وزارة التعليم العاليوالبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة
الفلسفة

العدد ٣٢ كانون الأول ٢٠٢٥
مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرف الدولي ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي

تحولات المفاهيم الفيزيائية وأثرها على إشكالية الحرية في فلسفة العلم المعاصر

الضرورة الصارمة و الحرية المقننة قراءة في إشكالية تصور الرواقية للفعل البشري

التربية الأخلاقية من منظور اميل دوركهايم

قيم العقل العملي عند سبينوزا

تحولات فلسفة المراقبة من (مجتمع الانضباط) عند ميشيل فوكو
الى (مجتمع التحكم) عند زيجمونت باومان

مشروعية الإيمان الفلسفي عند كارل ياسبرز – جدلية العقل والوجود

مشكلة الجبر والاختيار عند وليم جيمس

اللا شعورية الرمزية في البنيوية اللغوية

اكسيل هونيث وبول ريكور جدلية الاعتراف بين الذات والآخر

إشكالية الهوية في الفكر العربي المعاصر - علي حرب أنموذجاً -

مجلة الفلسفة
العدد ٣٢
كانون الأول ٢٠٢٥

Ministry of Higher Education
&Scientific Research
Mustansiriyah University

PHILOSOPHY
Journal

No. 32 December 2025
AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992 DOI: 10.35284

Transformations of physical concepts and their impact on the problem of freedom in contemporary philosophy of science

Strict Necessity and Regulated Freedom A Reading of the Problematic of the Stoic Conception of Human Action

Moral Education from the Perspective of Émile Durkheim

The Ethical Values in Spinoza's Thought

" The transformation of the philosophy of surveillance from Michel Foucault's "society of discipline" to Zygmunt Bauman's "society of control

The legitimacy of philosophical faith according to Karl Jaspers - the dialectic of mind and existence

'The problem of Fatalism and Choice in William James

The Symbolic Unconscious in Structural Linguistics

Axel Honneth and Paul Ricouer the Dialectic of Recognition between Self and other

The problem of identity in contemporary Arab thought: Ali Harb as a model

مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترقيم الدولي (1992-1136) :ISSN

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير :

- رئيس التحرير : أ.د. حسون عليوي فندي السراي.

الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة.

- مدير التحرير : م.د. محمد محسن أبيش

الجامعة المستنصرية/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير :

- أ.د. مصطفى النشار كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر)
- أ.د. يمنى طريف الخولي كلية الآداب / جامعة القاهرة - مصر)
- أ.د. خوان ريفيرا بالومينو) سان ماركوس - بيرو)
- أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية - لبنان)
- أ.د. إحسان علي شريعتي) كلية الأديان / جامعة طهران - ايران)
- أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية - مصر)
- أ.د. علي عبد الهادي المرهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي) كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
- أ. د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
- أ.د. زيد عباس الكبيسي كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)

البريد الإلكتروني :

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

الترقيم الدولي (1992-1136) :ISSN

فهرست بدار الكتب والوثائق وايداعها تحت رقم (742) لسنة (2002)

العدد الثاني والثلاثون

كانون الأول

2025

مسؤول الدعم الفني

م.د. مؤيد جبار رسن

كلية الآداب / المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.م. محمد محسن خلف

كلية الآداب/ المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م. شهد رحيم محمد

مسؤول الموقع الإلكتروني

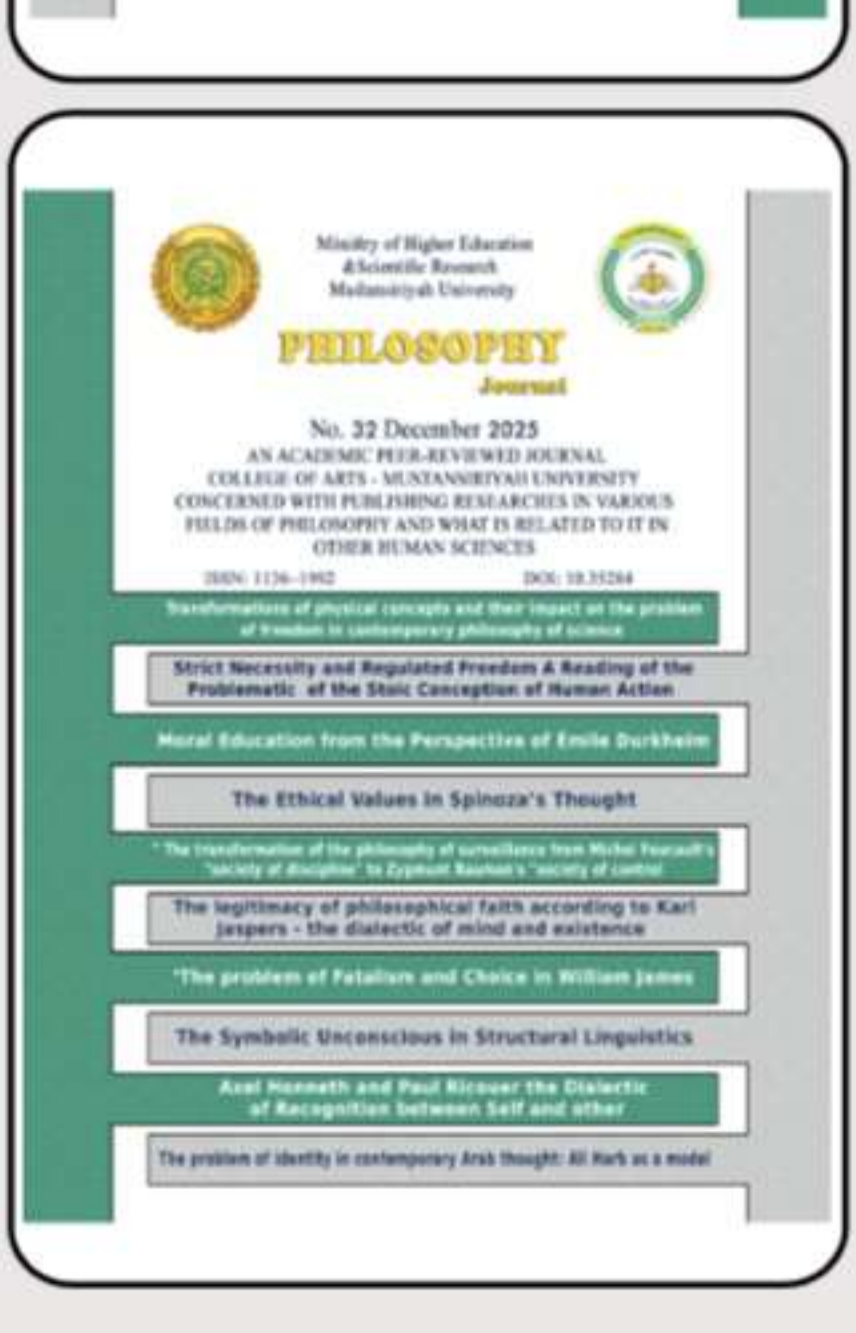
م.د أسماء جعفر فرج

PHILOSOPHY Journal

مجلة الفلسفة

مجلة محكمة نصف سنوية تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية وحاصلة على الرقم الدولي ISSN 1136-1992

تعنى بنشر البحوث والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في مجالات الفلسفة المختلفة: مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية والوسيطة - مسيحية وإسلامية، والحديثة والمعاصرة (الغربية) ، والفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر) ، ومجال الميتافيزيقا والتأويل، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون ، ومجال الموضوعات النظرية العامة الأخرى (الناظرة في: العقائد والعرفان والحضارة والمنهجيات المعرفية والبحثية) ، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن بعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية والزمان والحدث.



والنشر في المجلة باللغة العربية أو الانجليزية أو الفرنسية .

ومما تتوخاه المجلة - فضلاً عن خدماتها الأكاديمية المعروفة- ترصين الثقافة،ونشر الوعي النقدي البناء وفتح السبل أمام التقدم بالفكر والازدهار الحضاري المميز .

شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) 1192-1136.وحاصلة على المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ٣٥٢٤٨–١٠. وتضم في هيئة تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل لقب الأستاذية .

- يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simplefide Arabic) بحجم (١٤) للمتن و(١٢) للهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.
- يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .
- يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠) كلمة ، ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .
- يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو المرجع ، وعلى وفق الآتي : (اسم المؤلف ، السنة ، الصفحة) ولا يكون التوثيق في آخر البحث .
- يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق الآتي : المؤلف (سنة النشر) ، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : *الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية* .

- يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة داخل العراق أو خارجه.
- يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .
- البحوث المنشورة في الجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة .
- يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار عراقي ، ويدفع الباحث العربي او الاجنبي مبلغا قدره (١٠٠$) مائة دولار امريكي .
- ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع (١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

المحتويات

البحث	أسم الباحث	الصفحة
كلمة العدد	رئيس التحرير	١–٢
❖ محور الفلسفة اليونانية والاسلامية		
١ : الضرورة الصارمة و الحرية المقننة : قراءة في إشكالية تصور الرواقية للفعل البشري	م. د مؤيد جبار رسن	٣–٢٥
٢ : الرؤية الإسلامية في خلق العالم	م.م سعده طعمة محسن	٢٦_٥١
❖ محور الفلسفة الحديثة والمعاصرة		
١ : تحولات المفاهيم الفيزيائية واثرها على إشكالية الحرية في فلسفة العلم المعاصر	أ.م.د.أكرم مطلك محمد	٥٢_٨٢
٢ : التربية الأخلاقية من منظور إميل دوركهايم	أ.م.د نسرين خليل حسين	٨٣_١٠٤
٣ : تحولات فلسفة المراقبة من (مجتمع الانضباط)عند ميشيل فوكو الى (مجتمع التحكم) عند زيجمونت باومان	أ.م.د علاء كاظم مسعود	١٠٥_١٢٦
٤ : مشكلة الجبر والاختيار عند وليم جيمس	م.د. إيناس صباح مهنا	١٢٧– ١٤٣
٥ : مشروعية الإيمان الفلسفي عند كارل ياسبرز : جدلية العقل والوجود	م.د مثنى ياسين صالح	١٤٤_١٦٠
٦ : اكسيل هونيث وبول ريكور جدلية الاعتراف بين الذات والآخر	م. د. غصون عبد محمد	١٦١_١٨١
٧ : اللا شعورية الرمزية في البنيوية اللغوية	م.م. نوزاد عبدالله محمد	١٨٢_٢٠٢
٨ : قيم العقل العملي عند سبينوزا	م. م عقيل عبد الله عزيز	٢٠٣_٢١٣
❖ محور علم الكلام السلامي والفكر العربي المعاصر		
١ : الفلسفة التطبيقية عند محمد محمود الكبيسي	أ.م.د. عمر سعدي عباس	٢١٤_٢٢٥
٢ : إشكاليّة الهُوِيّة في الفكر العربيّ المعاصر: عليّ حرب أُنموذجاً	م.د . حوراء عطا مغيطي	٢٢٦_٢٤٤
٣ : فلسفة الموت وأحكامه في الإسلام	م.د. غسان ياسين عكلو	٢٤٥_٢٧٧
٤ : جدلية العقل والنص : دراسة كلامية	م.م إخلاص جعفر محمد	٢٧٨_٣٠٧
٥ : مفهوم الحرية عند مفكري الإمامية المعاصرين	م.م.فرح عبد الصاحب سلمان	٣٠٨_٣٢١
٦ : شيوع ظاهرة التطرف الفكري في المجتمع الإسلامي : دراسة في منظور الفكري الاسلامي	م.م. وسن صباح صالح	٣٢٢_٤٤١
❖ محور الدراسات الاخرى		
١ : الانثروبولوجيا الرقمية والتصور الافتراضي للإنسان	أ.م.د رؤى لؤي عبد الله	٤٤٢_٣٥٧
٢ : العولمة والغزو التكنولوجي للثقافات بحث في الأنثروبولوجيا الثقافية	م.م نورا محسن جاسم	٣٥٨_٣٧٢
٣ : السؤال السقراطي وتوظيفاته في الإرشاد الفلسفي (الكوتشينج انموذجاً)	م.م. نور هاشم طه م.م. فنر ميسر سامر سمير سعد	٣٧٣_٣٨٨

		❖ محور الدراسات باللغة الاجنبية
389_406	Assis. Prof.Najat Abdul Muttalib M.Jawad	1: Additions & Deletions in Translation of Chapter Two of Carlyle's 'Heroes & Hero-Worship: Applying Venuti's Theory
407_421	Fatimaatulzahraa' Nasser Hasen	3: Studying the Philosophy of the Consecutive Interpreter and the Obstacles of Consecutive Interpreting
422_332	Ahmed Chaker Ghani	2: La conception de l'absurde et La logique de la quête de sens dans Le Mythe de Sisyphe de Camus

كلمة العدد

في مطلع العام الجديد تطلّ مجلة الفلسفة في عددها الـ (٣٢) على القارئ الكريم ، سواء كان متخصصاً في مجالها، أو مثقفاً عاماً ـــ مُحباً للفكر والتنوّر، بسياحة أخرى من فضاء الفكر الفلسفي المتنوع بثرائه والمختلف بعمقه، وذلك بمجموعة منتقاة ـــ هذه المرة ـــ من الدراسات والبحوث الجادة والمُعمّقة التي لا يسعنا إلا الإطلالة على البعض منها :

سيتعرف القارئ ، إبتداءً، على شطر من النقاش الفلسفي المثير للتساؤل يبدأ من مقاربة إشكالية الحرية والضرورة في الطبيعة الإنسانية كما تجسدت في الفكر اليوناني ـــ الرواقي بخاصة؛ وهي إشكالية عامة ما تزال في قمة إهتمام الباحثين المعاصرين كما كانت في أفق الحداثة والتنوير .

وفي مقابل فحص إمكان الحرية وإشكاليتها في الفلسفة القديمة سيطلع القارئ على ذات الإشكالية ولكن من وجهة نظر أسلامية ، وبخاصة عند (مفكري الإمامية المعاصرين) وهم يشكلون الآن مدرسة كلامية تحاول أن توازن بين الاصالة الشرعية والواقع المعاصر .

وبما أن هذه المقاربة للحرية بعامة، هي جزء من السعي لبيان ما للعقل وما للتراث ـــ أو النقل ـــ فقد رأينا أن تُعزّز ببحث يدور حول جدلية العقل والنص ، من وجهة نظر كلامية إسلامية بطبيعة الحال، كما هو الحال عند المعتزلة الذين جعلوا العقل أصلاً في المعرفة (بحسب البحث) والحُسن والقبح ، والاشاعرة الذين قصروا دور العقل على فهم النص دون فصله عن الشرع .

وبقدر ما لم تكن الفلسفة القديمة تفصل بين تصوراتها عن الكون والإنسان وبين النتائج التي وصلت إليها العلوم الطبيعية في عصرها، فإن البحث عن إمكان الإقرار بالإرادة الحرة وفق مقاربات الفلسفة المعاصرة، لم يعد يفصل بين هذا الإمكان والعلم المعاصر .

ومن هذا المنظور سيطلع القارئ على بحث يرصد إمكان هذه الحرية في ضوء تحولات المفاهيم الفيزيائية الكبرى (بدءاً من الميكانيكا الكلاسيكية وصولاً إلى النظرية النسبية وميكانيكا الكم) بغرض بيان كيف ساهم إنهيار التصورات المطلقة للزمان والمكان والكتلة في إعادة طرح مسألة الإرادة الحرة ضمن سياق علمي وفلسفي جديد .

واتساقاً مع فضاء هذه الإشكاليات المتعلقة بالإرادة الحرة بإزاء تحديات العلم المعاصر، ومكانة العقل الإنساني في المعرفة بإزاء النص والنقل ، نطالع مقاربة أخرى معاصرة تمعن النظر في جدلية (الاعتراف) بين الذات والآخر ، ودورها في تشكيل الهوية الفردية والاجتماعية كما طرحها فيلسوفان معاصران اصبحا معروفين بهذا الفضاء من البحث ، وهما : أكسيل هونيت وبول ريكور .

هذا إلماع لما ورد من موضوعات بحوث ودراسات هذا العدد ، ونأمل في أن يكون رافداً معرفياً لترسيخ الإعتقاد بجوهرية العقل الإنساني في التكوين الحضاري وبحقيقة الحرية الإنسانية بل والدفاع عنها بوصفها حقاً مقدساً لا يجوز المساس به كما يقول فيلسوف النقد، وبالتالي فيلسوف الفلسفة (كانط).

رئيس التحرير

الضرورة الصارمة و الحرية المقننة

قراءة في إشكالية تصور الرواقية للفعل البشري

م. د. مؤيد جبار رسن

الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

moayadjabbr@uomustansiriyah.edu.iq

ملخص البحث

يسعى هذا البحث إلى توضيح إشكالية الحرية والضرورة الإنسانية في المدرسة الرواقية، بوصفها إشكالية فلسفية معقدة ظلت حاضرة في النقاشات الفكرية على مر العصور، فمنذ العصر الهللينستي أثارت هذه المسألة تساؤلات وجدلاً مستمراً، وما تزال تحظى باهتمام الباحثين المعاصرين لما تكشفه من توتر عميق بين الحتمية الكونية التي تبناها الرواقيون وبين مفهوم الإرادة الإنسانية، وإلى أي مدى تمتلك هذه الإرادة القدرة الفعلية على الاختيار. وما زال السؤال مطروحاً حتى اليوم: هل يتصرف الإنسان تحت تأثير قوى خارجية تفرض عليه أفعاله، أم أن لديه بالفعل القدرة على توجيه سلوكه بعقله وإرادته؟ وقد حاولت المدرسة الرواقية تقديم فهم خاص للحرية باعتبارها قدرة الفرد على اتخاذ قراراته واختياراته استناداً إلى قناعته الداخلية، دون خضوع لإكراه خارجي يجبره على مسار محدد. وفي هذا الإطار، تُفهم الحرية لديهم كفعل واعٍ ينبع من الذات لا كغياب للضرورة أو انفصال عن القوانين الكونية التي تحكم العالم.

كلمات مفتاحية (الحرية ، الفعل ، الرواقية ، سينيكا، العقل ، العالم)

Strict Necessity and Regulated Freedom A Reading of the Problematic of the Stoic Conception of Human Action

Abstract:

his study seeks to clarify the issue of human freedom and necessity in the Stoic school، as a complex philosophical problem that has remained present in intellectual debates across the ages. Since the Hellenistic period، this question has generated continuous inquiry and controversy، and it still attracts the attention of contemporary scholars due to the profound tension it reveals between the cosmic determinism adopted by the Stoics and the concept of human will، and whether it truly

possesses the capacity to choose. The question remains alive today: tudy of the Stoic theory of causal and teleological determinism. It identifiesdoes the human being act under the influence of external forces that impose his actions upon him، or does he in fact have the ability to direct his behavior through his reason and will? The Stoic school attempted to offer a distinctive understanding of freedom by viewing it as the individual's capacity to make decisions and choices based on his inner conviction، without being subjected to any external compulsion that forces him into a particular course of action. and explores how they squared their determinism with their conceptions of possibility, action, freedom, compatibilist theory with a rationalist component. Along the way many other related aspects of Stoic thought are discussed, including their views on the predictability of the future, the role of empirical sciences, character development, and moral freedom. The main Stoic theory of causal determinism goes back to the Stoic Chrysippus. There are some interesting developments of the theory in the later Stoa.

Keywords: (Freedom; Human Action; Stoicism; Seneca; Reason; Cosmic)

المقدمة

تعد مسألة الضرورة والحرية من أقدم المشكلات الفلسفية وعقدها موضوعاً وهي بلا ريب من أولى المسائل التي حيرت العقل الإنساني في كل زمان ومكان، منذ أن قام للإنسان في هذه الحياة وجوده واستقام فيها تفكيره، فقد شغلت تلك المسألة عقول مفكري الأمم السابقة وتناولها أصحاب الأديان والفلاسفة محاولين جهدهم التوفيق بين علم الإله الأزلي وقدرته المطلقة وبين إرادة الإنسان وحريته من جهة أخرى.

فدراسة مشكلة الضرورة والحرية كمشكلة أنطولوجية لدى المدرسة الرواقية المتأخرة يعني دراسة وجود الإنسان لا بوصفه مواطناً في ظل دولة معينة، ولا بوصفه عضواً في مجتمع البشر المحيطين به، بل بوصفه موجوداً في هذا العالم وكائنا في هذا الكون. أي هي المشكلة التي تخص الإنسان وأفعاله التي يأتيها من منظور طبيعة وأحداث هذا الكون — هل تكون محتومة عليه حتمية لا مفر منها ؟ أم تكون موقوفة على إرادته الحرة وحدها ؟ وقد تبارت الإجابات التي قدمها مفكرو اليونان عامة وتباينت لهذه المشكلة.

غير أن ما نود تأكيده هنا هو أن معالجة موضوع الحرية والحتمية شغل موقعاً بارزاً في أنساق هؤلاء المفكرين لذا قامت الرواقية المتأخرة على مبدأين أساسيين مع التوفيق بينهما، وهما الضرورة الكونية والحرية الإنسانية، والأول خاص بالطبيعة والثاني خاص بالإنسان، ذلك أن حوادث الكون محكومة

بقوانين صارمة، وليس ثمة في نظر الرواقيين صدفة أو إتفاق، وعندهم أن كل شيء في هذا العالم مساق نحو غاية ومدبر لخدمة الإنسان، وهذه هي نظرية العناية الإلهية. وعلى الإنسان أن يسعى بإرادته ومحض حريته أو اختياره إلى أن يتوافق مع القوانين العامة للطبيعة، فالفضيلة إذاً تقوم على حرية الإرادة الموافقة للطبيعة.

أولاً: الضرورة بوصفها قدراً محتوماً

اختلط مصطلح "الضرورة" عند اليونان والرومان بمفهوم "القدر"، وكثيراً ما ورد مصطلح "الضرورة" في تواريخ الفلسفة اليونانية على لسان فلاسفة الطبيعة والإنسان بشكل لافت للنظر لكثرة ما استعملوه، وقد تداخل معنى هذه المفردة بمعاني الكثير من المفردات الأخرى التي تقترب منه مثل "العلة" و" القانون الكلي" و"الحتمية" الذي كان لكل واحد منهم معنى يخصه، فنجد أنكسمندريس أحد الفلاسفة الطبيعيين يحدد مناطق محددة للعناصر الطبيعية الأربعة خوفاً من جزاء وعقاب القدر أو الضرورة بقوله:" إن العناصر الأربعة تحتل مناطق معينة يجب ألا تتجاوزها، والا قضي عليها بدفع الجزاء عن كل تجاوز بحكم الضرورة أو القدر" (رسل: ١٩٦٧ , ص٣٦.)، هذا بالإضافة إلى أن ربات القدر (كلوثو، لاتشييسو، أتروبوس) عند اليونان تعد كائنات يخضع لها زيوس نفسه، وربما كانت مصدراً من المصادر التي استمد منها العلم اليوناني اعتقاده بقوانين الطبيعة.

ولا شك من إيمان الرومان بالقدر وتسليمهم بتدخله في شؤون حياتهم وتحديدها، كان بسبب وجود العديد من الآلهة والأساطير المتعلقة بهم، حيث كانت تبني المدن الرومانية للإله الراعي لها، المعابدَ وينذرون النذور ويقيمون الطقوس، وأن كثيراً من الآلهة الرومانية كانت مرتبطة بشكل وثيق مع الطوائف بدلاً من الأساطير مثلاً فكانا رومولوس وريموس أبناء مارس (إله الحرب) أكثر الآلهة تعبداً بعد جوبيتر(أي زيوس) بسبب كثرة الحملات العسكرية لروما، لذا اعتمد الرومان الكثير من الآلهة اليونانيين وقصصهم وقاموا بإعادة تسمية عدد منهم مثل أفروديت (إلهة الحب والجمال) أصبحت الربة فينوس، وأرتميس (إلهة الصيد) أصبحت ديانا، وأريس (إله الحرب) عند اليونان أصبح مارس الذي أمن القادة الرومان بالتضحية له قبل كل معركة. هذا بالإضافة إلى اهتمام الأباطرة بالدين والقدر والآلهة، مثل الإمبراطور أغسطس الذي حاول تأسيس جمهورية للدين القديم وتقديس الآلهة (إلياد , ١٩٨٧ , ص١٨٥.).

و على أية حال فقد ذهب الرواقيون الأوائل والهللينستيون إلى قبول القدر والخضوع لكل خطواته وأحداثه إيماناً منهم بأنه جزء من النظام الكوني والقضاء والعدالة الإلهية؛ أما الرواقيون المتأخرون فقد ساروا على نهج الرواقيين القدماء، ولكن بصورة أكثر عقلانية في تفسيرهم لبعض الأحداث التي ترى الرواقية المبكرة سببها الإنسان وتنسب على سبيل الخطأ المعرفي والتصورات الكاذبة إلى القدر، وهذا إن دل على شيء

فإنما يدل على إيمانهم العميق بالقدر، فأصبحت العلة عندهم تعني الضرورة والقدر، لأنها بشكل عام هي ما ينتج الظاهرة أو يحدثها، فالضرورة هي الشرط الذي لو غاب لما كان الشيء ما هو عليه، بمعنى أن حوادث الكون محكومة بقوانين صارمة وليس ثمة – في نظر الرواقيين – صدفة أو اتفاق.

معنى حدوث الأشياء بالضرورة أو القدر تعني عند الرواقية المتأخرة بأن الإنسان مجبر غير مختار في أفعاله، فيحدثنا "سينيكا" عن الضرورة بأنها " المسؤولة عن كل شيء وعلى الإطلاق" (سينيكا : العناية الربانية، فقرة ١–١)، وفي نص آخر يناقض فيه مبدأ الأبيقورية الذي ترى أن العالم نتاج الصدفة ولا يوجد قانون عام يعنى بشؤونه الإنسانية فيؤكد أن " الأجرام السماوية لا تجتمع معاً وتتحرك بدافع الصدفة، فهكذا نوع لا يوجد دون نوع من الحماية، لأن النظام ليس لمادة تتحرك عشوائياً " (المصدر نفسه ، فقرة ١–٢)، فإيمانه بالآلهة وبعنايتها جعل منه المدافع عنها، كما أوضح المعنى الرواقي للعناية الإلهية وعرفها بأنها القدر، ووصفها بأنها الضرورة الحتمية لكل الأشياء والأفعال، وليس هنالك أي قوة يمكنها أن تصمد أمام تلك الضرورة أو أن تقهرها، ولهذا الكون قانون يحميه، فهذه النظرية تقضي على كل فعل إنساني، فإذا كانت الأشياء تحدث وفقاً لقدر مرسوم فالأشياء مقدر أن تقع لنا سواء فعلنا أو لم نفعل.

وعلى هذا كان للضرورة — العناية– دوراً كبيراً في فلسفة الرواقيين، ونستطيع أن نحمل الضرورة – عند المتأخرين– منهم على محملين، الأول على أنها العناية الإلهية وبالتالي فالعناية هي الإله ذاته، أو هي صفات الإله كما يقولون، ويمكن أيضاً أن تكون العناية شاملة الإله وتكون قدرتها أعلى من الإله نفسه لأنها " هي التي حددت السماء للإله والأرض للبشر وهما أقصى طرفي العالم " (رؤوف : ٢٠١٩، ص١٥٨.) ، وهذا يعني بأن كل تفاصيل العالم يحددها القدر، بوصفه قانوناً يسمو فوق كل شيء سواء كان الأجرام السماوية أم الكائنات الحية والعاقلة.

فكان اعتقاد الرواقيين المتأخرين في الضرورة — القدر– يعني أنه لابد لكل شيء من علة تفسرهُ، وترتبط هذه العلة بعلة أخرى، وهو الإله بتعبير "سينيكا" الذي هو"العلة الأولى في سلسلة متصلة الحلقات من العلل والمعلولات، وأن القوة النهائية هي القدر، وهو علة لا ترد ولا تنقض، تصرف شؤون البشر والآلهة على سواء وتقود الطائعين وتجبر الغاضبين" (ديورانت :١٩٨٨، ص١٨١) ، وهكذا، تتسلسل العلل وترتبط أبسط الأشياء بأكبرها، كما اعتقدوا أن ما يجري من أحداث، يكون على أساس خطة لا يمكن للإنسان أن يغيرها، بل عليه أن يتبع إرادة القدر، وذلك على نحو ما نجده في مجال الأخلاق.

إن فلاسفة المدرسة الرواقية يتحدثون عن الإله بوصفهِ خاضعاً للقدر، والقدر بمنزلة القانون الذي يتحكم في الأحداث الكونية، كون القدر عندهم لابد أن يكون مسيطراً على كل الأشياء، ومقصدهم من ذلك باعتبار إرادته الأبدية هي قانونه الخاص الذي لا يستطيع أحد

أن يغيره، لأنه بنظرهم يقدر دائماً كل ما هو أفضل، حينما يقول إبكتيتوس " تذكر أنك في مسرحية تمضي مثلما يشاءُ لها المؤلف؛ قصيرةٌ إذا شاء لها القِصر، وطويلةٌ إذا شاء لها أن تطول، إذا راقه أن تلعب فيها دور فقير شحاذ فإن عليك أن تؤديه أداءً طبيعياً . وقد يريدك أن تؤدي دورَ أعرجَ أو مسئول أو صاحب عمل خاص، وأياً ما كان دورك، فهذه مهمتك: أن تجيد أداء الشخصية المقيضة لك. أما اختيار الشخصية فليس من شأنك" (إبكتيتوس: ٢٠١٤ فقرة ١٧)، وهكذا يتضح لنا من قول إبكتيتوس إنه يشبه الحياة بمسرحية، والقدر أشبه بمخرج المسرحية، الذي يوزع الأدوار على الممثلين، وكل شخص أن يكون مستعد في هذه المسرحية بأداء دوره على أكمل وجه، كما ليس من حقه اختيار الدور أو الاعتراض عليه، وإنما يكون الاختيار للمخرج، وهذا يؤكد اعتقاد "إبكتيتوس" بمسألة القدر. وهو الرأي نفسه حينما سُئل ديوجين الكلبي ماذا تعلمت من الفلسفة أجاب" أن أكون مستعداً لكل قدر" (اللاثرتي: ٢٠٠٨، فقرة ٦٣)، فالاستعداد للقدر يعني التصديق التام بأن إحدى طرائق الحفاظ على سكينتنا هو إن يتخذ الإنسان الرواقي موقفاً مؤمناً بأن كل شيء يحدث كما هو مقدر ومكتوب تجاه الأشياء التي تحصل له.

كما يدافع ماركوس أوريليوس عن اتخاذ موقف مؤمن بالقضاء والقدر تجاه جميع أشكال الحياة، وإذا ما عمل المرء خلاف ذلك فهذا يعني أنه يتمرد على الطبيعة وقانونها، ومتمردون كهؤلاء يعملون عكس المطلوب، إذا كنا نسعى إلى حياة كريمة. وإذا رفضنا مراسم القدر، يقول أوريليوس: " فنحن على الأرجح نختبر الحزن، والغضب أو الخوف المفسد للسكينة. وكي تتفادى هذا علينا أن نتعلم أن نُكيف أنفسنا على البيئة التي وضعنا فيها القدر، ونبذل أفضل ما نستطيع عليه كي نُحب الناس الذي شاء القدر أن يطوفونا. علينا أن نتعلم أن ترحب بكل ما يصبح من واجبنا وتقنع أنفسنا أنه مهما يحصل لنا هو في صالحنا" (إرفين: ٢٠٢٢, ص١٢٢). في الواقع، بحسب أوريليوس، الرجل الحكيم هو الوحيد الذي يرحب بـ" كل تجربة قد تُحيكها له أنوال القدر" (أوريليوس : ٢٠١٢ , ك٦ ف٣٩.) ، فالرواقيون هنا شأنهم شأن معظم الرومان القدامى، إذ أعتبر الرومانيون، القدر مسألة مفروغا منها. وبصورة أدق آمنوا بوجود ثلاث ربات عُرفن باعتبارهن (الأقدار). كل واحدة من هذه الربات الثلاث كما ذكرنا في البداية لها وظيفة معينة: الأولى (كلوثو) الغزالة أو النساجة التي تحيك الحياة، (لاتشييس) الموزعة، و(أتروبوس) التي لا حول عنها كناية عن الموت (المصدر نفسه , ك٤ ف٧)، وفيما هم يحاولون، لم يكن بوسع البشر أن يفلتوا من المصير الذي اختارته لهم الأقدار .

فالرواقية المتأخرة جعلت القدر هو العقل الكلي من حيث أنه علة الأشياء كلها ومن حيث أنه يحدث الترابط بين العلل الجزئية كلها، هذا الترابط الشديد يتحكم بالأمور المقبلة كما يتحكم بالأمور الحاضرة والماضية ومن هذا كان إمكان التنبؤ إذ أن الإنسان لو كان يمتلك العلم الإلهي ويعرف سلسلة العلل

كلها لعرف كل ما يخبئه المستقبل بيد أن بإمكانه على الأقل أن يدرك الحاضر من الدلائل التي تنذره بالأمور المقبلة إذ أن كل ما في الكون مترابط والزمان لا يأتي بجديد ولا يأتي بشيء لم يكن متضمناً في مبدأ الأشياء منذ البداية . فمهمة الإنسان هنا هي أن يتعلم قبول كل ما يحدث بفرح. كما ينقل(غنار سيربك) عن سينيكا بأن " مهما كان الشيء الذي يصيبك، ينبغي أن تتحمله كما لو أنك أردته أن يصيبك، إذ عليك أن تكون راغباً فيه إذا كنت عارفاً بأن كل شيء يحدث بإرادة الإله" (سيربك, ٢٠١٢ , ص٢٠٩) ، يَنتج عن هذا التصور أن السعادة تكمن في قبول ما هو كائن، لأن ما نعجز عن إصلاحه من الأفضل تحمله.

فالإنسان لا يمكنه تغيير أي شيء في القدر المحتوم للأشياء، والحكيم هو من امتلك الفهم والإدراك للمحتوم، واستسلم له، وتنازل عن السعادة الحسية للابتهاج بالفضيلة . يُقدم إبكتيتوس في مطارحاته عن هذا المبدأ فيقول:" لا تطلب من الأشياء أن تجري مثلما تريد، بل اطلب أن تجري الأشياء مثلما تجري وبذلك تمضي حياتك في سكينة وسلام" (إبكتيتوس ، فقرة ٨)، والسبب لأن إرادة الإله خير من إرادتك، وبتعبير آخر يحدثنا "إبكتيتوس" فيقول: " علي أن أتعلم كيف أجعل رغبتي هي أن يحدث كل شيء مثلما يحدث، وكيف تحدث الأشياء؟، تحدث كما أراد لها مصرفها" (Epictetus:1994 ,Xll) أي تحدث الأشياء مثلما تحدث بفعل القدر* وليس للإنسان أي تدخل فيها، أي " مثلما نفتح أعيننا لنتلقى انطباعات الأشياء كما تتمثل لنا لا كما نتمنى أن تتمثل، فلتقنع بما اختاره الإله لنا، فليس ثم ما هو أفضل مما أراده الإله" (Lbid.Vll) ، وهذا يمكن فهمه وإدراكه بأن الكون يسير بالفعل وفقا لرؤية القدر الذي يحكم العالم بحيث لا يصبح في مقدوراً أن تغير فيه أو تبدل، كون جميع الأشياء تخضع لقوانين كلية ضرورية .

فالرواقيون حينما نادوا بالقدر في فلسفتهم نظروا إليه على أنه القانون الصارم الذي وضعه الإله لملكته الطبيعية كي يسير أمورها حتى هو نفسه خاضع له، وخضوع الإله نفسه للقانون يوجد فيه مسحة أخلاقية تهدف إلى تحقيق السعادة، لأن القدر لم يعد كما كان قديماً نظاماً عبثياً لا يحترم مصالح ورغبات رعيته، ولم يوضع من إله لا يعرف ما الذي وضعه – كما في الميثولوجيا القديمة، لكن مع –الرواقية المتأخرة– أصبح القدر نظاماً كلياً وقانوناً دقيقاً هدفه تحقيق المصلحة العامة (مراد،٢٠١٣، ص١١٨)، التي يراد

* لاقى موقف الرواقيين الكثير من الانتقادات المتعلقة بتصورهم لحتمية القدر، وقد حاولوا البحث عن أثبات يخلصهم من الانتقادات الناتجة عن تصورهم للقدر، فنجدهم قد أكدوا أهمية وجود مسئولية واقعة على الناس فيما يخص أفعالهم وسلوكهم، كما استشهدوا بقصة مختصرة عن زينون، تؤكد موقفهم، إذ يروى أن زينون حينما كان يجلد عبدا بسبب ارتكابه السرقة، توسل إليه العبد قائلًا: " لقد كانت السرقة على قدرا مقدورا!" فرد عليه زينون بقوله: "وكذلك كان الجلد عليك قدراً مقدوراً" يراجع ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، فقرة (٢٣).

منها أن تسود العالم، فالنظام هو أساس تكون العالم ويظهر ذلك في قول "أوريليوس" حينما يجعل الطبيعة تجبرك على الفعل. فيتفق هنا في ذلك مع سابقيه من الرواقيين– المتأخرين– على فكرة انكار مطلق للاتفاق والمصادفة. ولكنه وقف ربما موقف الشاك إزاء فكرة الضرورة أو المصادفة، لكن السمة الغالبة على معظم نصوصه هي اعتقاده بفكرة النظام، ويظهر ذلك في قوله: "لا شيء يمكن أن يحدث لأي إنسان مصادفة، فكل ما يحدث واجب حدوثه فلا يصاب أحد بما لم تعده الطبيعة لاحتماله،" (أوريليوس ، ك٨ – ف٤٦)، إذن فكل ما يقع في الطبيعة هو ضرورة " متسلسلة متشابكة كأنما ربطت برباط مقدس" (المصدر نفسه، ك٧ – ف٩.) ، وأعمالها " مفعمة بالعناية وأعمال القدر ليست منفصلة عن الطبيعة أو عن النسيج الذي تنسجه العناية، من ذلك تصدر الأشياء جميعها " (المصدر نفسه، ك٢ – ف٣)، هذا يعني أنه إذا افترضنا أن ما يحدث في الطبيعة يجري على نحوٍ عشوائي ومن دون عِلّة، فإن ذلك سيؤدي إلى زعزعة وحدة العالم وتقويض نظامه الأزلي.

لذا الرواقية المتأخرة تساوي بين الألوهية والعناية السامية التي ترعى كل شيء في جميع الأزمان. ومع أن كل شيء في العالم خاضع للضرورة أو للقضاء والقدر إلا أنها ليست ضرورة عمياء، بل هي ضرورة عاقلة، لأنها (قانون اللوجوس)، والعناية الإلهية قد دبرت العالم أحسن تدبير، وكل حركة في الكون إنما تنبئ عن حكمة عالية لا محل فيها لتخبط (المصادفة) أو الكيل الجزاف، إذ القدر المحتوم في الوقت نفسه عناية سامية تنشد الخير أبداً، وما يذهب إليه أبيقور من أن خلق العالم وتدبيره مهمة شاقة تتنافى مع السعادة الإلهية إنما هو في نظر الرواقيين رأي سخيف؛ لأن الإله ليس من العاطلين بل طبيعته هو النشاط الأسمى، كونه يهيمن على نظام العالم (عبد الغني، ٢٠٠٩ ص٢٩_٣٠.).

ومما سبق يتضح أن الفلسفة الرواقية المتأخرة، كانت تسعى في فلسفتها إلى حقيقة إثبات الحتمية أو القدر في المجال الكوني، فالكون عندهم خاضع لضرورة مطلقة، وقوانين محددة تسيره وتنظمه، والإنسان تابع لقانون الكون، يعيش وفقا للطبيعة، وشعار الرواقية العام (العيش وفق الطبيعة) كان بمثابة المنطلق أو التصور الذي توصلت عن طريقة الأخلاق الرواقية إلى الحتمية القدرية، وكان هذا التصور للقدر يحمل كثيراً من التناقض، فإذا كان كل شيء يعمل على وفق القدر، والسؤال الذي يُطرح هنا هو: ما الفائدة من توجيه النصح، أو محاولة إصلاح النفس؟ أو الاقتداء بنموذج صالح طالما كان الإنسان ليس بمقدوره أن يبدل من نفسه أو من أي شيء حوله؟ وإذا كانت كل الأشياء تعمل وفقا لسلسلة من الأسباب والنتائج، وإذا كان العقل نفسه ماديا كما رأى الرواقيون؛ فكيف إذن لأفكارنا ومشاعرنا أن تتحرر من قيود هذه الحتمية؟

ثانياً: الإرادة بوصفها حرية داخلية

إن الركيزة الأساسية التي تقوم عليها الرواقية هي العقلانية, فالرواقية لا تعتبر أن الإنسان قادر على التحكم في الأحداث أو الظروف التي تحيط به، لكنها تؤمن في ذات الوقت بأن الإنسان يملك من القوة ما يمكنه من اختيار ردة فعله تجاه تلك الظروف.

وعليه لا يُقاس الإنسان بما يحدث له بل بقدرته على توجيه موقفه الداخلي تجاه ما يحدث, فحريته لا تتجسد في السيطرة على الظروف، بل في عدم الخضوع لها، وفي الاحتفاظ بسلطة ذاتية تمكنه من ضبط انفعالاته وتنظيم استجابته, وبهذا المعنى لا يعود الألم قوة قاهرة، بل تجربة يمكن للوعي أن يحتويها ويعيد تشكيلها (النشار : ٢٠١٣, ص٢٧٥.)

وانطلاقًا من هذه الفكرة، فإن إيمان فلاسفة الرواقية المتأخرة بقدر يحكم العالم، أو بعناية إلهية، ولا توجد أية إمكانية للانفكاك عنهما، ينتج هذا الأمر نمطاً من الحجاج الرواقي، يهدف إلى إيجاد فسحة من الحرية الذاتية للإنسان، وإلا لما كان هناك أي فرق بينه وبين الجمادات والنباتات، لذلك كان لا بد من تسويغ الحرية الإنسانية، لكن من دون إنكار فعالية القدر، لذا عرف الرواقيون الحرية بأنها القدرة " على امتلاك سلطة التصرف المستقل" (اللائرتي، ٢٠١٢, فقرة ٢١٢) ، بمعنى أن يتصرف الإنسان في أفكاره وإرادته بحيث لا يمكن قهره على غير ما يريد، فهي رغبة التغلب على الحدود الداخلية والخارجية التي تمنع احتياجات روح الإنسان إلى التعبير المطلق وهي " الحرية الأخلاقية التي ينكرها زينون على سائر البشر" (كيلاني، ٢٠١٣، ص١٨٣.).

وعلى العكس من زينون امنت الرواقية المتأخرة بحرية الأفعال الإنسانية وعرفت الحر بأنه " من يعيش كما يريد دون قهر وعقبات أو عنف، أحاسيسه منطلقة دون عائق يحصل على ما يريد ويتجنب ما لا يريد" (سالم: ١٩٨٣، ص٥٢١) ، بمعنى أن تكون للإنسان قدرة تمكنه أن يعمل ما يشاء" وليس بإمكان أحد أن يحول بينك وبين أن تقول ما تقول وتعمل ما تعمل" (أوريليوس : ك٢ – ف٩.)، ويُفهم من هذه الحرية وفق الرواقية المتأخرة بأنها حرية متعلقة بالأشياء الداخلية فقط دون الاشياء الخارجية، وليست الحرية المطلقة لإرادة الفرد– كأن لا يشملها قانون الطبيعة — وفريدة في كونها في متناول كل فرد بذاته.

وينشأ مع إيمان الرواقية المتأخرة بحرية الإنسان في اختيار أفعاله مشكلة التوفيق بين آرائهم التي تُقر بوجود حرية الإرادة الإنسانية وبين سلطة القدر الشاملة، لذا نجد كل فيلسوف منهم اتخذ طريقاً يفهم الحرية فهماً مختلفاً نوعاً ما، والسبب في ذلك هو عدم القدرة على الخروج عن سلطة القدر*، فأخذوا يبتدعون

* في المدرسة الرواقية المتأخرة، ينبغي أن نفهم كل شدة تلم بنا في الحياة، إنها فرصة جديدة لتقوية إرادتنا الأخلاقية، تماما مثلما أن كل جولة جديدة للمصارع هي فرصة له لتدريب مهارته في المصارعة كذلك نحن في القدر، وحتى الحكيم الذي تعده الرواقية رسول الإله هو أيضاً يسلم أمره لمدير الكل ويذعن لحكمه مثلما يذعن المواطنون الصالحون لقوانين الدولة. هكذا تكون

طرائقاً لغرض معالجة حرية الإنسان "فسينيكا" كان يؤكد أن الفلسفة تهدينا نحو الحرية وتحقق لنا الطمأنينة " لأنها تتحملُ واجب حمايتنا، وهي التي تُشجعنا على الخضوع للإله بسعادة، وللقدر بازدراء متحدٍ . سوف تريك كيف تتبعُ الإله، وتتحمل ما تلقيه عليك الصُدف" (سينيكا : ٢٠١٨،ص٩١_٩٢.) ، فالفلسفة في نظرهِ هي التي تحثنا على عبادة الإله وعلى القناعة بالقدر وتحقق لنا الحرية، ويستشهد بقول لأبيقور بأن " إذا شئت أن تستمتع بالحرية الحقة وجب عليك أن تكون عبداً للفلسفة، ذلك أن الرجل الذي يخضع لها يتحرر لساعته " (ديورانت ، ص١٨١_١٨٢) ، لأن في نظره الإنسان الحر هو الذي يتخذ من الفلسفة مرشداً له، هذا من جهة ومن جهة أخرى يجعل الانتحار خير شاهد على حرية المرء فيقول: " من الأسباب التي لا يستطيع الإنسان معها أن يتذمر من الحياة أنها لا تستبقيه فيها على الرغم من إرادته، كم من مرة قُطع لك وريداً ليقل بذلك وزنك، وإذا ما طعنت نفسك في قلبك فإنك لن تكون في حاجة إلى جرح واسع حتى موت، إن مشرطاً يشق لك طريقاً إلى الحرية أو هل ترى هذا النهر أو ذلك الحوض أو ذلك البحر؟ إن الحرية في أعماقها" (المصدر نفسه ، ص١٨٤). يبدأ النص بالتأكيد على أن الإنسان لا ينبغي له أن يشكو من قسوة الحياة، لأن الحياة — من منظور الرواقيين — لا تُجبره على البقاء فيها رغماً عنه. أي أن وجود "باب الخروج" متاح دائماً، وهذا الباب هو الموت.

تتضح لنا رؤية سينيكا في ما يخص موضوع الحرية بأنها رؤية يغلب عليها التردد، وهذا التردد طمس فكرته عن الحرية، وحقيقة الامر أنه لم يفكر في هذه المسألة تفكيراً يمكن أن يعطي لنا نتيجة متسقة، بل هو يتحدث عنها حديث السياسي المتذبذب الذي يوافق الناس جميعاً، لذا فهو لا يعبر عن حقيقة رايه، وإنما يعدد الاحتمالات ولا يفاضل بينها، وقوله "يمكن للفلسفة ان تحررنا" كلام إنشاءي لا قيمة له، وكذلك لم يكن الانتحار لديه فعلاً حراً، بل نظر إليه على أنه هروب أو على الأقل اعتبره من الأمور المحايدة، فجعله أي — الانتحار– خير شاهد على الحرية، كلام مغلوط من جهة ومن اخرى يتعارض تماماً بقوله بالقدر.

ما يختلف به "إبكتيتوس" عن "سينيكا" هو أن الأول كان متأثراً بسقراط، فجعل الحرية تتحقق عبر معرفة النفس وفق قانون تسنه لنفسها، وإذا أراد الإنسان

الحرية الحقة: الحرية ليست في الانفلات والإباحة؛ فالحرية والجنون لا ينسجمان. إنما الحرية التزام بالأصول، حين أمضي في أي شأن؛ الكتابة مثلًا، وأريد أن أكتب كلمة (قلم) هل أكتبها كيفما اتفق أو كيفما يحلو لي؟ كلا، فقد تعلمت أن أكتبها كما ينبغي لها أن تكتب. كذلك الحال في الموسيقى، وفي أي فن آخر أو علم. وإلا فلن= =تكون ثمة جدوى لأي معرفة إذا كانت المعرفة تخضع لنزوات كل واحد وتتلون بمزاجه ... علي إذن أن أتعلم كيف أجعل رغبتي هي أن يحدث كل شيء مثلما يحدث، وكيف تحدث الأشياء؟ تحدث كما أراد لها مصرفها جل وعلا التعلم ألا يتوخى تغيير بنية الأشياء؛ فليس هذا في قدرتنا ولا هو من المستحب أن يكون في قدرتنا، بل يتوخى أن نحفظ عقولنا في تناغم مع الأشياء ومثلما تشاء لها الطبيعة : ينظر

Epictetus، Discourses، book(I) ch (Xll).

أن يعرف تلك الحرية وجب عليه، وفقا للمبدأ السقراطي أن يعرف نفسه، عند ذاك يتبين أولا أنه مستعبد لأشياء كثيرة، فهو عبد لجسمه، عبد للمال، عبد للجاه والسلطان، فإذا التمس الإنسان الحرية الصحيحة فليبحث عنها في نفسه وفي قدرته على الحكم والإرادة، فالمعرفة وحدها هي التي تستطيع أن تجعل الناس أحراراً، وهو يؤكد أن السلوك الخير وحده هو السلوك الاختياري الصحيح، والرجل الشرير مجبر بالجهل على أن يفعل ما يناقض رغبته الحقيقية التي تتجه على الدوام نحو خيره الأسمى، والمعرفة وحدها هي التي تطلق عقاله وتجعله حرا في تحقيق رغباته (أمين، ١٩٤٥، ص١٩٩).

فالحرية التي أراد إبكتيتوس أثباتها تتمثل في معرفة العبودية والتخلص منها كونها " الحرمان من القدرة على التصرف المستقل" (اللائرتي: فقرة ٢٢١) ، التي يخضع لها الإنسان بسعيه وراء الأشياء الخارجية، فالذي يجعل الإنسان حراً ومستقلاً ليس امتلاك الثروة، ولا حتى السلطة، وإنما المعرفة بكيفية العيش من أجل" الحفاظ على إرادة الفرد في انسجام مع الطبيعة " (إبكتيتوس،٢٠٠٨, فقرة ٤) ، حتى يعمل الفرد ما يشاء متجنبا كل ما هو مادي أي لا يبحث عنها في الأشياء الخارجية، بل في داخله، في شيء مستقل، كون الحرية تكمن في تجنب الأمور الخارجية والعناية بالإرادة ليروضها الفرد على العيش بحسب ما تقتضيه الطبيعة وقانونها.

أن الحرية التي أراد أن يقدمها لنا "إبكتيتوس" هي عندما فرق بين " ما هو عائد لنا، وما هو خارج عن قدرتنا؛ فملكاتنا من آراء ودوافع ورغبات ونفور أشياء عائدة لنا، وبإيجاز كل ما هو من فعلنا؛ بينما تمثل أجسادنا وممتلكاتنا وسمعتنا ومناصبنا الرسمية أشياء خارج قدرتنا، وبإيجاز كل ما ليس من فعلنا، أما الأشياء العائدة لنا فنحن أحرار فيها طبيعياً ولا يقيدنا أو يمنعها عنا شيء، بينما الأشياء الخارجة عن قدرتنا فتحمل العجز والذل والعوائق ولا نملك أمرها " (المصدر نفسه ، فقرة ١) ، فالحرية التي تُعطى للإنسان تتمثل إذاً في قصرها على أشياء داخلية باطنية لنا القدرة عليها، وهكذا في ارتباطِها بالإرادة الخاصة بالإنسان، وعدم تعلقها بأشياء خارجية لا قدرة لنا عليها، فإذا ميز الإنسان هذه التفرقة الضرورية نأى عن العبودية والحزن والقلق.

فالتفريق بين ما يكون تحت سيطرتِنا وما لا يكون فالهدف منه هدف أخلاقي، والأفضل لنا أن نولي اهتمامنا على ما يقع تحت قدرتنا، ونترك ما لا يكون تحت سيطرتِنا لعدم أهميته لنا فمن " يريد أن يكون حراً فليكف عن أن يرغب في أي شيء أو يتجنب أي شيء في قدرة غيره، وإلا يكون لا محالة عبداً " (المصدر نفسه ، فقرة ١٤) ، ومتى ما بلغ الإنسان هذا التمييز عاش في حرية تنبع من الإرادة، والإرادة هي وليدة الحرية والحرية هي كل ما يتعلق بالعالم الداخلي أي بالأشياء التي تكون تحت سيطرتنا ولنا القدرة على

الحكم عليها، وإبكتيتوس شرح لنا هذه الحرية عندما حاور أحد تلاميذه قائلاً له:

" أليس هنالك شيء أنت سيده ؟

التلميذ: لا أدري

الأستاذ: هل يستطيع أحد أن يقهرك على تحبيذ الباطل ؟

التلميذ: كلا

الأستاذ: هل يستطيع أحد أن يكرهك على إرادة ما لا تريد ؟

التلميذ : يستطيع ذلك إذا هددني بالموت أو الحبس

الأستاذ: ولكن أذا كنت تحتقر الموت والسجن فهل تنشغل بهذا التهديد أيضاً؟

التلميذ: كلا

الأستاذ : وهل احتقار الموت بإرادتك ؟

التلميذ: نعم

الأستاذ : إرادتك إذاً حرة " (أمين ، ص١٩٩_٢٠٠).

ومن هذه المحاورة نجد "إبكتيتوس" يؤكد لنا بأن الشيء الوحيد الذي يقع في مقدورنا هو إرادتنا بمعنى أن الإنسان يكون حراً في الأشياء التي تقع تحت سيطرته، ومجبر في الأشياء التي تقع خارج سيطرته، والمثال على ذلك : افترض أنني أسير في نادٍ للقمار وعند مروري بطاولة الروليت اكتشفتُ أن في داخلي حافزاً كي أراهن على الرقم (٨) الذي يظهر في الدورة التالية من العجلة، فالذي تقع تحت مقدور إرادتي هو اختياري للرقم (٨) أما الذي لا سيطرة لي عليه هو أن الفوز، الاختيار يمثل الحرية الداخلية أم الفوز من عدمه فهو قدر محدد مسبقاً.

وهذا يعني بأن الحرية عند الرواقية المتأخرة تعني حرية داخلية –جوانية – تبتعد تماماً عن كل ما هو خارجي، ولا تؤثر عليها الأشياء الخارجية، وهي حرية خاصة بكل إنسان على حدة، وهذه الرؤية هي في الحقيقة رؤية قاصرة بالنظر لما لوح به إبكتيتوس في الحرية التي بدأت عنده أوسع وأشمل مما آلت إليه من ضيق واقتصار على الأشياء الداخلية، وبالتالي فأن الحرية التي طرحها كانت أشبه بالسراب الذي شكل له وجوداً حراً مطلقاً من بعيد، ولكن كلما اقترب أكثر وأمعن النظر غدت الحرية وهماً لا وجود لها.

إن تصور الرواقية المتأخرة عن الحرية يذكرنا برؤية أفلاطون عنها، فالحرية عند أفلاطون حرية اختيار وليست حرية فعل (أفلاطون، ١٩٨٣، ٦١٧ م)، أي إنها حرية داخلية تنشأ حينما تختار الإرادة ما يراه العقل صائباً، إنها ليست حرية مطلقة وإنما هي حرية مقيدة بقيود العقل، بمعنى الحرية ليس في أن أفعل ما أشاء، بل إن الحرية هي أن يوجه الإنسان إرادته طبقا لما يراه العقل، فليس ما أريده أفعله بل ما يراه العقل صائباً هو ما أريده، وهكذا الحال بالنسبة للحرية عند الرواقية المتأخرة؛ إنها حرية اختيار وليست حرية فعل

لأن الإنسان لا يملك سوى الاختيار، أما الأفعال الخارجية في العالم ولسيطرة القدر عليها فلا املك عليها سيطرة، بمعنى ليس هنالك تسوية بين القدر والحرية الإنسانية.

إن "كريسيبوس" حاول حل هذه المشكلة حينما عمل تسوية بين القدر والحرية الإنسانية عن طريق التميز بين الضرورة والقدر، فهاجم الضرورة وأبقى على القدر لأن " التسلسل والتعاقب الدائم والمتصل الأبدي للأشياء المحركة والمحلة لذاتها من خلال تعاقبات سرمدية للعلة والمعلول والتي منها يتألف هذا التسلسل" (مراد ، ص٢١٦.) ، الذي مثل عنده علة عامة لجميع الموجودات الخارجية، ومن حيث إنه يحدث التسلسل في العلل الخاصة الجزئية، والإنسان خاضع لحكم القدر فهو قادر على النزوع والتصديق، أو الإعراض والرفض إذن فهو حر وله كسب واختيار.

فالعالم وأحداثه يسيران بنظام العلة والمعلول، ولا محل فيه للمصادفة ولا للاتفاق، بل العالم بأجمعه واقع في يد القبضة الإلهية، وما من شيء إلا وهو مقدر ومفروض من الحكمة الإلهية، أو كما يعبر "كريسيبوس" عن ذلك بجعل كل شيء يتم بالقدر وما من شيء إلا وله علة حتى تنتهي إلى علة العلل وهو مبدأها الأول الإله، فلا يقع شيء إلا ما كان واجب الوقوع في الماضي، ولا يقع شيء في المستقبل إلا وأسبابه حاضرة بيننا الآن (غلاب، ٢٠٠٠ ,ص١٥٤)، فكل الأحداث تسير بين جزأين من العلل: جزء أول أسماه "العلل المساعدة" –السابقة– وتشمل كل الأحداث الخارجية، وتكون حتميتها واضحة، وتنتهي عند لحظة الظهور أمام العقل البشري الواعي– وهذا هو القدر كما يعرفه الناس– وجزء ثانٍ أسماه "الأساسية والكاملة" ويتضمن الاتجاه المتخذ بواسطة العقل نحو الموقف القائم أمامه، والذي إما أن يكون نزوعاً عاطفياً غير عقلي، وإما اختياراً عقلياً مترويا يعقبه الفعل. وهذا النوع من العلل هو الذي نملكه ملكية خاصة، ونكون احراراً في توجيهه كيفما نشاء، وعليه تقوم المسؤولية والحرية الإنسانية (مراد ، ص٢١٧.).

ويضرب لنا مثالاً بحركة دوران الأسطوانة " لا يكون محكوماً فقط بالدفعة المعطاة لها من خارج العلة السابقة، ولكنه يكون محكوماً أيضا بطبيعة الشكل الأسطواني ذاته. وهذه العلة الأخيرة، التي تستقر في الفاعل ذاته، هي العلة الكاملة والأساسية. والقدر يكشف فقط عن أن هذه العلة لا تحدث مطلقاً دون عون من علل ثانوية والتي هي العلة السابقة "(عبد الغني , ص٤٠.)، والحقيقة أن كريسيبوس عندما ميز بين العلل الأصلية والعلل المساعدة أراد أن يجعل من المعلول أيا كان، يكتسب معلوليتهُ أنطولوجيا، أي كونه من حيث المبدأ معلولاً لعلة أصلية، التي يعني بها القدر، إلا أن هذه المعلولية لا يمكن أن تكون قابلة للتحقق الفعلي الفيزيقي، إلا إذا استجدت علل فيزيقية مساعدة، تؤثر في المعلول على نحو مباشر، فحدث التأثير فيه، وهذا يؤسس لإتاحة ضرب من الحرية الإنسانية داخل عالم الضرورة القدرية. وإن كان لا بد من تحديد الفارق بين العلة الأنطولوجية، والعلة الفيزيقية، فالأولى هي التي

تحدد المجال الوجودي الذي تتحرك فيه الثانية*، ويتبين أن الاصطلاح الأساس لقانون العلية في الفيزيقا الرواقية هو القدر الذي صار تحديدا في أعمال "كريسيبوس" مرادفا للعلية (أسبر، ٢٠١٨، ص٢٩٩_٣٠٠.).

فالرؤية التي حاول بها "كريسيبوس" التوفيق بين حرية الإنسان وحتمية القدر ماهي إلا جمع بين نقيضين ينفي كل واحد منهما الآخر ؛ فإن أنا أمنت بحرية الإنسان وقدرته على الفعل وعدمه، فلا يمكن أن أخضعه لقدر يحجم تلك الحرية حيث إن الحرية لا تعني حرية اختيار كما عند الرواقيين فحسب، أي مازالت داخل الإنسان – وإنما تعني الحرية حرية فعل في العالم الخارجي في نظر " كريسيبوس" وإذا قصرنا الحرية كما فعل الرواقيون عموماً في الاختيار فحسب – وهو قد يتحقق أو لا يتحقق – أصبحت الحرية مرتبطة بالنية وعندئذ فلا مجال للحديث عن المسؤولية الأخلاقية ومن ثم عن الثواب والعقاب، فمن وجهة نظرنا هناك تناقض واضح بين فكرتي حرية الإرادة الإنسانية والقدر الحتمي الذي لا مفر منه ؛ ومن ثم فتبني إحداهما يعني التخلي عن الأخرى.

إلا أن "أوريليوس" واجه نفس المشكلة وقدم حلاً أقل راديكالية من ذلك الحل الذي ابتكره "كريسيبوس"، ليمنح الإنسان حرية حقيقية، عندما يذكر أن " القوة الجوهرية في العالم: إنها ما يصرف الأشياء جميعاً ويوجه الأشياء جميعاً؛ على أن توفر بالمثل القوة الجوهرية في نفسك: فهذه مثيلة لتلك.وهذه فيك أيضا هي ما يصرف كل ما عداها، وحياتك موجهة بها " (أوريليوس، كه – ف٢١.) ، ويمكن فهم هذا النص على أن "أوريليوس" قد طرح رؤية مختلفة تماماً لمعنى الحرية الإنسانية؛ إذ جعل القوة الكامنة داخل الإنسان مماثلة للقوة التي تدبر العالم، ومن ثم فإن الإنسان مطالب بالاعتماد على هذه القوة الذاتية وحدها في تغيير محيطه وصياغته من جديد. وبذلك لا ينبغي له أن يستسلم لما يفرضه القدر، بل يمتلك قدرة فعلية على إدارة حياته وتوجيه مسارها، معتمداً في ذلك أساساً على طاقته الداخلية.

وبناءً على ذلك فأن "أوريليوس" كان يؤمن بالارتباط الوثيق أو الصلة الطبيعية التي تربط الإنسان بالكون العام أو العالم في وحدة عضوية، فالإنسان جزء من الكون* وأن كل ما يقع له أمر ضروري الحدوث،

* أن نظرية العلل الاصلية والثانوية التي قال بها كريسيبوس يمكن مقارنتها مع نظرية الكسب الاشعرية التي ترى أن الله هو خالق الفعل الإنساني، ويقف دور الإنسان عند كسب هذا الفعل.

* انتقد هيجل (١٧٧٠–١٨٣١) النزعة التجريدية لدى الرواقيين، معتبراً أنهم قدموا في تاريخ الفلسفة شكلاً مجرداً من حرية الوعي بالذات. فالرواقيون انطلقوا من فكرة أن الوعي هو ماهية مفكرة، وهذا يعني – بحسبهم – أن وجود الأشياء لا يكون صادقاً أو كاذباً إلا إذا خضع للقانون الكلي. وما أراد هيجل التأكيد عليه هو أن الرواقيين جعلوا الوعي مقدماً على الوجود؛ فبدل أن يتوافق الوعي مع حركة الوجود وتحولاته وتعقيداته، أصبح الوجود في نظرهم تابعاً لجمود الوعي وسكونه. وهكذا أصبح الوعي، في رأيه، سلبياً تجاه الطبيعة بدلاً من أن يكون فاعلاً

ومن ثم يجب على الإنسان أن يتلقى أو يتقبل ما يحدث له بصبر واحتمال، لأنه يرى " اعلى مراتب الحرية والقوة هي ألا يفعل الإنسان إلا ما يُرضي الإله، وأن يتقبَل كل ما يَقسمه الإله له" (أوريليوس، ك١٢– ف١١) ، فالقدر إذاً يشمل ويحيط بكل شيء ومسيطر على جميع الأشياء حتى تلك التي تحدث مصادفة، إذ إن المصادفة لا تحدث إلا كنتيجة مترتبة على سلسلة العلل الخاضعة للعناية الإلهية، فكل الأشياء تنبع عن هذا المصدر، أي من القدر والضرورة التي يقتضيها خير الكون ومصلحته، إن كل شيء يوجد ويحدث في حياة الإنسان إنما هو أمر محدد سلفاً بواسطة القدر بنفس الطريقة التي حددت بها الظواهر الطبيعية الكونية، فالإنسان لا يملك سلطة تغيير أي شيء، ومن ثم وجب عليه أن يرضي بما يمليه عليه القدر حتى لا يحيا بائساً تعيساً.

وخلاصة الطرح أن الحديث عن الحرية لدى الرواقيين باعث على الحيرة لما فيه من تناقض وتداخل. فإذا كان كل شيء يعمل وفق القدر فما الفائدة من إسداء النصح أو محاولة إصلاح النفس أو الاقتداء بنموذج صالح؟ فليس بمقدور الإنسان أن يبدل أو يغير من نفسه أو من أي شيء من حوله، وإذا كانت الأشياء كلها تعمل وفقاً لسلسلة من الأسباب والنتائج، وإذا كان العقل نفسه شيئاً مادياً كما يرى الرواقيون؛ فكيف إذن لأفكارنا ومشاعرنا أن تتحرر من أغلال هذه الحتمية؟

لا شك أن الرواقيين كانوا متناقضين حين قالوا إن بعض الأشياء تقع تحت تصرفنا وسيطرتنا، وبعضها الآخر ليس كذلك، فإذا صدق قولهم عن القدر، فلم يعد هناك ما يقع تحت تصرفنا. بمعنى أن الإنسان حر بالنظر لا بالعمل وبالفكر لا بالفعل، وهو ما ظهر بصيغة ديكارت لاحقاً (أنا أفكر، أنا حر) لكنها الحرية مجردة، حرية الفكر لا حرية الواقع.

فالرواقية المتأخرة ترى أن الإنسان مُيز عن غيره من الكائنات الأخرى في الخضوع للقدر، لأن الإنسان يمتلك العقل الذي هو قبس من العقل الإلهي أو النار الإلهية، وبذلك يستطيع أي فرد أن يقبل حكم القدر بناء على تفكر وتدبر، فهو يعلم بذاته المدركة العارفة أنه يجب أن يطيع حكم القدر، ومن ثم يأتي تصرفه وسلوكه موافقاً وملائما للطبيعة وللقدر، أما غيره من الكائنات الأخرى وهي تتبع حكم القدر وهي مفطورة على ذلك دون أن تعلم أنها تفعل ذلك.

وهذا يعني أن الإنسان بحيازته للعقل جعله يتصرف وفقاً للطبيعة، والذي يحتوي على أصول بذرية من العقل الكوني بما فيها بذرة معرفة القانون الطبيعي الموجودة فيه بالفطرة مما يجعله متحداً بالإله ومشاركاً

فيها. ويشير هيجل إلى أن الفيلسوف الرواقي يتحدث عن ضرورة موافقة الطبيعة، لكنه نادراً ما يهتم بالمواقف الجزئية والظروف الملموسة. ومن هنا، يرى هيجل أن خطأ الرواقيين يكمن في حصرهم الوجود داخل حدود الوعي من جهة، وفي إلغاء الحرية الإنسانية من جهة أخرى، حين أخضعوا أنفسهم للنظام الطبيعي العام. للمزيد يمكن الرجوع إلى: ينظر هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٦، بيروت، ص ٢٥٤—٢٨٠.

في جوهره، عارفا بالكون وبقانونه الخاص، ومن ثم يجب على الإنسان أن يكون مطيعاً لذلك الاستعداد الفطري للطاعة وعدم الخروج عن حدود ذلك القانون الإلهي. وهذا بمثابة دعوة للتحرر الداخلي الحقيقي، فالفرد الرواقي الذي يعيش في انسجام مع نفسه ومع العالم من حوله، هو الشخص الذي أصبح أكثر قدرة على التحكم في نفسه وتوجيهها نحو السكينة والسلام الداخلي.

ثالثاً: إشكالية الشر وطمأنينة العيش

إن ما يترتب على الصورة التي قدّمتها الرواقية المتأخرة عن القدر —— والقائمة على أن الكون كله كيان واحد يسوده قانون إلهي خير ولا مكان فيه للصدفة —— إلى بروز مشكلة الشر بوصفها جزءاً من هذا النظام الكوني نفسه. فالإنسان يقف حائراً أمام حقيقة وجود الشر ويختبر هذه المعضلة في أعماقه، لذا برز السؤال عن كيفية يمكن للشر أن يوجد بينما تهيمن الروح الكونية على العالم؟

وتجيب الرواقية بأن الخير والشر مرتبطان ارتباطاً لا ينفصل، إذ يستمد الخير معناه من وجود الشر مقابله، فالشر عندهم مكوّن ضروري في بنية العالم، ولولاه لافتقد الخير قيمته ولم يعد ممكناً إدراكه أو التمييز به بشكل واضح ودقيق. ومن هذا المنطلق لا يمكن للإنسان أن يعرف الخير حق المعرفة ما لم يوجد شر يبرز معناه ويمكنه من إدراك قيمته الحقيقية العميقة. (Long : 1996 P187).

وترى الرواقية المتأخرة أن الشر ليس شكلاً واحداً ثابتاً بل يتجلى بأشكال متعددة، فمنه ما ينشأ عن أفعال البشر واختياراتهم، ومنها ما يأتي على شكل أحداث أو وقائع تفرضها الطبيعة أو القدر ضمن النظام الكوني، وتبرز المشكلة عندما تواجه الإرادة البشرية المحدودة هذا القدر الشامل، إذ يطلب من الإنسان أن يقوم بدوره المرسوم له، لكنه في الوقت نفسه يحاسب على نتائج أفعاله وكأنها تأتي من اختياره الحر. وهنا تتضح الثنائية التي تركز عليها الرواقية: إما أن يكون كل شيء خاضعاً لإرادة عليا تجعل كل ما يحدث خيراً في جوهره، أو أن يخضع لإرادة الأفراد المحدودة، وهو ما يؤدي إلى ظهور الشر بأشكاله المختلفة (Collette : 2021 ,p17)

١: الشر الطبيعي : هو الشر الناتج من الكوارث الطبيعية مثل الزلازل والبراكين وغيرها من الاحداث الطبيعية " فالرواقيون يؤكدون على أن العالم كله جمال وبهاء ونقاء، يستمد جماله من جمال العلة الإلهية التي نظمته في ظل إيمانهم باللاهوت الطبيعي" (مراد، ص١٣٣_١٣٤) ، ومن ثم آمن الرواقيون بعدم وجود الشرور في بناء العالم في حقيقة الأمر، وما يبدو لنا على أنه شرور هو في الحقيقة أمر خير ومفيد في البناء العام الكلي للعالم، وما يكون شراً من المنظور الفردي الجزئي هو في الحقيقة ضروري للخير وللبناء العام الكلي (المصدر نفسه، ص١٣٤)، فالإله خير و كمالاً مطلقاً، ومن التناقض الاعتقاد، ليس فحسب أن الله مختار أو أن فعله مترتب عليه الشر، بل وأيضا الاعتقاد في أنه قادر على أن

يختار أو حتى يسمح بوجود الشر، فهذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة وهو الوحيد المتاح، ولا شيء كان من الممكن أن يحدث غير الذي يحدث فعلا، فإن ما نعتبره شراً هو دور في الواقع نلعبه في خطة أوسع وأكبر تكون خيرة، ولن نفهم أن المعاناة الفردية تخدم غرضاً خيراً إلا حينما نرى الصورة في جملتها (أمين، ص١٥٢_١٥٣).

وتذهب الرواقية المتأخرة إلى أن الإله ينظم الأشياء نحو الأفضل، فقد كان عليهم أن يفسروا وجود الشر في العالم، مع اعترافهم بالعناية الإلهية لهذا العالم، ولأجل التوفيق بين الامرين قد أكدوا على ترابط الضدين الخير والشر متأثرين في ذلك بهيراقليطس*، لأن الضدين يوجدان معاً معتمداً أحدهما على الآخر، وبذلك يدعمان بجهودهما المتبادلة، فالخير يفترض الشر**، فحاول أهل الرواق حل هذه المشكلة فقالوا إن بعض الشر راجع إلى ما منح الإله الناس من حرية التصرف في شؤونهم لكن الناس قد يسيئون استعمال هذه الحرية في شؤون كثيرة كالصحة والمال وغيرها ولا يمكن أن نعد الآلهة مسؤولة عن العواقب التي تنجم عن حرية الإنسان (إبكتيتوس، فقرة ٣١).

فالشر بوجه عام لا يشكل أي ضرر بالكون بنظرهم، ويعدونه من الموضوعات الخاصة، ومعرفتنا به قليلة نتيجة للسنوات التي نعيشها، وكل معارفنا وخبراتنا في سباق الإنسانية ما هي إلا جهل بحقيقة الإله الكامل، وهو ما أكد عليه "إبكتيتوس" عندما جعل كل ما يتعلق بعقولنا من معتقدات عن الشر مثل وجود التناقض في الأشياء– وهو ما يمثل الشر الطبيعي– فإن الموجود العاقل الكامل– الإله– من المستحيل أن يولي عنايته للتدمير والخراب للكون (إبكتيتوس، فقرة ٣٠)، ويضيف "أوريليوس" كذلك بأن ((عموم الشر لا يضر العالم بشيء على الإطلاق، والشر المفرد لا يضر متلقيه بشيء، إنما يضر مرتكبه فحسب. بوسع هذا أن يتخلى عنه، بمجرد أن يقرر ذلك)) (أوريليوس, ك٨– ف٥٥)، فالعالم وفق الرواقية وجد وفق عناية منظمة، وما يكون شراً من المنظور الفردي الجزئي — هو في الحقيقة —

* تقوم فلسفة هيراقليطس على الأضداد التي تدركها الحواس لأن طبيعة العالم عنده مركبة من الأضداد ويضرب أمثلة كثيرة على ذلك، فالإله هو النهار والليل، والشتاء والصيف والحرب والسلم والأشياء الباردة تصبح حارة والحارة تصبح باردة، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطبا وما يوجد فينا فهو شيء واحد حياة وموت يقظة ونوم فكل من هذه الأضداد تتحول إلى أخرى ويجد هيراقليطس الوحدة في هذه الأضداد، فهي كثرة وواحدة في آن واحد. للمزيد يراجع هيراقليطس : في طبيعة الأشياء كاملة، ضمن كتاب أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص١٣٥_١٤٨.

** اختلفت رؤية الرواقية عن الرؤية الأفلاطونية في موضوع الشر الكوني فأفلاطون أرجع الشر إلى أنه نابع من مقاومة المادة الناقصة بطبيعتها وعنادها لنظام العقل الإلهي، بينما الرواقية اقرت بأن ليس هناك وجود للشر أصلا، وكل ما يحدث من أفعال ضرورية من أجل خير الكل وصالحه.

ضروري للخير*، فالإله خير ورحيم بشكل مطلق، فمن التناقض الاعتقاد بأن هذا الإله الرحيم العادل يسمح بوجود الشر، لهذا فهم ينكرونه ويرجعوه إلى نتاج تفكير الإنسان الذي يشقى بآرائه وبنظرته المحدودة لذلك وجب عليه حتى يتخلص من الشقاء أن يقصر رغباته على ما يستطيع تحقيقه، وهنا يكون الشر نمطاً من التفكير ومعنى نكونه حينما نقارن الأشياء بعضها ببعض، ونفس الشيء قد يكون في الوقت ذاته خيرا وشراً عند الإنسان العادي، ولكن مع الحكيم أو الفيلسوف الشر ليس إلا وهماً، كون الحكيم أو الفيلسوف يعلم خفايا العالم ويحيط به علماً عكس الإنسان العادي.

٢: الشر الأخلاقي: نجد من الواضح أن الرواقيين بصفة عامة يجدون مشكلة بين وجود الأمراض الأخلاقية وبين القدر الإلهي حتى أصبحت هذه المشكلة أكثر حِدة وصعوبة كلما أخذ – الرواقيين عموما والمتأخرين خصوصاً– في تصور مدى الشر الأخلاقي وقوته، ولأن" موقف الرواقيين مختلف نحوه فهم لا ينكرون وجوده ولكنهم يبرؤون الإله من تبعته، وينسبونه برمته إلى الإرادة البشرية" (مراد، ص١٣٥.) ، وهذا ما يفعله كليانتس — كما رأينا من قبل— في ترنيمته إلى زيوس الشهيرة، فالشر الأخلاقي" راجع إلى فشل الإنسان في التصرف وفقاً للعقل السديد الذي هو الخيرية الأخلاقية، والناموس الطبيعي الذي يحدد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، والفعل الخير هو ما يتفق معه، أما الإنسان الشرير فهو ما يخالف هذا الآمد العقلي لذلك جعل الرواقيون الشر الأخلاقي موضوعاً لحكم خاطئ، فيه تمنح التصديق العقلي لقضايا كاذبة، مثل "الألم شر" فهي كاذبة ولكن تبدو للمرء أنها صحيحة، فيصدق عقلياً عليها، ما يترتب عليه أن يحدث هذا التصديق في نفسه أمراً داخلياً بتحاشي هذا الألم فيرتكب الإنسان الحماقة والفعل الشرير" (المصدر نفسه ، ص١٣٥.).

* يذهب كريسيبوس في كتابه (عن العناية الإلهية) إلى أنه لا يمكن للخيرات أن توجد وحدها بدون الشرور، على اعتبار أن الأزواج من الأضداد لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر، ويبرر كريسيبوس وجود الشر في العالم بواسطة دليلين: أحدهما يتناول موضوع الشر على نحو ما تناوله به هيراقليطس، وفحوى مذهب هيراقليطس في الأضداد– كما اوضحنا من قبل– أن لكل شيء ضده، ومن ثم كان الشر ضرورياً للعالم كضد للخير، بل هو الذي يعطيه ماهيته ومعناه وعلى هذا الأساس قال كريسيبوس: " ليس أشد جهالة من أولئك الذين يزعمون أن الخير كان يمكن وجوده بغير قيام الشر إلى جانبه، إذ لما كان الخير والشر متقابلين، كان لابد من وجودهما معاً متضادين"، ولكن كريسيبوس يرجع إلى أفلاطون لا إلى هيراقليطس لتأييد هذا المذهب، أما الدليل الثاني لدى كريسيبوس، فخلاصته أن الإله إنما أراد الخير طبعاً ولكن للوصول إلى ذلك لم يكن هناك مناص من اتخاذ وسائل ليست في نفسها خالية من الشر، وإذن فالشر إنما يصاحب الخير بالضرورة، أي أن الخير مطلوب بالذات، أما الشر — وهو موجود بالعرض – فهو قليل ولكنه لازم لتحقق الخير الكثير الذي يشمل النظام الكلي للعالم، وخلاصة رأي كريسيبوس هو مقارب الى حد كبير مع ما ذهبت إليه الرواقية المتأخرة. للمزيد يراجع عبد الفتاح أحمد فؤاد: الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص١٦٣.

وعملت الرواقية المتأخرة على معالجة قضية الشر الأخلاقي عن طريق طرح الأسئلة لاستثارة القاري أو المستمع، ومن ثم طرح الإجابات وضرب الأمثلة، تعددت الأسئلة التي طرحتها هذه المدرسة فيما يخص الشر والمحن، إذ تكرر مضمون هذه الأسئلة عند أغلب فلاسفتها : لماذا يتعرض الأخيار من الناس إلى المرض أو الأسى أو بأي من المصائب الأخرى من شرور مع أن الكون يدار بالعناية الإلهية؟. الإجابة تكمن في قول سينيكا كما ينقله لنا (انتوني جوتليب) فيقول: " أن هذا يشبه تكليف أشجع الرجال بالمهام الخطيرة والشاقة في الجيش. وعلى نفس الشاكلة فإن الشجعان إذا ما تعرضوا لمحنة كتلك التي تبكي الجبناء يقولون: لقد حبانا الرب أسلحة من لدنه كي يختبر قوة تحمل البشر ... فالآلهة يتعاملون مع الرجال الصالحين تعامل الأساتذة مع تلاميذهم، فهم يكلفون هؤلاء الذين تنعقد عليهم الآمال بمزيد من الواجبات والمهام" (جوتليب, ٢٠١٥, ص٣٤٩) ، ما جعلهم يؤمنون بفكرة القدر إيمانهم بفكرة العناية الإلهية. وفي الحقيقة إن كلتا الفكرتين تنبعان من محيط واحد، وهو أن العقل المدبر للعالم يتصف بالحكمة ويرعى دائماً مصلحة الإنسان، فكل شيء مخلوق على الوجه الأكمل. ويوضح الرواقيون أنه حتى إن بدا الأمر خلاف ذلك ظاهرياً فإن الفهم العميق للطبيعة يقودنا إلى حقيقة كل شيء. بتعبير سينيكا "إن المحن إلا اختبارات". فالمحن تحمل في باطنها منها. والمحن والشدائد تساعدنا على تنمية قدراتنا على التحمل والصبر وتساعدنا كذلك على تنمية الفضائل.

وفي مكان آخر تقدم الرواقية المتأخرة إجابة شافية في نظرها لهذا التساؤل وعن وقوع الشرور التي تحدث للصالحين، وقامت بتفسيرها عن طريق سينيكا فيقول بأن الرجال الصالحين: " لا يحدث لهم شرٌ ولا أقصد انه لا يشعر بالمحن، بل أقصد أنه يهزمها" (سينيكا : ٢٠١٨، فقرة ٢-١، ٢-٢) ، وهذا يعني بأن الرواقية المتأخرة قد ميزت بين الشر الحقيقي الداخلي الذي يقع في النفس، وهو الشر الأخلاقي* . وبين الشر المزيف الخارجي، الذي يقع في البيئة المحيطة بالإنسان، وما ينبغي على الإنسان فعله في ظل كل هذا هو الإختيار والإستعمال الصحيح لمظاهر الأشياء. فإذا ما أخطأ الانسان فإن هذا لا يكون بإرادته وإنما نتيجة لجهله بطبيعة الأشياء وحكمه الخاطئ عليها على حد قول إبكتيتوس (إبكتيتوس، فقرة ٦).

* نلاحظ أن الرواقية الوسطى قدمت رأي على لسان فيلسوفها بوزيدونيوس، وإن كان قد أقامه على أساس مختلف، حيث أقامه على التقسيم الثلاثي للنفس، الذي آمن به هو شخصياً فحسب من دون الرواقيين الآخرين متأثراً بأفلاطون. حيث صرح بإن الإنسان هو مصدر الشر الأخلاقي نتيجة لسيادة واحد من أجزاء النفس القاصرة على الانسان ككل. ولما كان هذا الجزء من النفس ذاتها، فلا يمكن أن يستأصل وكل ما يمكن فعله لتجنب وقوع الشر الأخلاقي هو التحكم فيه وتقييده بقيود من خلالها يمكن السيطرة عليه. للمزيد يراجع كوبلستون : تاريخ الفلسفة،ج١، ص٥٦٢.

فموقف الانسان نحو الظروف المحيطة به علة فعل الشر، فليس الشر شيئاً فطرياً في النفس الإنسانية، بل نابع من المحيط الإجتماعي، في ظل غياب العقل وما يوحى به من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة، لأن العلاقة بين الإله وبين الإنسان – في الأصل– هي علاقة حس أبوي ولا يمكن للإله أن يزرع الشر في الإنسان أو الرجل الصالح، فكون الإله محباً بشدة للصالحين ويمنحهم الحب القاسي لكن في ظل غياب الاحتكام للعقل يجعلهم " ينكبون في الأعمال والآلام والضياع حتى يصبحوا أقوياء حقاً " (سينيكا : فقرة ٢–٦) ، بمعنى يجب عليهم أن يشعروا بشيء من التعب والمشقة والآلام كي يفوزوا بالقوة الحقيقية المطابقة للعقل.

ولكن بإمكان الانسان أن يتفادى كل هذا لو استفتى عقله فحسب واستجاب لحكمه، وقد لاحظ الرواقيون المتأخرون أن الحكم السقيم هذا– والذي هو منبع الشر الأخلاقي – يخلو من أثار الإستقلال العقلي، إذ يسير المرء فيه بواسطة علة أخرى غير العقل السديد، يسير بواسطة أحكام وجدانية وتأثيرات خارجية عليه ومن ثم عرفوا الحرية بإنها القابلية للفعل المستقل (مراد، ص١٣٦)، ولكن كيف يمكن لموجود طبيعته العقل كما قال الرواقيون المتأخرون من قبل أن يتصرف تصرفاً غير عقلاني ويفعل الشر ؟.

لم ير الرواقيون تناقضاً هنا إذ السلوك البشري لديهم — سواء أكان خيراً أو شريراً — هو النتيجة المترتبة على أفعال التقدير والتعقل، ودائماً ما نطلب الخير ولكن قد يحدث أن نُضلل بالشهوات التي هي نتيجة مترتبة على تقديرات عقلية خاطئة. فندرج تحت فكرة الخير نفسها أشياء لا تكون خيرة أصلاً ومن ثم فلا ندرك بوضوح ما نعنيه عندما نقول عن شيء أنه خير، أو أننا لا ندرك في الواقع إدراكاً واضحاً ما يكون الشيء المعنى بالكلام، ومن ثم نفترض أن له طابعاً لا يكون له، والسبب في هذا الفشل أننا لا نبذل الجهد اللازم في التفكير والتمعن الذي يكون ضرورياً لجعل فكرة الخير واضحة لدينا، فالأمر في الحالتين عملية عقلية أصلاً (أوريليوس، ك٢– ف١)، وهنا ندرك أن حرية الفعل تتجلى في سلوك الشرير الذي يتصرف بشكل منفصل عن الإله وبدون إتباع عقل معياري قويم، بمعنى الشرير قد أدار ظهره للعقل تماماً، أي أن سلوكه كان خاضعاً لنزواته وانفعالاته وليس لحكم العقل سلطان على تصرفاته بما أنه أدار ظهره للعقل.

خلاصة القول إن الشر ذو طبيعيتين، الأولى خاص بالطبيعة، وعليه لم ينظر الرواقيون إلى الشر الكوني أنه شر (مثل الكوارث، الزلازل) وإنما ذلك ليس سوى وصفٌ بشريٌ لأحداث ضرورية لتحقيق الخير العام، وما يبدو أنه شر هو في الحقيقة خير ومفيد في بناء العالم الكلي للعالم، أما الثانية من الشر فهو الشر الأخلاقي، فهو صادر عن طبيعة الإنسان واختياره، فهم يبرؤون الإله من تبعته وينسبونه برمته إلى الإرادة البشرية وسببه الفشل الإنساني في التصرف وفقا للعقل السديد "اللوغوس" الذي هو الخيرية الأخلاقية الكاملة.

الخاتمة

كانت المهمة المنشودة لهذه الدراسة توضيح الانعطافات التي طرأت على الفلسفة الرواقية فيما يتعلق بمفهومي الضرورة والحرية، وكشف الدوافع والمطالب التي حركت الفلاسفة نحو تأسيس هذه الرؤية. وقد حرصت قدر الإمكان على تثبيت النتائج في مواضعها، ما أقدمه في هذا الخاتمة هو أبرز النتائج العامة التي أراها أهم ما توصل إليه البحث مع التأكيد أن ذلك لا يقلل من أهمية دراسة تلك النتائج وربطها بسياق البحث. ويمكن إجمال النتائج التي توصلت إليها الدراسة كما يلي:

١: إن الموقف الرواقي في التصور الديني يجسد توازناً فريداً بين النزعة المادية وفكرة الإله، إذ ترى الرواقية أن الإله موجود وأنه عقل وروح لا ينفصل عن العالم، وأن العالم وكل ما يحتويه جزء من هذا النظام الكوني الشامل، ومن هنا يظهر بوضوح كيف جمعت الفلسفة الرواقية بين فهم المادة والروح، وبين الحرية والضرورة، لتقدم رؤية متكاملة للعالم وطبيعة الخير والشر ضمن نظام كوني عقلاني.

٢: يؤمن الرواقيون بوجود إله واحد يرمزون إليه بالنار أو باللوغوس مستخدمين في ذلك منهج التأويل الرمزي لتفسيرها ، وأن آلهة الدين الشعبي ما هي إلا أسماء متعددة تعبر عن جوانب مختلفة من القوة والعظمة الإلهية، كما يؤكدون أن الإله أنشأ العالم ونظمه بعناية فائقة، ويضمن انتظامه واستمراره من خلال قوانين حتمية تحكم كل شيء.

٣: سحقت الرواقية المتأخرة دور الفرد واعتبرته مجرد أداة في يد العناية الإلهية أو لعبة تحكمها قوى القدر الحتمية، نتيجة لذلك تلاشت الفاعلية الفردية للإنسان حيث سادت فكرة الاستحالة في تغيير القدر وتحكم العناية الإلهية.

٤: اقتصرت الحرية الوحيدة للإنسان على القدرة على تحويل هذا القدر القاسي إلى رمز للتميز بدلاً من أن يكون سبباً لليأس، فجعلت الإنسان مجبراً على السير وفقاً للطبيعة والعقل ليتفق في النهاية مع الإرادة الكونية ويحقق الانسجام، وإذا حاول الانفصال عن الطبيعة والعقل سيفشل في تحقيق الانسجام مع نفسه ومع الطبيعة وسيفقد كل شيء، ومع ذلك يسلمون بالحرية !.

٥: يقرون الرواقيون أن الإنسان حر ولكنهم يخضعونه في الوقت نفسه لقوة عمياء يسمونها العناية الإلهية، وهذه العناية الإلهية لا ترغب أبداً بالعالم الذي تسايره، والذي رتبته حتى ولو لم تكن خلقته، فهي تترك الإنسان بلا رجاء، وبالتالي فإنه ليس لديه أي إرادة في تغيير مصيره المحتوم.

٦: تقر الرواقية إن الجبرية لا تشكل قيداً على السلوك الإنساني، ولكنها تكون إرادة للتحرر وهذا يشكل تناقضاً بين الاعتراف بالقدر من جانب وحرية الإرادة من جانب آخر. بالإضافة إلى ذلك، تتعارض نسبة الشر للإنسان مع الاعتقاد بالقدر الذي يجب قبوله لأنها ربطت بينه وبين السعادة.

مصادر البحث

- A A Long Stoic Studies University of California Press Berkeley Los Angeles London First Edition.
- Bernard Collette (2021)The Stoic Doctrine of Providence A Study of Its Development and of Some of Its Major Issues Taylor & Francis Group London and New York First Edition .
- Epictetus: (1959)Discourses as reported by arrian ،the manual ،and fragments with an anenglisii Translation by W.A. oldfather University of illnols ،Harvard Universlty press London.
- أفلاطون (١٩٨٣) الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، ط٢.
- أنتوني جوتليب(٢٠١٥) حلم العقل: ترجمة طلبة نصار ، مؤسسة الهنداوي، ط١، القاهرة.
- عثمان أمين (١٩٤٥) الفلسفة الرواقية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ط٧، القاهرة .
- ديوجينيس اللائرتي(٢٠٠٨) حياة مشاهير الفلاسفة،ج٢، ترجمة امام عبد الفتاح امام ، دار النهضة بيروت.
- رسل (١٩٦٧) تاريخ الفلسفة الغربية ،ترجمة زكي نجيب محمود، احمد امين ،، مطبعة التأليف والترجمة والنشرط٢.
- سينيكا(٢٠١٩) عن العناية الربانية ، ترجمة حمادة أحمد علي ، ضمن كتاب رسائل من المنفى، دار افاق، ط١، القاهرة.
- علي محمد أسبر(٢٠١٨) الاخلاق الانطولوجية عند ماركوس أوريليوس، مجلة جامعة دمشق، م٣٤، العدد ٢، سوريا.
- غنار سيربك، نلز غليجي(٢٠١٢) تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين ، ترجمة حيدر حاج، المنضمة العربية للترجمة، ط١، بيروت.
- ماركوس أوريليوس(2017) التأملات، ترجمة عادل مصطفى ، نشر مؤسسة الهنداوي.
- مجدي كيلاني (٢٠١٣) المدارس الفلسفية في العصر الهللينستي، المكتب الجامعي، ط٢، القاهرة .

- محمد سليم سالم(١٩٨٣) محاضرات إبكتيتوس: تراث الإنسانية ، مج٥، دار الكاتب العربي.
- محمود السيد مراد(٢٠١٣) الحرية في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء، ط٢، القاهرة.
- المختصر(٢٠١٤) ترجمة عادل مصطفى ، مؤسسة الهنداوي، ط١.
- مصطفى لبيب عبد الغني، في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، نشر دار الثقافة للنشر والتوزيع، (ب. ط)، (ب. ت).
- ماسة أسامة رؤوف (٢٠١٩) أثر الفلسفة اليونانية في الفكر المسيحي المبكر ، نشر مكتب الجامعي الحديث، ط١، القاهرة.
- ميرسيا إلياد (١٩٨٧) تاريخ المعتقدات والافكار الدينية ، ترجمة عبد الهادي عباس ، دار دمشق، ١٩٨٧ القاهرة.
- ول ديورانت (١٩٨٣) قصة الحضارة، قيصر المسيح أو الحضارة الرومانية، النهضة العربية ، القاهرة
- وليم إرفين(٢٠٢٢) دليل إلى الحياة الكريمة، ترجمة علي عبد الامير، دار التنوير، ط١، تونس .
- مصطفى النشار (٢٠١٣) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرفي (المدارس الفلسفية اليونانية في العصر الهللينستي) ، نشر دار المصرية اللبنانية ، ط٢، القاهرة.

❖ ترجمة المصادر العربية الى الإنجليزية

- Plato (1983). *The Republic*. Translated by Fouad Zakaria. Egyptian General Book Authority, 2nd ed.
- Anthony Gottlieb (2015). *The Dream of Reason*. Translated by Talba Nassar. Hindawi Foundation, 1st ed., Cairo.
- Othman Amin (1945). *Stoic Philosophy*. Anglo-Egyptian Bookshop, 7th ed., Cairo.
- Diogenes Laërtius (2008). *Lives of Eminent Philosophers*, Vol. 2. Translated by Imam Abd al-Fattah Imam. Dar al-Nahda, Beirut.
- Bertrand Russell (1967). *A History of Western Philosophy*. Translated by Zaki Naguib Mahmoud and Ahmad Amin. Printing House of Authorship, Translation and Publishing, 2nd ed.
- Seneca (2019). *On Providence*. Translated by Hamada Ahmad

- Massa Osama Raouf (2019). *The Impact of Greek Philosophy on Early Christian Thought*. Modern University Office Press, 1st ed., Cairo.
- Mircea Eliade (1987). *A History of Religious Ideas*. Translated by Abd al-Hadi Abbas. Dar Dimashq, Cairo.
- Will Durant (1983). *The Story of Civilization: Caesar and Christ, or Roman Civilization*. Arab Renaissance Publishing, Cairo.
- William B. Irvine (2022). *A Guide to the Good Life*. Translated by Ali Abd al-Amir. Dar al-Tanwir, 1st ed., Tunis.
- Mostafa El-Nashar (2013). *The History of Greek Philosophy from an Honor-Based Perspective (Greek Philosophical Schools in the Hellenistic Age)*. Egyptian-Lebanese Publishing House, 2nd ed., Cairo.

Ali, included in *Letters from Exile*. Dar Afaaq, 1st ed., Cairo.

- Ali Mohammad Asbar (2018). "Ontological Ethics in Marcus Aurelius." *Damascus University Journal*, Vol. 34, No. 2, Syria.
- Gunnar Skirbekk & Nils Gilje (2012). *A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century*. Translated by Haidar Haj. Arab Organization for Translation, 1st ed., Beirut.
- Marcus Aurelius (2017). *Meditations*. Translated by Adel Mostafa. Hindawi Foundation.
- Magdy Kilani (2013). *Philosophical Schools in the Hellenistic Age*. University Office Press, 2nd ed., Cairo.
- Mohammad Salim Salem (1983). *The Discourses of Epictetus: The Heritage of Humanity*, Vol. 5. Dar al-Katib al-Arabi.
- Mahmoud Al-Sayyid Murad (2013). *Freedom in Greek Philosophy*. Dar al-Wafa, 2nd ed., Cairo.
- *Enchiridion* (2014). Translated by Adel Mostafa. Hindawi Foundation, 1st ed.
- Mostafa Labib Abd al-Ghani. *On the Philosophy of Nature among the Stoics*. Dar al-Thaqafa for Publishing and Distribution, n.d., n.p.