie غياب أو انعدام الاضطراب.

10- أمين، أحمد ونجيب محمود زكي، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص 276.

11- المرجع نفسه، ص 277.

12- Voir : Gourinat, Jean-Baptiste, La Dialectique des Stoïciens, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2000, p.19.

13- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ص 15.

14- في إطار عرضه مقالةً حول "الخُلُق"، تحدث "ابن مسكويه" عن المدرسة الرّواقيّة، ورأى أنّها تؤكد على فطرية الأخلاق؛ فالناسُ يولدون وهم مُجبلون على الخير.

15- Grimal, Pierre, Sénèque : sa vie, son œuvre avec exposé de sa philosophie, extraits : Lettre à Lucilius, 16, 3, P.U.F, Paris, 1966, p. 79.

16- Ibid., Sénèque, p. 79.

17- Diogène, Laërce, Vies et doctrines des Stoïciens, Traduction: Richard Goulet, Librairie Générale Française, 2006, p. 87.

18- Sénèque, La vie heureuse, p. 37.

19- اجتهاداً منّا، وضعنا هذا اللفظ المركب من حدٍّ فيزيائيٍّ وآخر منطقيٍّ، لتوضيح أنّ أصلَ الفلسفة الرّواقيّة يعود إلى الاعتقاد بالنظام الطبيعي أو ما يُسمى "اللوغوس"، على أنّه نظامٌ تضمُّنيٌّ كليٌّ يُديرُ

الكون كلّه، وتخضع لنظامه سائر الكائنات المُتضمنة فيه بمَا في ذلك الإنسان، باعتباره من الكون Elément universel .

20- Diogène, Laërce, Vies et doctrines des Stoïciens, p. 89.

21- Ibid., p. 88.

22- شيشرون، عالم الغيب في العالم القديم، الكتاب الأول، ترجمة: توفيق الطويل، مطبعة الاعتماد، مصر، د(ط)، 1946، شذرة 48، ص 108.

23- كما هو في أعمال "مرقس أوريليوس"، منها: التأملات Méditations، وتترجم أحياناً أخرى بـ الخواطر Pensées.

24- مثلما نجده في مصنفات "ابكتيتوس"، منها: Le manuel "الدليل" ويترجم أيضاً بـ "المختصر "أو "المحصل".

25- Sarthou-Lajus, Nathalie, Du goût pour les stoïciens, revue Etudes, Tome 410, 2009/6, p. 777.

26- Emile, Bréhier, Les stoïciens, Sénèque : De la constance du sage, trad. Emile Bréhier, Paris, Gallimard, 1962, p. 648.

27- Lucas, David, La philosophie antique comme soin de l'âme, revue Le Portique (II), Soin et éducation, 4-2007, p. 2.

28- Ibid., p. 3.

29- Emile, Bréhier, Les stoïciens, Epictète : Entretiens, trad. Emile Bréhier, Livre I, p. 808.

30- Cicéron, Œuvres complètes de Cicéron, Avec la traduction en français publiées sous la direction de M. Nisard, Tome quatrième, Tusculane, Livre III, Paris, p. 3.

31- Epictète, Manuel, Traduit du grec ancien par : Emile Bréhier, édition Gallimard, 2009, p. 12.

32- كريسون، أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: عبد الحليم محمود & أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979، ص 120.

33- Diogène, Laërce, Vies et doctrines des Stoïciens,138.

34- لبيب عبد الغني، مصطفى، في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، د(ط، ت)، ص ص 30،31.

35- Sénèque, La vie heureuse, p. 33.

36- Brun, Jean, Les grands textes, Les Stoïciens, Textes choisis, Stobée, deuxième édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 106.

37- Muller, Robert, Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p. 98.

38- Sénèque, La vie heureuse, p. 31.

39- يرادُ من المُركب Complexe/Composé، أنَّ الشيءَ ما هو إلاَّ تجمع لعناصر بسيطة أضيفت إلى بعضها البعض حتَّى صارت شيئاً مُعقداً مُركباً. وهذا يُحيلنَا إلى القضية المركبة التي تتألف من قضيتين

ذريتين، حيث أنَّ محمولَ كلّ واحدةٍ منهما يمثل فعلاً أو حركةً للموضوع الذي نتحدثُ عنهُ. علماً أنَّ لفظ "فعل" الذي وردَ في المتنِ المُقتبس، هو من "الألفاظ المشتركة Les homonymes" التي تطلقُ على الأسماء المتَّحِدَةِ في اللفظِ والمتباينةِ في المعنى. فلفظةُ "الفعل" تُطلق على الحركة Action/Mouvement وتطلقُ أيضاً على Verbe باعتباره كلمة دلَّت على حدثٍ مقترنٍ بزمنٍ وصفت من خلالهِ وضعية أو حالة الموضوع في القضيَّة المنطقيَّة. كقولنا: "سقراط يمشي".

40- Gourinat, Jean-Baptiste, La Dialectique des Stoïciens, p. 19.

41- ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص276.

42- Diogène, Laërce, Vies et doctrines des Stoïciens,89.

43- بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ص 41.

44- F, Ogereau, Essai sur le système philosophique des stoïciens, édition : Encre Marine, La Versanne, 2002.p. 274.

45- Jean-Baptiste Gourinat & Jonathan Barnes, Lire les stoïciens, Jean-Baptiste Gourinat : La sagesse et les exercices philosophiques, p. 193.

46- Voir : Gourinat, Jean-Baptiste, La Dialectique des Stoïciens, p. 21.

47- Jean-Baptiste Gourinat & Jonathan Barnes, Lire les stoïciens, Jean-Baptiste Gourinat, op. cit., p. 193.

48- Gourinat, Jean-Baptiste, La Dialectique des Stoïciens, p. 21.

49-الأهواني، أحمد فؤاد، المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، 1965، ص 72.

50- Gourinat, Jean-Baptiste, Le stoïcisme, « Que sais-je ?», Presse Universitaire de France, Paris, 3e édition, 2011. p. 6.

51- Epictète, Manuel, p. 7.

52- Ibid., p. 7.

53- Ibid., p. 7.

54- نقلاً:أمين، عثمان، الفلسفة الرواقية، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1971، ص 167.

55- Brun, Jean, Les grands textes, Les Stoïciens, Textes choisis, Aetius, p. 14.

56- Ibid., p. 14.

57- Muller, Robert, Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 53.

58- Gourinat, Jean-Baptiste, La Dialectique des Stoïciens, p. 21.

59- Delruelle, Edouard, Métamorphoses du sujet, L'éthique philosophique du Socrate à Foucault, édition De Boeck Université, Bruxelles, 2e édition, 2006, p. 61.

60- العقاد، عباس محمود، موسوعة عباس محمود العقاد الإسلاميّة، المجلد الأول: توحيد وأنبياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1970، ص 604.

61- Dihle, Albrecht, Science et philosophie à l'époque hellénistique, In: Comptes-rendus des séances de l'année 1987, Académie des inscriptions et belles-lettres, 131^{e} année, article n^{o} 4, 1987, p. 655.