الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جـامعة وهران

كلية العلـوم الاجتماعيـة

قسـم الفلسـفة

أطروحـة لنيل شهـادة "دكتوراه العلوم" في الفلسفة والموسومة :

الأسس المنطقية للقول الفلسفي عند الرواقية

دراسة في المنطق الشرطي الرواقي

إعداد الطالب:

مغربي زين العابدين

إشراف:

أد. بوكرلدة زواوي

لجنـــة المناقشـــة

أد. زاوي الحسين	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	رئيساً
أد. بوكرلدة زواوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مشرفاً ومقرراً
أد. ملاح أحمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران	مناقشاً
أد. لعموري عليش	أستاذ التعليم العالي	المدرسة العليا للأساتذة (الجزائر)	مناقشاً
د. جمال حمود	أستاذ محاض -أ-	جامعة قسنطينة	مناقشاً
د. عمارة ناصر	أستاذ محاض -أ-	جامعة مستغانم	مناقشاً

السنة الجامعيّة: **2012- 2013**

إهداء

أهدي ثمرات جهدي هذا ...

لـ والدي، طيب الله ثراه وأكرِم مثواه

لوالدتي أمدّ الله في عمرها

لزوجتي

لأولادي: نور الدين، حنان، وأمينة

لأختي وزوجها وولديهما

لكل أفراد عائلتي

شكر وتقدير

أشكر الله العلي القدير الذي أعانني على إنجاز هذا البحث وتوفيقه لي لتجاوز الصعاب.

ثم أتقدم:

إلى الأستاذ الدكتور "بوكرلدة زواوي"، بالشكر الخالص لملاحظاته الوجيهة وتصويباته السديدة، فجزاه الله خيرا.

إلى السادة أعضاء اللجنة الموقرة بأوفر الشكر وأنبل عبارات التقدير على تكرمهم قراءة الرسالة ومناقشتها.

وإلى كافة أساتذتي بقسم الفلسفة بـ"وهران"، وأصدقائي.

A

لَعل القارئ العربي للفلسفة اليونانيَّة لا يكترث للأسئلة الباحثة عن طبيعة الفكر الفلسفي الهللينستي ومكانة مدارسه، فلا تستوقف انتباهه ولا تدفع به إلى غمرة البحث، إذْ أنَّ أجوبتهَ ُجاهزة تفصحُ عن مرجعيةِ تلقيهِ وتكوينهِ في الفلسفة اليونانيَّة؛ فهو لا يَكاد يُسْأَل عن أعلامِها وقيمةِ أعمالهِم الفكريَّة، حتَّى يسترسلَ في عدِّ مناقب "**الأفلاطونيَّة *Platonisme***" و"**الأرسطيَّة *Aristotélisme***" ُمجتزيًّا بِهَما، أمَّا المدارس الُمتأخرة وغالباً َما تُجَمع ُفي: "الأبيقوريِّة ***Epicurisme***"، و"الرَّواقيِّة ***Stoïcisme***" و"الشَّكيِّة ***Scepticisme***"، فهي لا تخرج عن كونها فكراً اقتفَى أثَر من سبقوُهم من الفلاسفة، كانوا قبلَ "**سقراط**" أو بعدَه.ُ

ولأنَّ الأحكَام بمثلِ هذا التَّوصيف آخذةً في التَّكوثرِ من خلال الكتابات العربيَّة والغربيَّة الكلاسيكيَّة وحتَّى المعاصرة منها، كان لازماً علينا، إعادة النَّظر في "مرجعيَّة مرجعيَّة القارئ العربي"، على ضوء إعادة تأسيس المرجعيَّة الغربيَّة التي قرأت المدارس الفلسفيَّة الهللينستيَّة بقصديَّة ُمتخفيَّة وراَء "سياقات تاريخيَّة-ثقافيَّة -*Contextes historico-culturels*" أنتَجت خِطاًبا ْاسَتبت لـه ُ بعضُ أقلام مفكرِي العرب، وكانت دلالاتُ الخطابِ تُروُم إلى حَجبِ قيمة المدارس الفلسفيَّة الهللينستيَّة، والمدرسة الرِّواقيَّة مِثالاً في ذلك. فعملُ الخطابُ على تشذيبِ القول الفلسفي الرِّواقي بأقسامه الثلاثة في تصوِّرٍ فلسفيٍّ ضيِّقٍ يعكِسُ حضورَ: "**هراقليطس *Héraclité***" في رؤيَّته لنظام الطبيعةِ، و"**سقراط *Socrate***" و**الكلبِيُون *Les Cyniques***" في الحكمةِ والفضيلةِ، وكذا، "**أرسطو *Aristote***" في المباحث المنطقيَّة.

هذا الارتدادُ إلى فكرِ هؤلاء الفلاسفة، وربطِ الُمتأخر منه ُ بالُمتقدِّم، بقدرِ َما هو لَدى بعض الدَّارسين للفلسفة ساطعٌ وجليًّا، بقدرِ َما هو عندنا غامضاً لتوُبسٍ ،ا نظراً لـِ َما تحتله ُ"**الفلسفـة الرِّواقيَّـة** *La philosophie stoïcienne*"في شقِّها الأخلاقي والمنطقي في الآونـة الأخيرة من حضورٍ لافت النظر في الكتابات الغربيَّة المعاصرةعلى قلَّتها، والتي باتَت في مقابل الدِّراسات السَّابقة تنسخُ أحكاَمها وتعِيدُ تأسيسَ الفكر الفلسفي الرِّواقي سواء منه الُمتحدث عن السِّياسة أو الأخلاق أو اللغة أو المنطق، وتُحاولُ هذه الكتابات في

ذات الوقت، اكتشاف خُصُوصيات المدرسة الرِّواقيَّة، وكذا الإضافات التي ساهمت بها في نماء الفكر الإنساني كانَ عربيًّا-إسلاميًّا أو غربيًّا على مختلف الحقب الزمنيَّة وفي شتَّى الحقول الفلسفيَّة.

ولمَّا كان البحثُ في نطاقِ الفلسفةِ الرِّواقيَّةِواسعاً قد لا يتَّسع المقامُ هُنا لاستقصائه ونقد أفكاره، فقد آثرنا البحثَ في موضوعٍ واحدٍ نسعَى للكشفِ عن قيمتِه وتجلياتِه بشكلٍّ مُغايرٍ لِـما كان سائداً في الدِّراسات السَّابقة، فكان موضوع "**المنطق الرِّواقي** *La logique stoïcienne*" هو مقصدنا العام، ومبحث "**المنطق الشَّرطي لدَى الرِّواقيِّين** *La logique hypothétique chez les Stoïciens*" هو مطلبنا الخاص. والبحث فيهما يستوجب علينا التَّفصيل في القول الفلسفي الرِّواقي بأجزائه الثلاثة، مع ذكر خصوصياته التي جعلت من القولِ نسقاً فلسفيًّا يكتسبُ بناءً منطقيًّا ميَّزه عن القول الفلسفي الأفلاطوني وحتَّى الأرسطي.

والجدير بالانتباه، أنَّ المنطق الرِّواقي لم يكن مبحثاً منفصلاً عن القولِ الفسلفي الرِّواقي ممَّا قد يُـيسِّر مهمة الدراسة، بل وجدناه مبحثاً موصُولاً بـ: "الطبيعة" و"الأخلاق"، فضلاً، عن المباحث اللغويَّة والإبستيمولوجيَّة؛ حيث عالجَ المنطقُ الرِّواقيُّ إشكاليات تؤول في جوهرها إلى حقولٍ "ابستيميَّةٍ" أثناء حديثِه عن "نظريَّة المعرفة" و"معايِّير الحقيقة"، وحقولٍ "نحويَّةٍ-لسانيَّةٍ" عند تطرقِه لِـ. "نظريةِ الدَّلالة"، و"خواص القضيَّة"، و"نظريَّة الحجاج"، ممَّا جعل الإطار المعرفي المبحوث فيه يُـمسُّ جوانب فلسفيَّة بمفهومٍ عامٍ، ابستيميَّة ولغويَّة بمفهومٍ خاصٍ.

إشكالية البحث:

نَروُم من هذه الدراسة، في هدْيِ ما طرحنَا من حقولٍ، للكشفِ عن القولِ الفلسفيِّ الرِّواقيِّ وخصوصياتِه التي جعلت منه نسقاً فلسفيًّا تارةً ، وخطاباً لغويًّا تارةً أخرى، وبينَ النَّسقِ والخطابِ بِنية منطقية شرطيَّة أسَّست للدرس الفلسفي الرِّواقي في جانبه الطبيعي، والأخلاقي، وحتَّى اللغوي-الجدلي. والإشكاليَّة الأساسيَّة التي يقوم عليها البحث، تجعلنا

نتحقَّق من الطابع الشَّرطي للمنطق الرِّواقي، ومدى علاقته بالقول الفلسفي في جوانبه المختلفة. ما يجعلنا نقترح فرضيتين اثنين، هما:

1. المباحث المنطقيَّة الشَّرطيَّة الرِّواقيَّة لْمتأتِ بشيءٍ جديدٍ تُباين فيه المنطق الأرسطي؛
2. البنيَّة الشرطيَّة الرِّواقيَّة أضفت على الفلسفة الرِّواقيَّة نسقيَّة منطقيَّة جديدة لم تعهده الفلسفة الأفلاطونيَّة ولا الفلسفة الأرسطيَّة.

إنَّ النَّاظر في الفرضيتين، يرى تناقضاً بينهما؛ فإذا ما أثبتَ البحثُ صدقَ الفرضيَّة الأولى، فلا وجود عندها لبنيَّةٍ شرطيَّةٍ تربط أواصر المباحث الفلسفيَّة الرِّواقيَّة، فتجعل منها نسقاً منطقيًّا؛ وإنْ أثبتنا الفرضيَّة الثانيَّة، هذا يعني أنَّ الرِّواقيِّين عَرفُوا منطقاً مُخالفاً للمنطق الأرسطي، هو "المنطق الشرطي"، لكن إثباتَ المُثبَت من الفرضيَّة لا يتوقف عند هذا الحدّ، بل سيفرض علينا تطعِيماً آخر للإثبات، يكون مجاله "الأخلاق والإلهيات" الرِّواقيَّة.

وفي إطار الإشكاليَّة الرئيسة والفرضيتين المقترحتين، نتوسَّم بالخطَّة التاليَّة أن تستجيبَ لتلك الانشغالاتنا الفلسفيَّة والمنطقيَّة.

خطة البحث:

نسعى من خلال *الفصل الأوَّل* إلى إعادة تأسيس الفلسفة الهللينستية بمدارسها الفلسفية، فقد وقفنا عند مفهوم "الهللينستي" لمحاولة ضبط معناه والكشف عند دلالات ومقاصد تسميَّة تلك الفترة بذات اللفظ، مع إبراز أهم مميِّزات العصر الهللينستي. كما حاولنا التَّعريف بالسيرة التاريخيَّة والفلسفيَّة للمدرسة الرِّواقيَّة من خلال أطوارها الثلاثة: الأثينية، الوسطى والرُّومانيَّة بضبط أبرز أعلامها وانشغالاتهم الفلسفية.

في حين، جاء *الفصل الثاني*، لنبيِّن فيه القول الفلسفي الرِّواقي وطابعه النَّسقي المُخالف للنَّسق الأفلاطوني والأرسطي، من خلال التَّعريف بالفلسفة في نظر الرِّواقيين وعلاقتها بالفضيلة والحكمة، مع إبراز طبيعة العلاقة بينَ أجزاء القول الفلسفي ومكانة المنطق فيه.

أمَّا *الفصل الثالث*، فقد بحث في المنطق القضايا لدى الرِّواقيِّين، فبعدَ إثبات القيمة العلميَّة للمنطق الرِّواقي ضمن تاريخ المنطق بشقْيه التقليدي والمعاصر، تطرقنا إلى مفهوم القضيَّة البسيطة وغير البسيطة مع إبراز أهم الاختلافات بينَ تصوُّر الرِّواقيِّين للقضيَّة وتصوُّر "**أرسطو**" لها.

بينما *الفصل الرَّابع* والأخير، فتمَّ تخصيصه لنظريَّة القياس، أو لـِما عبَّرنا عنه ُ بـِ "الصناعة الاستدلاليَّة"، وهي تقابل نظريَّة القياس أو "نظريَّة الحجاج" لدى الرِّواقيِّين على حسب الترجمة من الإغريقيَّة إلى الفرنسية والانجليزيَّة. فجاء هذا الفصل ُموضحاً َمعنى الُحجَّة وتصنيفاتها، كما بيَّنا فيه نظريّة البرهان من خلال "اللامبرهنات الخمس" التي استُعمِلت بمثابة "أوليات" للبرهنة.

منهــج الدراســة:

فرضَ علينا هذا النوعُمن الدِّراسة إلى تبنِ ي منهجٍ "تاريخيٍّ- تحليليٍّ- مُقارن"، وأبعاده الثلاثة تتفاوت في الحضور والغياب بحسب ما يستدعيه مقُام البحث، كما أنَّ الواحد منه ُ قد يستوجبُ الآخر في لحظة تأسيس تصوُّر فلسفي للمدرسة الرِّواقيَّة.

فأمَّا*البُ عد التَّاريخي*في طبيعة المنهج الُمتَّبع، فنراه ُ كفِيلاً لإعادة بناء المنطق الرِّواقي في إطار الفترة الهللينستيَّة، إذْ يستوجبُ علينا، أوَّلاً : رصد ومسابرة المَناخ الفلسفي والسِّياسي للعصر الهللينستي مع إبراز سماته العامة بإظهار وضع الفلسفة فيه، ثمَّ التَّأريخ للأطوار الثَّلاثة للمدرسة الرِّواقيَّة مع ذكر أعلامها.

وأمَّا البعد الفلسفي من *المنهج التَّحليلي*، فنسعى من خلاله إلى إعادة بناء الفلسفة الرِّواقية بأقسامها الثلاثة: "الفيزياء، والأخلاق، والمنطق" على ضوء نصوص الأوَّلين من فلاسفة الإغريق والمعُروفِين باسم "رُواة الآراء *Les doxographes*"، وهم الذين أرَّخوا للمدارس الفلسفيَّة الهللينستيَّة، وعلى رأسهم "**ديوجين اللايرسي *Diogène Laërce***" الذي صنَّف ذْبتاً َموسُوعيً ا يحتوي على سَردٍ ُمختصرٍ عن حياة وأعمالِ أبرز الفلاسفة اليُونانيِّين، من بينهم أصحاب الرِّواق في الكتاب السَّابع، وكذا، كتاب الثنائي الانجليزي

الُمعاصر "***Anthony Arthur Long*** & ***David Neil Sedley***" ، اللذان جَمَعا نصوص "رواة الآراء" المتحدثة عن الفلسفة في أ قسامها الثلاثة بشكل مُميَّز. وعلى ضوء بعض الرَّسائل الأخلاقيَّة للفلاسفة الرِّواقيِّين الرُّومانيِّين أنفسهم، والوقوف عند المصطلحات المنطقيَّة فَهماً وضبطاً لمقابلتها بالمنظومة المفاهيميَّة المنطقيَّة الأرسطيَّة. وأمَّا *المنهج المُقارن* ، فيحِيلَنا، من جهةٍ، إلى التَّحقق من صحةِ بعض الرِّوايات والشهادات التي تحدَّثت عن الفلسفة الرِّواقيَّة وإسهاماتها المنطقيَّة، من خلال مراجعة تأويلات نصوص الرُّواة ومقارعتها ببعضها مُحاولين في ذلك إجلاء طبيعة الفكر الفلسفي الرَّواقي وقيمة المنطق فيه. ومن جهةٍ أخرى، التَّبيُّن والتَّثبت من صحَّة ما قِيل عن المنطق الرِّواقي في دراسات بعض مؤرخي القرن التَّاسع عشر، من أمثال: الفيلسوف الفرنسي "**أدولف *فرانك*** ***Adolphe Franck***" (1810-1893)، والفيلسوف الألماني "**كارل برانتل** ***Carl von Prantl***" (1820-1888)، والفيلسوف والمؤرخ الألماني "**إدوارد تسلر** ***Edouard Zeller***" (1814-1908)، لإظهار مكامن الغلط أو المغالطة التي تجلت في ثنايا كتاباتهم.

الدراسات السَّابقة:

لم تكن الدراسة التي نسعى لإنجازها بادئةً من العدم، بل سبقتها دراسات أكاديميَّة مسَّت الموضوع الُمعالج في صمِيمِه إلى حدٍّ مُعتبرٍ، فإلى جانب القيمة المنطقيَّة التي أظهرتها ما سيأتي ذِكره من دراسات على اختلاف درجاتها العلميَّة، فقد لُوحظ في عموم مضامينها عدم اشتغال تلك الدراسات بالجانب الشَّرطي للمدرسة الرواقيَّة، وهي النقطة التي سنسعى لإيضاحه، غير أنَّ عدم إظهار ما نروم إلى إظهاره لا يعدُّ نقصاً لتلك الدراسات باعتبار أنَّها حدَّدت توجّهها البحثي على حسب الإشكاليات المقترحة.

ومن مجموع ما يمكن التعويل عليه في بناء هذه الدراسة، نذكر:

أوَّلاً :الأطاريح الجامعيَّة التي نُوقِشَت بالوطن وخارجه؛

ثانيًا: الدراسات الأكاديمية التي عالجت موضوع "المنطق الرِّواقي".

أ. فأمَّا الأطاريح الجامعيَّة، فقد ُ ضَعتبَين أيدِينـ َ ا أطروحتَين اثنتين:

- **واحدة منهما،** قُدِّمت لنيل "درجة الماجستير" في الفلسفة، من إعداد الباحثة "هنى محمد الجزر"، والموسومة: " *المنطق الرواقي-الميغاري وأثره في الاتجاهات المنطقية الحديثة*"، تحت إشراف الأستاذة الدكتورة: "كوكب محمد أحمد عامر"، والدكتورة: "محمود محمد عرفة"، بـِ "قسم الفلسفة"، كليَّة "البنات للآداب والعلوم والتربية"، بجامعة "عين شمس"،بـِ "مصر"، سنة 2004. احتوتِ الرِّسالةُ على 288 صفحة مقسَّمة إلى ستة فصول تتصدَّرها مقدمة وتذيلها خاتمة، وكانت الدِّراسةُ تهدفُ إلى إعطاء وصفٍ حقيقيٍّ للمنطق الرِّواقي، على ضوء: مقارنته بالمنطق الميغاري؛ ومقارعته بالمنطق الأرسطي؛ ومقابلته بالمنطق الحديث. هذه الأبعاد الثلاثة، كانت الباحثة تسعى إلى إجلائها بالتَّحليل والتَّركيب، وهو المنهج المتَّبع في الرِّسالة. وضمن ما تحدثتِ الباحثةُ عنه، تخصيصها فصلاً لـِ "القضايا وأنواعها في المنطق الرِّواقي-الميغاري"، وآخَر لـِ "نظريَّة الحجج في المنطق الرِّواقي-الميغاري"، بيدَ أنَّ، ما لُوحظ على هذين الفصلين بالأخص، غياب الجانب التَّحليلي للقضيَّة من الجوانب اللغويَّة والمنطقيَّة، وهذا العنصر يكتسي –في اعتقادنا- أهميَّةً بالغةً بالنَّظر إلى طبيعة المنطق الرِّواقي وخصوصيَّته اللغويَّة، وكذا، إغفال البعد الشَّرطي في علاقته بالقول الفلسفي الرِّواقي.

- **أمَّا الأخرى،** فقد قُدِّمت لنيل شهادة "دكتوراه العلوم" في الفلسفة، من إعداد الباحث "محمد وادفل"، والموسومة: " *تأثير المنطق الرِّواقي في علم الكلام*"، تحت إشراف الأستاذ الدكتور: "جمال مفرج"، بـِ "قسم الفلسفة"، كليَّة "العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة"، بجامعة "الجزائر -2- بوزريعة"، سنة 2012. وجاءتِ الرسالةُ مقسَّمةً إلى ثلاثة أبواب، مبتدِئةً بمقدِّمةٍ، ومنتهِيةً بخاتمةٍ. والذي نتطلع إلى الاستفادة منه ُ بصورةٍ أخص، هو الباب الأوَّل الذي خصَّ الباحثُ فيه الفصل الأوَّل لعرض: "مكانة المنطق في الفلسفة الرِّواقيَّة". وبالنَّظر إلى إشكاليَّة الدِّراسة الهادفة إلى التَّساؤل: "ما إذا كان المنطق الرِّواقي قد أثَّر في الجدل الكلامي لدى المسلمين"؛ وإلى طبيعة المنهج التَّحليلي المُتَّبع في الدِّراسة، نرى أنَّ

الباحثَ اشتغل كثيراً بمحاولة تقريب المنطق الرِّواقي إلى علم الكلام لدى المسلمين من خلال التَّركيز على بعض النماذج، لذا، لْم يكنْ تعويلنا على تلك الدِّراسة كثيراً .

ب. وأمَّا الدراسات الأكاديميَّة الُمتخصِّصة في موضوع دراستنا، فنستفتحها بِأوَّل بحث كُتبَ باللغة العربية بقلم "**عثمان أمين**" سنة 1944، وحملَ الكتاب عنوان "الفلسفة الرواقّية *Le stoïcisme*"، كان الكتاب يهدف إلى تعريف القارئ العربي بالمذهب الرِّواقي، فترجَم لأهم أعلامه مع ذكر بعض نصوصهم الفلسفّية. ثم نقف بعد هذه المحاولة الجادة والمميَّزة لـ "**عثمان أمين**" عند عملين آخرين اثنين، **الأوَّل**، عبارة عن ملتقى حملَ إشكاليَّة: "الرِّواقيون ومنطقهم *Les Stoïciens et leur logique*"، تحتَ إشراف مؤرخ الفلسفة، الأستاذ "**جاك براونشويغ** ***Jacques Brunschwig***"، وانعقدَ الملتقى بـِ "المركز الثقافي لـِ "*Chantilly*"" على مدارِ خمسة أيام من شهر سبتمبر من سنة 1976، ونُشِرت أعماله في طبعتها الأولى سنة 1978، ثمَّ طبعتها الثانية سنة 2006. كان الفيلسوف الفرنسي "**جاك براونشويغ**" حريصاً على إظهار "العلاقات التي تُوحِّد المنطق الرِّواقي والنَّسق الرِّواقي في كلِّيته"، من خلال أعمال المشاركين الُمختصِّين من "فرنسا" وخارجها، فضمَّ الكتاب اثنين وعشرين مقالاً مُوزَّعاً بينَ مباحث منطقيَّة، لغويَّة، طبيعيَّة ونفسيَّة، كُتِبت باللغة الفرنسيَّة والإنجليزيَّة. فكانت الأعمال في عمومها سنداً لفهم المنطق الرِّواقي ومن ثمَّ إعادة إحيائه في الكتابات الغربيَّة المعاصرة. أمَّا العمل الآخر، فصاحبه الفيسلوف الفرنسي الُمشتغل في التراث الفلسفي الهللينستي، وهو الأستاذ "**جون بابتيست قوغينا** ***Jean-Baptiste Gourinat***"، حملَ الكتاب عنوان: "الجدل الرِّواقيِّين *La dialectique des stoiciens*". والكتاب في أصله أطروحة تَخَرُّج نُوقشت سنة 1993 بجامعة "السربون"، وقد ألحق بالأطروحة بعض التَّعديلات وطُبعت على شكل كتاب سنة 2000، وهدفَ من عملِه إلى إظهار مفهوم الجدل لدى الرِّواقيِّين وعلاقته بالمنطق.

صعوبـات البحـث:

إنَّ التَّأريخَ للمدرسةِ الرِّواقيَّةِ وإعادة بنائها للوقُوف عند عمقها الفلسفيِّ في حقبةٍ عُرِفَت بـ "الهللينستيَّة *Hellénistique*" ووُصِفَت بأنَّها "فترة انحطاط *Période de décadence*" وتراجع الفكر الفلسفي اليُوناني سيضفِي على البحث صعوبات جمَّة، لأنَّنا أمام أحكامٍ أقرتها بعض الكتابات الغربيَّة والعربيَّة على حدٍّ سواء، وكان من واجبنا في هذا المقامِ مراجعة تلك الأحكام والتَّحقق من صحَّتها، بابتداء البحثِ بِالرُّجوع إلى المصادر الفلسفيَّة للمدرسة؛ ثمَّ الاعتماد على نصُوص مؤرخِي السِّير الفلسفيَّة الذين تزامن حضورهم مع الرِّواقيِّين الرُّومانيِّين أو تأخَّروا عنهم بقليل؛ وصولاً إلى مراجعة قراءة فلاسفة المُحدثين والمُعاصرين للفلسفة الرِّواقيَّة خصُوصاً ولمباحثهم المنطقيَّة بصورةٍ أخص.

ولمَّا كان الاستقصاءُ الفلسفّي النقديّ لتلك المدرسة بهذا الطرح المرحلي هو مَطلبنا، فسيزيد من تعميقِ الصعوبات وسيشكّل في بعض أطوار البحث عائقاً حقيقيًّا، لاسيما، وأنَّ مَا تركهُ الرِّواقيون الأوائل: مِن **زينون** إلى **بُوزيدُونيُوس** ***De Zénon à Posidonius*** في بعض الأحيان، مجرد "شذَرات فلسفيَّة *Fragments philosophiques*" مُتناثرة في بعض الدِّراسات قد يَغيبُ عناه فتِيل الرَّبط والالتزام بالموضوعيَّة أثناء "النقل*La transmission*"، وأحيان أخرى، قد لا يتجلى لنا موضوع المنطق في نصوص الرِّواقيِّين الرُّومانيِّين على الرَّغم من توفر رسائلهم. هذا فضلاً، على الغموض والتَّناقض والتّلفيق الذي وقعَ فيه بعض أصحاب "السِّير الغيريَّة" أثناء نقل الفلسفة الرِّواقيَّة في العموم والمنطق في الخصوص، لاسيما إذا علمنا أنَّ "السِيرة الفلسفيَّة *Le curriculum philosophique*" للمدرسة الرِّواقيَّة كُتبت وذُقلت من قِبل: "**ديوجين اللايرسي *Diogène Laërce***"، "**بلوتارخوس *Plutarque***"، "**سكيتوس أمبريقوس *Sextus Empiricus***"، ولم يسلْم كلّ واحدٍ منهم من تَجريحات مُتفاوتة الدرجة تكُون قد طعنت في عدالةِ أحد الرُّواة أو في قدرتِه على ضبطِ للرِّوايات بالكيفيَّة التي أرادها أصحاب الرِّواق.

نوجزُ القول، إنَّ الصعوبة تكمنُ في مصادر قراءتنا للمنطق الرِّواقي منذ بداية توثيق الفلسفة الرِّواقيَّة في أقسامها الثلاثة مع مؤرخي الفلسفة اليونانيَّة القدامى –وقد أسلفنا ذكرهم-، وكذا، مع المُحدَثِين، من أمثال: الفيلسوف الفرنسي "**أدولف فرانك**"، والفيلسوف الألماني "**كارل برانتل**"، والفيلسوف والمؤرخ الألماني "**إدوارد تسلر**". إذاً، مَكمَنُ الصعوبةِ، ليس في قلَّة ما كُتِبَ عن الفلسفة الرِّواقيَّة، بقدر ما يتلخص في الكيفيَّة التي نقرأ بها فلسفة أصحاب الرِّواق ونكتشف إسهاماتهم المنطقيَّة أمام هذا التَّوافق شبه الكلِّي على جفاء اللفظ المنطقي الرِّواقي وعُقم استدلالتهم.

مسوغات اختيار الموضوع:

يأتي اهتمامُنا بِـ "**المنطق الرِّواقيِّ**" في ظلِّ استكمال حلقات البحث في: "**المنطق التَّقليدي وتاريخه** *La logique traditionnelle et son histoire*"الذي باشره الأستاذ الدكتور: "**بوكرلدة زواوي**" في إطار مشروع الماجستير منذ سنة 2005. ورغبةً منَّا في مواصلة هذا المسار المنطقي، وقع اهتمامنا على "المنطق الرِّواقي"لِما حمِلَه ويحمله من خصوصيَّة جعلته يثبتُ حضوره في تاريخ المنطق الغربي على غرار المنطق الأرسطي، وهو الأمرُ الذي عزَّزَ اختيارنا لهذا النوع من المنطق.

لاسيما، وأنَّ الحديثَ عن المنطق التَّقليدي غالباً ما يُحصر في "**المنطق الأرسطي** *La logique Aristotélicienne*" وأتباعه المباشرين من اللاَّقيون ومن بعدهم الشُرَّاح، من أمثال: "**ثاوفرسطس** *Théophraste*" (ت288ق.م)، و"**أندرونيكوس الروديسي** ***Andronicos de Rhodes***" (ت40ق.م)، و"**الأسكندر الأفروديسي** *Alexandre d'Aphrodisie*(ت250م)، و"**فورفوريوس الصوري** *Porphyre de Tyr*" (ت301م)، وكذا من الشُرَّاح والمُترجمين المشَّائِين، من أمثال: "**يحي النحوي الإسكندراني**" (ولد 530 م)، و"**يوحنا الدمشقي**" (ت749م)، و"**الكندي**" (ت873م)، و"**حنين بن إسحاق العِبادي**" (ت877م).

فَذِكرُ المنطق الأرسطي في تاريخ المنطق لدى العرب والغرب، كان أوفرُ حظّ من المنطق الرِّواقي؛ فإلى جانب أعمال "**أرسطو**"المنطقيَّة التي وصلتنا كاملةً، نراهُ قد حُظِيَ من جهة أخرى، باتِّساع مجال الشُّروحات والتَّلخيصات والتَّرجمات، الأمر الذي ثبَّتَ حضورهُ ورسَّخَ سيطرتهُ على الفكر الإنساني ليس فقط على أنماط الاستدلال المُنظم، بل اعتُبِر أيضاً، "لغة كونيَّة *Langue universelle*" ألهَم سائر العلوم فاقتفت أثره. وهذا ما عزَّزَ إلى حدٍّ كبير تصريح "**إيمانويل كانط**" في أنَّ المنطقَ هو نظام العقل الخالص الذي اكتُمِلَ بِناؤهُ إلى منتهاه منذُ "**أرسطو**". هذا التَّوصيف الكانطي للمنطقِ الأرسطيِّ بأنَّه "مُكتمِلٌ *Est achevée*" -حتَّى وإنْ وُجِدَ ما يُؤسِّسهُ-، كانَ له تداعيات ابستيمولوجيَّة على الكتابات المنطقيَّة لاحقاً، حيث انتهَجت تلك الكتابات تصريحَهُ في التَّحامل على "المنطقِ الهللينستيِّ" بِما في ذلك "المنطق الرِّواقي"وجعلته يرتدُّ بل ويُختزلُ في إسهامات "**أرسطو**" المنطقيَّة المجموعة في: "الأورغانون *Organon*". وإن كان هذا مسوّغاً للبحث في طبيعة وخصوصيَّة المنطق الرِّواقي، فإنَّه أيضاً، شكَّل عائقاً زادَ من وزن حمل الإشكاليَّة التي نسعى إلى البحث فيها.

آفاق الدراسة:

هذا هو مطمحنا من الدراسة، وإن لم نستطِعْ بلوغه بمستوى القصد الذي نملكه والعزيمة التي ننشدها، والرُّؤيَّة التي نملكها، فإنَّنا على كلِّ حالٍ نرى أنَّنا تطلعنا إلى جزءٍ منه ولامسنا بعضه أو على الأقل اقتربنا منه ليكون لَنا ولغيرِنا من المهتمين بالفلسفة الهللينستيَّة في عمومِها والفلسفة الرِّواقيَّة ومنطقها بصورة أخص عضداً لإعادة تشكيلِ ما تمَّ تغييِّبه جهلاً أو قصداً، وكذا مقاربته بالفلسفات المعاصرة في إطار مباحثها الابستيميَّة، واللغويَّة، والخطابيَّة، والمنطقيَّة.

الفصل الأوّل

السيرة الفلسفيَّة للمدرسة الرِّواقيَّة:
من التَّأسيس إلى الأفُول

المبحث الأوَّل — العصر الهللينستي ومدارسه الفلسفية: إعادة تأسيس

المبحث الثاني — الرواقية القديمة وأعلامها

المبحث الثالث — الرواقية الوسطى ورواقية العهد الإمبراطوري

المبحث الأول

العصر الهللينستي ومدارسه الفلسفية: إعادة تأسيس

1. العصر الهللينستي:

بحث في مقاصد التسمية

2. مدارس الفلسفة الهللينستية

1. العصر الهللينستي: بحث في مقاصد التسمية

تتبُّعا لتاريخ الحضارة الإغريقيَّة، يَستوْقِفُنا العصر "الهللينستّي" ا لُمتزامن ظهوره عَقبَ العصر "الهلليني"، وكان الفاصلُ بينهما هو الفتحُ الإسكندريُّ لبلادِ اليُونان. فقد امتدَّ العصرُ "الهللينّي"من قَبلِ القرنِ السَّادس قبل الميلاد إلى حِين انتصار المقُونيِّين –نسبة إلى "**الإسكندر المقدوني***" ***Alexandre de Macédoine*** (356- 323ق م)– على بلادِ اليونان وصَهرِ مَدائنِها في دولة واحدة، أمَّا الفترة "الهللينستيَّة" فهي تسميةٌ أُطلِقت على المرحلة التي أعقَبَت غَزو "**الإسكندر الأكبر**" لجزءٍ كبيرٍ من بلادِ البحرِ الأبيض المتوسطِ وبلادِ آسيا، فضلاً على بلادِ اليونان والمقُونيَّة في أُوروبا[1]، وقد دَام العصرُ الإسكندريُّ ***Période alexandrine*** إلى نهايةِ حكم "**كليوباترة**" في "مصر" على أيدِي الرُّومان سنة *30ق* م، هذا من الوجهة السِّياسيَّة. أمَّا من الوجهة الفلسفيَّة، فالعصرُ الهلليتستيامتَدَّ إلى سنة *539ب* م، حينَ أصدرَ الإمبراطور "**جوسنتيان**" أمراً بإغلاقِ المدارس الفلسفيَّة في "أثينا"[2].

ولمَّا كانت دراستُنا تبحثُ في العصر "الهللينستي" ومدارسه الفلسفيَّة، فثمَّة تساؤلات يُمكن إجمالهَما في مسألتين:

أُولاهُما، تُعود بِنَا إلى أصلِ التَّسميَّة وخلفياتها: فهل وَصْف فترة "الفتوحات الإسكندر" بـِ. العصر "الهللينستي"من قَبيلِ النَّعتِ الاعتباطي للتّفرقَة بينَ الحقبِ الزَّمانيَّة المُتداخلة أم أنَّ استحداثَ اللفظ "الهللينستي"كان فعلاً مقصوداً من لدن المؤرخين؟

---

* هو ابن فيليبوس الثاني المقدوني *Philippe II de Macédoine*، تتلمذ على يد أرسطو وهو في الثالثة عشر من عمره، فأخذ عنه: الأخلاق، والسياسة، والفلسفة وفن الحُكم. تولى حُكم مقدونيا بعد اغتيال والده سنة 336 ق م. حقَّق أهدافه التوسعيَّة، فامتدت إمبراطوريتهُ من سواحل البحر الأيوني غربًا إلى سلسلة جبال الهيمالايا شرقًا. توفي الإسكندر في عاصمة إمبراطوريته بابل ولم يترك وريثًا لـه.

- **انظر: حسين، الشيخ**، *العصر الهللينستي*، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1993، د(ط)، ص ص 4، 5.

[1] **أمين، أحمد**، *ضحى الإسلام*، الجزء الأوَّل، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، د(ط)، 1997، ص 272.

[2] **متوديوس، زهيراني**، *الإسكندر الكبير، فتوحَاته وريَادَةُ الفِكر اليوناني في الشرق*، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1999، ص 17.

وأخراهما ، تبحثُ في قيمة الفكرِ الفلسفيِّ الهللينستي، لاسيَما وأنَّ جُلَّ مؤرخِي الفلسفة أنكرُوا إبداعات المدارس المُتأخرة، بل وجعلُوا حضُورها مُستغرقاً في الأكاديميَّة واللقيُون كما سيتضحُ لاحقاً.

إنَّ البحث في اصل التَّسميَّة وخلفياتها، معَ محاولة إجلاء قيمة المدارس الفلسفيَّة آنذاك، يَفرضُ علينا الرجوع إلى الأصُول اللغويَّة لِلفظ "هللينستي". ولكن، دُون تذكية النَّعرات القوميَّة أو التَّحيُّز لواحدة منها وبعيداً حتَّى عن التَّحزُّبِ العِرقيِّ. كَما يَفرضُ علينا البحث أيضاً، فحص المدارس المُتأخرة لاستجلاء القيمة الفسلفيَّة للعصر وهو ما سنسعَى إليه مع المدرسة الرِّواقيَّة بالخصُوص.

اعتماداً على الدراسات المُتخصِّصة في السِّياق المبحُوث فِيه، نَرى أنَّ "العصر الهلادي *Helladique*" هو العصر الباكر من الحضارة اليونانيَّة وهي تسميَّةٌ مُشتقةٌ من "هلاس *Hellas*"اسم بلاد الإغريق، والذي أعقَبَ هذا العصر يُدعَى بِـ. "العصر الهللينيِ *Hellénique*" وهو وصفٌ مُشتقٌ من "هللين" أي إغريقي[1]. أمَّا "الهللينستي" فهو لفظٌ مُصطنعٌ أُرِيفَ على لفظ "*هللينيِ*" وأُضْخِمَ في تحميلِه حتَّى خَرَجَ عن أصُول الاشتقاق، وهو يختلفُ عن العصرين السَّابقين لِمَا سادَهُ من نُظمٍ سياسيَّةٍ، وأحوالٍ اجتماعيَّةٍ، وتغيُّرات اقتصاديةٍ، ومظاهر حضاريَّةٍ جديدةٍ ارتبطت بفتوحات "**الإسكندر الأكبر**"[2]. فهو إذاً، مصطلح حديث النشأة نُحِتَ من قِبلِ مُؤرخِي القرن التَّاسع عشر لتمييِّز فترة "**الإسكندر**" عن سابقيها.

لكن، لماذا هذا العناء في "التَّضخيم اللفظي"؟ الإجابة نجدُها في كتاب "أثينة السَّوداء *Black Athena*" من تأليف "**مارتن برنال *Martin Bernal***"*، وفيه طرحَ مسألة "تاريخ الإغريق" بينَ اتجاهين مُتناقضين؛ الاتِّجاه الأوَّل يَصفهُ المُؤلِفُ بِـ. "النموذج الآري"، هذا الاتِّجاه يعتبرُ بلاد الإغريق أنَّها أوروبيَّة وآريَّة، فهؤلاء هُم صانِعُو الحضارة الإنسانيَّة

[1] **محمد أبو بكر، فادية**، *دراسات في العصر الهللينستي*، دار المعرفة الجامعية، مصر، د(ط)، 1997، ص 97.

[2] **المرجع نفسه**، ص 97.

* من مواليد 1937 بـ "لندن"، خريج مدرسة "كيمبردج *Cambridge*".تلقى تعليمًا نوعيًّا في تَأريخ الحضارات لاسيما الشَّرقيَّة، وكذا في الدراسات اللغويَّة المقارنة. له كتابات عديدة، أبرزها كتاب: "أثينة السوداء"، الذي فَنَدَ فيه مزاعم الغرب في أنَّ الحضارة الغربيَّة الرَّاهنة هي امتداد للحضارة اليونانيَّة القديمة.

وما وصلت إليه الشُّعوب القديمة. أمَّا الاتِّجاه المُقابل،فيُدعُوه بِـ "النموذج القديم" الذي يرى البلاد الإغريقيَّة بأنَّها مشرقيَّة مجاورة لثقافة "مصر" والمجتمعات السَّاميَّة، ويعترفُ أصحاب هذا النموذج بفضل تلك الحضارات الشَّرقيَّة على الحضارة الإغريقيَّة والرُّومانيَّة[1]. أمَّا موقع إشكاليتنا من ازدواجيَّة الاتِّجاه في "تاريخ الإغريق"، فنحصره في"النموذج الآري" الذي مَثَّلَ تياراً مُتجذراً في الإيديولوجيَّة الأوروبيَّة مُدافعاً عن مركزيَّتها ومُؤمناً بتفوّقها على باقي الأجناس البشريَّة. تسليمُنا بهذا الاتِّجاه، يقودُنا إلى إلغاء الحضور الشَّرقي في بلاد الإغريق والتَّقليل من إبداعات العنصر الشَّرقي في شتَّى المجالات بما في ذلك المَنطق *La logique* –مَحلّ اهتمامنا–. فتسميَّة فترة الفتوحات الإسكندريَّة بِـ "الهللينستيَّة"، كانت لها مقاصد عرقيَّة عنصريَّة لدى العنصر الآري، نحصرها في سعي هذا الأخير إلى "هلّنة" أو "أُغْرقَنة" الشَّرق "*Helléniser l'Orient*"، بمعنى إصباغ تلك الفترة بالطابع "الهللينـي" أو الإغريقي[2] والذي يفضي إلى طمس تراث الشَّرق واستغراقه في الغرب.

بعيداً عن المواقف المُتعصبة للفكر الغربي والمُؤلِّهة للعقل اليوناني، يُوصفُ العصر "الهللينستي" بأنَّه عصرٌ امتزَجت فيه ثقافة الإغريق بثقافة الشَّرق، امتزاجٌ يُرسِّخ فكرة التَّواصل الحضاري ويُعلنُ –ولو بأقل تقديرٍ– عن حضُور العنصر السَّاميوتأثيراته على العقل الإغريقي. فمن جهة، تَمتازُ ثقافة الإغريق بأنَّها فلسفة طبيعيَّة أقيمت على نظامٍ وجُودي يعترفُ بثنائيَّة الرُّوحِ والمادة وهي أيضاً فلسفة أخلاقيَّة مَوذُوقة الصِّلة بتدبيرِ شُؤون الدولة، وكذا نظريَّة المعرفة التي شهدت هي الأخرى مع المدرسة «الأرسطية أعظم خدمة للعلم، فقد أتحفته بمنهجية البحث العلمي التي كانت السبب الفعّال في تألّق العلوم بمدرسة الإسكندرية، إبّان العصر الهلنستي»[3]. أمَّا ثقافة الشَّرق، فقد اتَّسمت بالإشراق والخوارق السِّحريَّة، مُتأثرةً بتعاليمِ الحضارات الشَّرقيَّة القديمة، منها البابليَّة، المصريَّة

[1] **برنال، مارتن**، *أثينة السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية*، الجزء الأول: تلفيق بلاد الإغريق، مقدمة المؤلف، تر: لطفي عبد الوهاب يحي، المجلس الأعلى للثقافة، سلسة المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 1997، ص 75.

[2] **المرجع نفسه**، مقدمة الترجمة: أثينة المصرية ليست زنجية ولا عنصرية، أحمد عثمان، ص 39.

[3] **متوديوس، زهيراني**، *الإسكندر الكبير*، ص 138.

والفينيقيَّة. وقد أنتجَ التَّداخلُ الثَّقافيُّ بين الغربِ والشَّرقِ لَوْنًا فكريًّا ليس بالإغريقِ الخالصِ ولا بالشَّرقِ الصَّرف مُعبِّراً عن وحْدةِ العقل الإنساني.

هذا الامتيازُ في التَّنوُّع والتعدُّد الثَّقافي الذي عمَّ المرحلة "الهللينستيَّة الأثينيَّة*" –بصورة أخص–، جَعلَ هذه الفترة تـ تألقُ أكثر باحتضانِها لتيارات ومدارس "فلسفيَّة المابعد-أرسطيَّة *Philosophie post-aristotélicienne*". فبعدَما كان أصحابُ المدارس الأيونيَّة والفيثاغوريَّة والإيليَّة قد أَسَّسُوا الفلسفةَ في الظواهر الطبيعيَّة دُون تفرقة بينَ الطبيعة الداخليَّة والخارجيَّة، فإنَّ مجيءَ "**سقراط**"قد أَخْلَى سبيلَها فجعلها تبحثُ في ماهية الفضائل جاعلاً المعرفة الحقيقيَّة هي معرفة النفس لقِيمها، وُستقرُّ ذلك العِلم عند "**سقراط**" هو العقل. أمَّا فلسفة "**أفلاطون**" و"**أرسطو**" فبقيت وفيَّة لرُوح "**سقراط**" الأخلاقيَّة، فضلاً عن اتِّسام فلسفتهم بطابع "النسق *Système*"الجامع لـ: الرُّوح، الإلَه والعالَم"، وإلى جانب الأكاديميَّة الأفلاطونيَّة واللِّقيون الأرسطي لكونهما مثَّلا عصبَ الفلسفة اليونانيَّة، ظهرَ فلاسفة هيلينستيُّون *Philosophes Hellénistiques*اتَّجهُوا بالبحثِ نَحْوَ "الأخلاق *Moral*"وهو ما دفعَهُم الفلسفي بامتياز[1]؛ جمعتهُم فكرة تحقيق السَّعادة وفرَّقتهُم وسيلة تجسيد ذلك.

أبرز هؤلاء: "**أبيقور** ***Epicure***" (341-271ق م) مُشيِّداً المدرسة الأبيقوريَّة *Epicurisme*في حديقة بيتِه سنة (306ق م)، مُعتبراً "الأتراكسيا *Ataraxie*"وسيلةً للتَّجرد من القلق والهُموم؛ و"**زينون الكيتيومي** ***Zénon Citium***" (حوالي336-224ق م) مُؤسِّساً المدرسة الرِّواقيَّة *Stoïcisme*، مُعتقداً في "الأباثيا *L'apatheia*"طريقًا للخلاص من الانفعالات؛ أمَّا الشُّكَاك *Sceptiques*، وعلى رأسهم "**بيرون إليسِي** ***Pyrrhon d'Élis***" (365-275ق م) والبيرونيِّين الآخرين ***les Pyrrhoniens*** فقد جعلُوا تحصيل السَّعادة في

---

* بالنظر إلى الحضارة الإغريقيَّة من الجانب الفلسفيّ، وجبَ التمييز بين مرحلتين هللينستيتين؛ المرحلة الهللينستيَّة الأثينيَّة أين شيّد فلاسفتها مدارسَهُم بـ "أثينا"، والمرحلة الهللينستيَّة الإسكندرانيَّة التي كانت عاصمتها "الإسكندرية" بـ "مصر"، وكانت تابعة آنذاك لِـ "الإسكندر الأكبر".

أنظر: نجيب، بلدي، *تمهيد لتاريخ المدرسة الإسكندريَّة وفلسفتها*، دار المعارف، مصر، د(ط)، 1962، ص 55.

[1] ***Cousin, Victor***, *Histoire générale de la philosophie : depuis les temps les plus anciens jusqu'au 19 siècle, 8ème édition, Librairie Académique, Paris, 1867, p. 177.*

الإيبُوخي *Epoché*"، أي تعليق الأحكام أو الامتناع عن إصدارِها[1]. بَيدَ أنَّ شُحَّ المادة المعرِّفةِ لِـ حياةِ وفكرِ **بِيرُون**"، جعلَ الحديثَ عنه يُقرَن بتلميذِه "**تيمون الفليونتي *Timon de Phlionte***"، وبعد موتِه «لم يعد مذهب الشك مدرسة مستقلة، وإنما اندمج في الأكاديمية، التي ظلت تتمسك بطابع من الشك قرابة مائتي عام»[2]لكن قُبيْلَ استهلال العصر الميلادي، عادَ المذهبُ الكتِّيُّ تُراثاً مُستقلاً مع "**إناسيدامس *Enésidème***" و"**سكيتوس امبريقوس *Sextus Empiricus***".

هذه المدارس الثلاث، على اختلاف طرائق تحصيل السَّعادة، فقد اشتركت في جعلِ الفردِ يَفرُّ إلى ذاتِه مُنطويًّا عليها سلكًا في أغوارِها باحثًا عن الهُدوء والاستقرار والاتزان. وكأنَّ لسانَ حالِهم، يقول: إنَّ الشَّخص السَّوي هو من استطاع تحقيق حالة السَّكينة والثِّقة والطَّمأنِينة بينهُ وبينَ مكامِن ذاتِه، وهو ما يُمكنُ الاصطلاح عليه بِـ "السَّلام الداخلي *La paix intérieure*"، وهو "سلام الرُّوح *La paix de l'âme*".

2. مدارس الفلسفة الهللينستية:

إعادة تأسيس الفلسفة الهللينستيَّة يُفصِحُ عن حقيقةٍ مَفادَها، أنَّ ثُلة من مؤرخي الفلسفة اليونانيَّة لم يُنصِفُوا فلاسفة العصر "الهللينستي الأثيني". فمن جهةٍ، نجدهم قد أفرطوا في ردِّ أفكار المدارس الهللينستيَّة إلى السَّيطرة المتناميَّة للفكر المادي في اليونان[3] إلى درجة خُلوِ التَّجديد في تلك المدارس. فمنِ جهةٍ، يَرُونَ الفلسفة الأبيقوريَّة بنزعتها الحسيَّة هي سليلة المذهب الذرِّي لِـ "**ديمقريطس *Démocrite***"، والفلسفة الرِّواقيَّة –لاسيما الأثينيَّة– هي الأخرى تؤول إلى ماديَّة "**هرقليطس *Héraclite***". ومن جهةٍ أخرى، ربطُوا ما آلت إليه الفلسفة الهللينستيَّة من فُتُورٍ وانسدادٍ إلى حال العصر الهللينستي الذي عاشَ تدهوراً اجتماعيًّا وسياسيًّا ودينيًّا وثقافيًّا إثْرَ طغيان المقُدونيِّين على بلاد اليونان وسلبهم

---

[1] **حلمي مطر، أميرة**، *الفلسفة اليونانية*، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1986، ص 365.

[2] **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 164.

[3] ***Makovelski, Alexandre**, Histoire de la logique, Traduit: Geneviève Dupond, Editions du Progrès Moscou, 1978, p. 218.*

لحرية اليُونانيِّين واستقلال بلادهم، وازداد وَهنُها بعد اكتساح الرُّومان لليونان وضَمِّها إلى ممتلكاتهم[1] ، حتَّى صارت اليونانُ مجردَ إقليمٍ رُومانيٍّ.

هذه التَّحوُّلات كانت سبباً لنعت العصر "الهللينستي" بعصر الانحطاط والضَّعف، ووَصْف فلسفته بذات المحُولات ، وهي المسألة الثانيَّة البَاحثَة في قيمة المدارس الفلسفيَّة للفترة الهللينستيَّة. وإذا نظرنا إلى تلك الاستِجرَاحَات التي نَالت من قيمة الفكرِ الفلسفيِّ الهللينستيِّ وتياراتِه الفلسفيَّة، فقد نعزُوها إلى الخصائص العامة التي ميَّزت الفترة الهللينستيَّة، والتي يمكنُ حصرها في[2]:

1. عُزُوف المدارس المُتأخرة عن البحث في الميتافيزيقا. علماً أنَّ الميتافيزيقا عند "**أرسطو**" على غرار "**أفلاطون**"، مثَّلت العلم الحقيقي أو الفلسفة الأولى التي تَدرسُ المبادئ الأوليَّة المُعوِّل عليها في المعرفة وفي جميع أصنافها؛

2. تزايد الاهتمام بالجانب الأخلاقي وبقِيمِه العمليَّة لدى الفلاسفة الهللينستيِّين. فالعملُ والسلوكُ عوَّضا البحث في الوجود والطبيعة، فأضحت الفلسفةُ عندهم مجموعة قواعد عمليَّة بموجبها يصلُ الإنسان إلى السَّعادة؛

3. تَمركُز البحث الفلسفي في سعادة الفرد *Le bonheur individuel* ، صَرَفَ الفلاسفة الهللينستيِّين وأنسَاهُم انشغالات المدينة *La cité*. فلم يكنْ ضمن انشغالاتهم الفلسفيَّة، العمل بالحياة السِّياسيَّة مَادامت الفضيلةُ وحدها هي القوة المحركة للأفراد.

هذا المَنَاخُ الفكريُّ الذي سَادَ العصر "الهللينستي"،جعلَ منه بعض مؤرخِي الفلسفة عاملاً أساسيًّا في تراجع الفكر الفلسفي الهللينستي، ومن هؤلاء المؤرخين، "**فريدريك هيجل *G. G. Frédéric Hegel***" (1770-1831) الذي يقول: «إن الفلسفة بمعناها الدقيق تبدأ في الغرب؛ الروح يعودُ إلى ذاته، يغوصُ في أعماقه، يطرح نفسه حراً، حراً لذاته؛ إذن في

[1] **أمين، أحمد** و**نجيب محمود، زكي**، *قصة الفلسفة اليونانية*، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص 276.

[2] ***H. Dagneaux, L'Abbé**, Histoire de la philosophie, Libraire-Editeur, Victor Retaux, Paris, 1898, p. 94.*

الغرب فقط يمكن وجود الفلسفة»[1] واتَّبعه في ذلك المفكر الفرنسي "**إرنست رينا *Ernest Renan***" (1823-1892) صاحب التفسير المعاصر للحضارة اليونانيَّة واصفاً إيَّاها بـ "المعجزة *Le miracle*" ، وقد أخذ بهذه النظريَّة معظم المفكرين الغربيِّين الذين يَغلُب عليهم التَّفوق للعِرق الغربي والانحياز له، منهم: المؤرخ الألماني "**إدوارد تسلر *Eduard Zeller***" (1814-1908) في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانيَّة"[2]، كما نجد أيضاً "**شارل ورنر *Charles Werner***" الذي اعتقَد بأنَّ النسقَ الفلسفي الأرسطي لَمَثَّذروةَ الفلسفة في اليونان، فكان أنموذجًا للبحث الفلسفيِّ الخالص، أمَّا المدارس المُتأخرة –حسب ظنِّه– فلم تستطعْ أن تُحافظَ على نفس الإيقاع الفلسفي الأرسطي ، فتراجعت الفلسفةُ حينَها، ونزلت من الأعالي أينَ كانت متموضعةً[3]. 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»[4]. لذا، لم يُجهِدْ نفسه في شرح فلسفة المدارس المتأخرة بالطريقة التي اتَّبَعها وهو يَعرضُ فلسفة "ما قبل سقراط ***Présocratiques***" وفلسفتَي "**أفلاطون**" و"**أرسطو**"، لأنَّ تلك الفترة –حسبَ زعمِه– بدتْ عليها أعراض الانهيار، فجعلت الفكر اليوناني يتراجع ويشيخ[5].

ومازالت السَّاحة الفكريَّة المُؤرِّخة للفكر الإغريقي تَعُجُّ بِمَنْ يُنادي بانفراد اليونان بالفلسفة حتَّى وجدت هذه النظريَّة من يُجاريها في الجهة الشَّرقيَّة. فعلى سبيل الذكر، يرى "**عبد الرحمن بدوي**" في كتابه "ربيع الفكر اليوناني"، أنَّ الفلسفة بدأت مع اليونان في مطلع القرن السَّادس قبل الميلاد ولم تتأثر قط بالأفكار الشَّرقيَّة المزعومة[6]. وفي كتابٍ

---

[1] **هيغل**، *محاضرات في تاريخ الفلسفة*، (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986، ص 199.

[2] **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.

[3] ***Werner, Charles, La philosophie grecque, Bibliothèque Scientifique, Editions Payot, Paris, 2e trimestre, 1962, pp. 160, 161.***

[4] **ستيس، وولتر**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2005، ص 217.

[5] **المرجع نفسه**، ص 217.

[6] **بدوي، عبد الرحمن**، *ربيع الفكر اليوناني*، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1979، ص 45.

آخر عْنَونهُ بـ: "خريف الفكر اليوناني"، يرى بأنَّ التيارات الفكريَّة المُتأخرة والمُتمثلة في: الأبيقوريَّة، والرِّواقيَّة، والشَّكيَّة، لم تَهتْم اهتماماً صحيحاً بالمسائل الطبيعيَّة ونظريَّة المعرفة، بل إنَّ ها خرجَت من النظر الفلسفيِّ إلى العملِ المُتَّسِم بطابعٍ خاصٍ، وما الاتِّجاه العمليِّ عندهُم، سِوى هُروباً –في نظر "**بدوي**"– من الواقعتحقيقاً للطمأنِينة السَّلبيَّة[1].فَـ. "الهُرُوب" و"السَّلبية"، هُما اللذان ميَّزا الفلسفة الرِّواقيَّة؛ فأمَّا "الهروب" نجدُ تفسيرَه عند "**إدوارد تسلر** ***Edouard Zeller***" لمَّا قال: «بدُون شكٍ؛ الإنسان -في نظر الرِّواقيَّة- ينفصلُ عن العالم الخارجي لـ يجدَ في طاقَـة حياتِـه الداخليةِ مَعقلاً من تأثيرات الخارج»[2]، فيأتي هُروبه –بحسب الوصف- نحو الوراء، صوبَ الذات مُحتمياً بقوَّتها، مُتحصِّناً بها من عدوان العالم الخارجي، فَـ. "المعقل الداخلي *La citadelle intérieure*" يُوفِّر لصاحبه حصانةً من شُرور 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»[3]، وكأنَّ النَّص يـ ُشيرُ إلى "أخلاق إيجابيَّة" امتازت بها فلسفة "**سقراط**" خاصة، وهو يـ ُقبلُ على تجرع كأس السمِّ بحزمٍ وإصرارٍ، فلم تكنشجاعته ُ وبسالته ُ مجرد فضيلة من الفضائل، بل الفضيلة كلِّها. وفي المقابل، هناك "الأخلاق السَّلبيَّة" التي اتَّصفت بها الرِّواقيَّة -كما هو وارد في لا منطوق النَّص-، ونعتها بذات

[1] **بدوي، عبد الرحمن**، خريف *الفكر اليوناني*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1970، ص ص 7، 8.

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

[3] **رسل، برتراند**، حكمة *الغرب*، الجزء الأوّل، ص 165.

الَوصفِ راجع إلى استسلام الرِّواقي وفشله في مجابهة المصاعب، ففلسفته ُ ضرب من سلبيَّة التَّراخي وعدم القدرة على مجابهة محنِ الحياة. هذا التَّحيُّز البَادِي من النَّصِ إلى الفلسفات التَّأمليَّة الأثينيَّة على حساب الفلسفات الهللينستيَّة السَّلبيَّة -كما تُ نعت- ، يَكشفُ عنه ُ عنوان الكتابين لـ. "**بدوي**"؛ فتوصِيف الفكر اليوناني بـِ. "الرَّبيع ***Le printemps***" يكادُ يُ عطينَ ا انطباعاً بأنَّ فترة "**أفلاطون**" و"**أرسطو**" أينعت فيها الأفكار والنظريات فوصلت الفلسفة ذروتها حتَّى أضحت كوكَبا دُرِّيًّا أضَاءَ الفكر الإنساني في سائر طلائعه. بيدَ أنَّ، بعد كلّ نضارة ربيعٍ وإشراقاته وحشةً ونُبُ ولاً، فقد شهدت المرحلة الهللينستيَّة ركُوداً وسكونًا انطفأت فيها شعلة الفكر اليوناني وتراجعت مدارسه ُ المُتأخرة لـِما أصابَهَ ا من عِجافٍ وعُقمٍ بعدَما تحوَّلت الفلسفة -حسبه- من النَّظر والتَّأمل إلى العمل والانكفاء على الذات، هذا ما يُ برِّر في اعتقادنا توصيف كتابه الثاني بـِ. "الخريف ***L'automne***".

أمَّا في كتاب "قصة الفلسفة"لـِ "**أحمد أمين**" و"**نجيب محمود**"فلم يختلِف الحكُم عن سَابقيهما؛ ففلسفة الحقبة الهللينستيَّةكانت أبحاثُها كلّها أخلاقيَّة عمليَّة أُولَت فيها اهتماماً كبيراً بـِفكرة "الخلاص"*فانقطعَ البحثُ في العَالَم وشُؤ ونِه وقضاياه، ولم نعدْ نَرى الاشتغالَ بالحقيقة للحقيقة، ولا الاعتكافَ على البحث العلمي الخالِص[1] ولا الاتِّصافَ بُروحه العلميَّة. عَطفاً على هذه المقدمات، فقد أفضَت النتيجةُ التي آلت إليها الفلسفةُ الهللينستيَّة -حسب ظنِّهما- إلى «عدم الابتكار إلا قليلا ولم يكن ممن جاء بعد أرسطو إلا إحياء لبعض النظريات القديمة وتوسيعها والدوران حولها، ولكن لا جديد»[2].

إنَّ هذه الأحكام لا تخلُو في الحقيقة من تساؤلات؛منها ما يُ ردُّ إلى خلفيَّة أُغْرِقَ ة الشَّرق" بانحلال العنصر الشَّرقي لاسيما الفينيقي في العقل الإغريقي تأكيداً على المزاعم القائلة بالمعجزة والنقاء اليونانيين تماشيًّا مع إيديولوجيَّة النموذج الآري الذي يرى اليونان

---

* في إطار مقاصد الفلسفة الأبيقوريَّة والرواقيَّة بصُورة أدق، يرادُ من اللفظ، تحرير الإنسان من شتّى الآلام التي واجهته في حياته ومن ثمّ تحقيق حالة *Ataraxie* غياب أو انعدام الاضطراب.

[1] **أمين، أحمد ونجيب محمود، زكي**، *قصة الفلسفة اليونانية*، ص 276.

[2] **المرجع نفسه**، ص 277.

مهد الفكر الإنساني واصفاً فلاسفته بـ "الأجداد الرُّوحيِّين"[1]، ومنها ما يتعلقُ بمصادر معرفتنا للمدارس المتأخرة وعلى رأسها الرِّواقيَّة.

وقد تمخَّض عن مصادر معرفتنا بالرِّواقيَّة، إشكالات جمَّة؛ تخصُّ أوَّلاً، تلك الشَّذرات الأصليَّة المُتبقيَّة للرِّواقيِّن الأوائل؛ فإلى جانبِ قِلَّتِها وانعدامها في أحيان كثيرة، فهي تفتقُر إلى النظرِ في نصُوصِها غير المتجانسة "*Textes hétérogènes*" وتتطلب في ذات الوقت عَرضها بإحكام ومقابلة بعضها ببعض للذين نقلُوها لَنا، سواء كانوا فلاسفة من: رواقيِّين مُتأخرين، أو من مُعتنقِي مدارس أخرى، أو من بعض آباء الكنيسة المسيحيَّة –مثل "**كليمانتوس *Clément d'Alexandrie***" و"**لكتانس *Lactance***" وعلى الخصوصِ "**أوريجانس الإسكندراني *Origène d'Alexandrie***"[2]- ، أو كانوا مِمنْ اتَّبعُوا منهجيَّة "وصفِ الآراء *Doxographie*" -التي سيطرت على تأريخ الفكر القديم المتأخر-، ومن بين هؤلاء: "**بلوتارخوس *Plutarque***" -أحد خصوم الرِّواقيَّة- في مُصنَّفه "آراء الفلاسفة *Opinons des philosophes*"، وكذا في "ضد الرِّواقيِّين *Contre les Stoïciens*"، و"تناقضات الرِّواقيِّين *Des Contradictions des Stoïciens*" ، أو كانوا من مُؤرخي الفلسفة، وأبرزهم: "**ديوجين اللايرسي *Diogène Laërce***"[3].

هذا فضلاً، على التَّعاملِ الخاصِ والحذر مع النصُوص الناقدة للرِّواقيَّة -قديمةً كانت أو حديثةً- والتي تذهبُ بعضُها إلى التَّقليل من أهميَّة الفلسفة الرِّواقيَّة، والبعض الآخر يَعمَدُ إلى طمسِ حقيقتِها. فمن جهةِ النصُوصِ القديمةِ، تأتِي مُصنَّفات "**شيشرون *Cicéron***" من أهم المصادر للتَّعريف بالرِّواقيَّة لاسيما في كتابه "حدود الخيرات والشرور *Sur la fin des bonnes et mauvaises choses*" الذي بيَّن فيه المذهب الأخلاقي لَدى الرِّواقيِّين، وكتاب "الأكاديميات *Les Académiques*" الذي دَحضَ فيه نظريَّة المعرفة الرِّواقيَّة، كَما جاءت شهادات خصُوم الرِّواقيِّين، من أمثال: المُتشكِّك "**سكيتوس**

[1] **برنال، مارتن**، *أثينة السوداء*، مقدمة الترجمة، أحمد عثمان، ص 38.
[2] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرّواقية*، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1971، ص 36.
[3] ***Jean-Baptiste Gourinat* & *Jonathan Barnes*** *Lire les Stoïciens, Introduction, Presse Universitaire de France, Paris, 2009, pp. 17, 18, 19.*

أمبريقوس" في أواخر القرن الثاني للميلاد، و"**جالينوس** ***Galien***" –الطبيب الشَّخصي لـ لإمبراطور "**مرقس أوريليوس**"[1]– الذي كَتَبَ مُتهجِّمًا على "**كريسيب** ***Chrysippe***"، وكذا شهادات "**إسكندر الأفروديسي** ***Alexandre d'Aphrodise***" و"**ستوبايوس**"، كلُّ تلك الشَّهادات جاءت تارةً ناقصة مبتورة، وتارةً أخرى مُسرِفة في القدح والنقد، نائية عن القصد[2]. أمَّـ ا من جهة النصُوص الحديثة، نجدُ "**إدوارد تسلر** ***Edouard Zeller***" مُعتبراً الفلسفة الرِّواقيَّة تحصيل حاصل لفلسفتي "**أفلاطون**" و"**أرسطو**"، و تابعة لهَمُا في المنزلة والأهميَّة[3].

ما نستنتجه مُ من هذا الطرح، أنَّ سُوء نقل المذهب الرِّواقي من الرُّواة القدامى؛ بإقدام بعضهم، -كما فعل "**بلوتارخوس**"، يقول "**إميل برهييه** ***Emile Bréhier***"- على تزيِّيف الفكر الرِّواقي حتَّى يسهـ لَ عليه إبراز التناقض فيما بينهم، عِلماً أنَّ تلك المقالات أو بالأحرى تلك التلفيقات جاءت مُتأخرة زمنيًّا عن تاريخ الرِّواقيَّة القديمة، ومِمَّا يزيدُ في الأمر عسراً أنَّنا لا نستطيع التَّمييِّز بين آراء الرِّواقيِّين الأقدمين في القرن الثالث، وآراء الرِّواقيِّين المتوسطين في القرن الثاني والأوَّل قبل الميلاد، لأنَّ الرُّواة لم يَذكروا الأسماء أثناء عرضهم لتلك الآراء[4]. هذا فضلاً على مَا أثيِر آنذاك من نزاعات فكريَّة حادة بين الأكاديميِّين والشُّكَّاك ضدَّ فلاسفة الرِّواق، وما افتعلهـ مُ دُعاة "المعجزة اليونانيَّة"، كان عاملاً أساسيًّا لتراجع الفلسفة الرِّواقيَّة وغَتِ ها بالسَّلبيَّة.

وتجدر الإشارة ونحن نتحدث عن القيمة الفكريَّة للعصر الهللينستي وتهافت نظرية المعجزة، أنَّ مِـ ن المُبرِّرات الواهيَّة التي اعتمدها الغربيُّون المُحدثون والمعاصرون –وقد جاء ذكرهم سابقاً– في التَّقليل من شأن المدارس المابعد- أرسطيَّة، تفريقهم بين السِّمة التَّأمليَّة التي اتَّسَم بها الفكر اليوناني والنزعة العمليَّة التي عُرِفَ بها الفكر الشَّرقي، وكأنَّ "الفلسفة الخالصة *La pure philosophie*" –يقول "**حسن طلب**"- لا تكون إلاَّ إذا بـ رِئت

[1] ***Jean-Baptiste Gourinat*** & ***Jonathan Barnes,*** *Lire les Stoïciens, Introduction, p. 19.*

[2] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرّواقية*، ص ص 34، 37.

[3] **المرجع السَّابق**، ص 41.

[4] ***Bréhier, Emile****, Chrysippe & l'Ancien Stoïcisme, Edition des Archives Contemporaines, Paris, France, 2005, p. 40.*

من كلّ مظاهر الفكر الأسطوري وتخلّصت من شوائب النظرة العمليَّة[1] ويُضيفُ مُصحِّحاً هذا التَّوهُم لبعض مؤرخي الغرب،قائلاً: إنَّ الخبرة البشريَّة لا تكون إلَّا بجدليَّة العمل والنظر، فهما نزعتان لا تختص واحدة منهما بالشَّرق والأخرى بالغرب، بل نعثُر عليهما هنا وهناك حسب الظروف التَّاريخيَّة وما ارتبط بها من عوامل ثقافيَّة واجتماعيَّة[2]، فلا يبقى لادعاءات الفصل بينَ التَّأمل والعمل من سندٍ يُبرِّره.

وللتَّأكيد أكثر على النهج الفلسفي المُتبنى لدى المدارس المتأخرة، نسُوق رواية "**ديوجين اللايرسي**" عن المدرسة الكلبيَّة، والقوريناليَّة، والرِّواقيَّة والأبيقوريَّة وهي تتحدث كلّها عن "الحَكيم *Le Sage*"، تساؤلات حَملَت إجابات مُتباينة تتماشى وهدف كلّ مدرسة وفقَ أسئلة موضوعيَّة خاصة بالحَكيم:

هل يتزوجُ الحكيم؟ هل يمارسُ السيِّاسة؟ هل يُحبُّ؟ هل لديه آراء؟ هل يشعر بالحزن؟... هذا ما يجعل تلك الرِّوايات (*Doxographes*) تظَهرَ على أنَّها بيانات *Catalogues* لوضعيات تخصُّ الحياة الاجتماعيَّة للحكيم[3]. بمعنى، أنَّ الفترة الهللينستيَّة شَهدَت تحوُّلاً كبيراً في سؤال الأخلاق؛ فبعدما كان مُرتبطاً بالحياة السيَّاسيَّة في العصر "الذهبي للمدينة *L'age d'Or de la Polis*"، صار الآن، شديد الصِّلة بالحياة الاجتماعيَّة، فعكف النَّاسُ على أنفسهم، إذ لم يعدْ مُمكناً أن يجدُوا في السِّياسة شرعيَّة وجودهم[4].

نخلُصُ مِمَّا جاء ذكره، أنَّ المدارس المابعد-أرسطيَّة قد استطاعت أن تُصرِفَ الفلسفة عن الطابع التَّجريدي، وتقترب أكثر من الإنسان، بل وتعايش مشاكله وهُمومه وتجعل قيمته الإنسانيَّة نابعة من ذاته كفردٍ، فهي سلبيَّة لا من جهة أنَّها تدعُو إلى التَّراخي والاستسلام والخنُوع كَما تبيَّن آنفاً مع المناهضين للفلسفة الهلليسنستيَّة-، وإنَّما هي سلبيَّة من جهة أنَّها رفضت الإبقاء على الأوضاع القائمة رفضاً نقديًّا ثوريًّا فيه

---

[1] **طلب، حسن**، *أصل الفلسفة*، ص 15.

[2] **المرجع نفسه**، ص ص237، 238.

[3] ***Marie-Odile Goulet-Cazé***, *Les Kynica du Stoïcisme, coll. «Hermes Einzelschriften», 89, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003, p. 173.*

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

تتجسدُ مُكنات الوجود الإنساني. وهي في ذات الوقت، استطاعت أن تنتقلَ من حَالِ "المدينة *Polis*" المرتبط بممارسة المواطنة عند "**سقراط**" و"**أفلاطون**" و"**أرسطو**" إلى حَالِ "المدينة العالميَّة *Cosmopolis*"، وهذا التَّحوَّل الاجتماعي يُمكنُ وصفه بأنَّه نوعٌ من "العولمة *Mondialisation*"[1]. فمحتوى تلك الفلسفات جاء ليساعد الفرد على مواجهة «حالة التَّرف والبذخ واللهو والطغيان من جانب السادة وحالة النقمة من جانب العبيد والمسخرين»[2]، وهي مشاكل اجتماعيَّة لا تحلُّ بإتِّباع الفرد لقوانِين المدينة، وإنَّما عن طريق التزامه بقوانِين الفضيلة.

وفي السِّياق نفسه، نعزِّزُ طرحَنا، بما استفتحَ به الباحث الألماني " ***Albrecht Dihle***" مقاله الموسوم "العلم والفلسفة في العصر الهللينستي *Science et philosophie à l'époque hellénistique*"، فقد رأى، أنَّه إذا سألَنا عشرات الفلاسفة المعاصرين تحديد أعمالهم، فمِمَّا 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 التجمع؛ 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: "أُعَلِّمُ فنَ العيشِ *J'enseigne l'art de vivre*"[3]. هذا ما أكسب الفلسفة الهللينستيَّة طابعاً عمليًّا، وجعل في الوقت ذاته يُنظَر إلى الرِّواقي -باعتباره فليسوفاً هللينستيًّا- على أنَّه المُتضلِّع بشؤون الحياة.

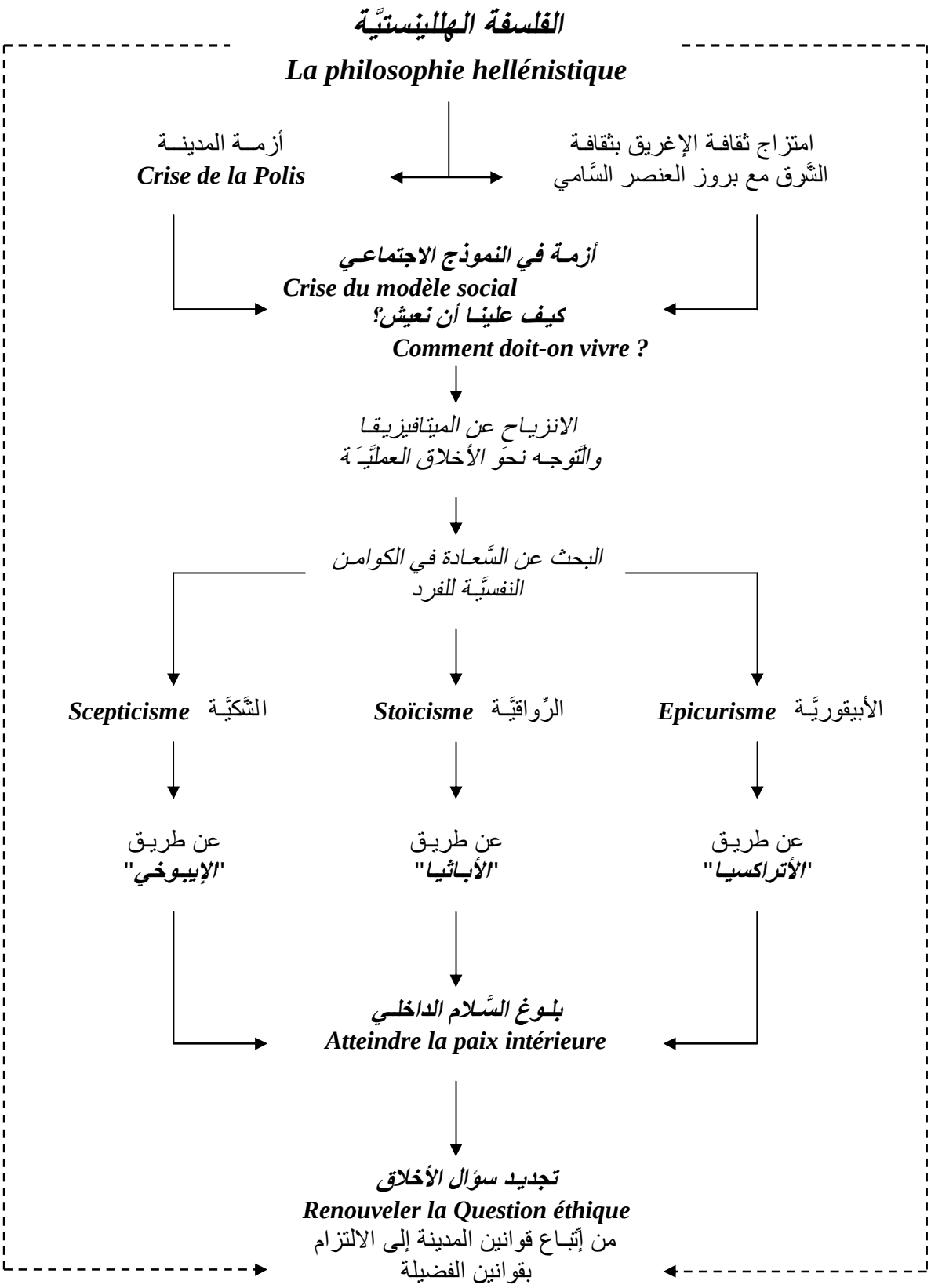
ولنَا رأْ نُوجز هذا التَّحول الذي عرفته المدارس الهللينستيَّة في الخطاطة التالية:

---

[1] ***Delruelle, Edouard, op. cit.***, *p. 61.*

[2] **العقاد، عباس محمود**، *موسوعة عباس محمود العقاد الإسلاميّة*، المجلد الأول: توحيد وأنبياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1970، ص 604.

[3] ***Dihle, Albrecht***, *Science et philosophie à l'époque hellénistique, In: Comptes-rendus des séances de l'année 1987, Académie des inscriptions et belles-lettres, 131e année, article no 4, 1987, p. 655.*


الفلسفة الهللينستيَّة
La philosophie hellénistique
أزمة المدينة
Crise de la Polis
امتزاج ثقافة الإغريق بثقافة الشَّرق مع بروز العنصر السَّامي
أزمة في النموذج الاجتماعي
Crise du modèle social
كيف علينا أن نعيش؟
Comment doit-on vivre ?
الانزياح عن الميتافيزيقا والتَّوجه نحوَ الأخلاق العمليَّة
البحث عن السَّعادة في الكوامن النفسيَّة للفرد
الأبيقوريَّة Epicurisme
الرِّواقيَّة Stoïcisme
الشَّكيَّة Scepticisme
عن طريق "الأتراكسيا"
عن طريق "الأباثيا"
عن طريق "الإيبوخي"
بلوغ السَّلام الداخلي
Atteindre la paix intérieure
تجديد سؤال الأخلاق
Renouveler la Question éthique
من إتّباع قوانين المدينة إلى الالتزام بقوانين الفضيلة

المبحث الثاني

الرِّواقيَّــة القديمــة وأعلامهــا

1. الرِّواقيَّـة القديمـة
2. مصادر التكوين المنطقي للرواقيِّين القدامـى

بيَّنت سِيرةُ المدرسة الرِّواقيَّة أنَّها لَم تَستمِدْ اسمَها من مُؤسِّسها كما هو الحَالُ في "الأفلاطونيَّة *Platonisme*"، ولا تعُود إلى جماعةٍ تُهيمن عليها صُورة معلمٍ أكثر جاذبيَّةٍ مِثلَما هو الأمرُ في "الأبيقوريَّة"، ولا تتأسَّس حتَّى على المفهوم المركزي للمدرسة كما نجدُه عند "الشَّكِّيَّة *Scepticisme*"، وإنَّما الرِّواقيَّة تنتسب إلى الموضعِ الذي كان يُلَقِّن فيه الفلسفة، وهو "الرِّواق *Stoa Poikilè*" أو باختصار "*Pœcile*". وعُرِفَ أصحابُ الرِّواق عند المسلمين باسم "أصحاب المظال والمظلة" و"الأسطوان" و"الأسطوانة"، وذكَروهم أيضاً تحت اسم "الرَّوحانيِّين"[1]، وقد أبرَز "**القفطي**" في كتابه "أخبار العلماء بأخبار الحكماء" سَبَبَ اشتقاق هذا الاسم، وقد أرجعه إلى تعلم شِيعة "**كريسيب *Chrysippe***" الفلسفة في رواق هيكل مدينة أثينا[2]. والرِّواق هو ممرٌّ مكشُوفٌ مسقُوفٌ على أعمدةٍ في ساحة "**أغُورا** *Agora*" وهي السَّاحة الرئيسة لـ "أثينا"[3]، أين أُلقيَ فيه أوَّل خُطَب ودُروس مُشيِّديها، وقد احتفَظَ الخَلفُ بهذا الاسم على مرِّ عقودٍ ممتدة من الفترة اليونانيَّة إلى الرُّومانيَّة.

والُملفت للانتباه أنَّ اسم "الرِّواقيِّين" تَطابَقَ مع اسم "الرَّوحانيِّين" ممَّا قد يُفيدُ أنَّهم اهتُموا بالجانب الباطني الرَّوحاني،فاستمدُّوا قوتهم منه وجعلوه سلاحاً يجابهون به الصِّعاب، فـ "الرِّواقيَّة"بهذا التَّصوُّر صارت تُنعتُ بفلسفة: "الثَّبات في الألم *La fermeté dans la douleur*"[4]، لِما عُرِف عن أصحاب الرِّواق من حزمٍ وصلابةٍ في تجاوز الآلام والمِحن، ولَنا أن نستأنس بحياة "**ابكتِيتُـوس *Epictète***"، وكذا "**سِينـكـا *Sénèque***"؛ فالأوَّل أذعن للتَّعذيب بصبرٍ وثقةٍ، والآخر المحكوم عليه بالإعدام، أقبلَ على الانتحار بقطع شرايِينه[5].

---

[1] **النشار، علي سامي**، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، الجزء الأول، دار المعارف، القاهرة، ط9، د (ت)، ص 171.

[2] **نقلاً: المرجع نفسه**، ص 171.

[3] ***R.W. Sharples**, Stoics, Epicureans and Sceptics, An introduction to Hellenistic philosophy, edition published in the Taylor and Francis e-Library, Routledge, London and New York, 2003, p. 8.*

[4] ***Gourinat**, **Jean-Baptiste**, Le stoïcisme, « Que sais-je? », Presse Universitaire de France, Paris, 3ème édition, 2011, p. 3.*

[5] ***Gourinat**, **Jean-Baptiste**, Le stoïcisme, p. 3*

فصار "الرِّواقي *Stoïcien*" عندئذٍ، ليس فقط مَن ينتمي إلى المدرسة الرِّواقيَّة، بل "صفة *Adjectif*" تُقالُ على الشَّخص الذي يتحملُ الآلام والشَّدائد بثباتٍ وشجاعةٍفيقال عنه: "*Homme stoïque*".

وما يُميِّز المدرسة أيضاً، أنَّها كانت «مذهبا أضعف ارتباطا بأرض اليونان الأصلية من المدارس الأثينية الكبرى»[1]، فهي لغير فلاسفة أثينيِّين، إذ اتَّسعَ رحابُ "أثينا" ليستقطبَ فلاسفة دُخلاء؛ فمن الشَّرقِ يطلُ علينا فلاسفة الرِّواقيَّة القديمة والوسطى، ومن غربِرُوما"يأتي دور فلاسفة الرِّواقيَّة الجديدة، وهذا التَّنوُّع أكسبَ المدرسة ثراءً معرفيًّا حتَّى صارتِ المدرسةُ «جملة من نظرات متعددة الينابيع. وقد تطورت على مد الزمان واصطبغ الكثير من أجزائها بألوان مختلفة»[2].

هذا يعني، أنَّ المدرسة الرِّواقيَّة لم يكتمِلْ بنيانها الفلسفي مع مُؤسسِها الأوَّل "**زينون* الكتيومي**"بل تَوالت إسهامات تلامذتِهِمن كانُوا معهُ ومن جاؤوا من بعدِه في إتمام مبادئ الفلسفة الرِّواقيَّة، فامتزجَت فِيها أفكار فلاسفة الإغريق وفلاسفة الرُّومان على مَدى خمسة قرونٍ بدْءاً من تاريخ تأسِيسِها ونضجِها في القرن الرَّابع قبل الميلاد من العهد الإغريقي إلى وقتِ أفولِها مع "**مرقس أوريليوس**" آخر فيلسُوفٍ رواقيٍّ رُومانيٍّ، ما يُبرِّر أيضاً، أنَّ الرِّواقيَّة ليست لـ "**زينون**" أو "**أوريليوس**"، بل هي لتلامذة المدرسة على مَرِّ الفترة "الإغريقرومانيَّة *Gréco-romain*"، هذا ما جعل تاريخ المدرسة الرِّواقيَّة يمتدُّ من "أثينا"، مَهد فلسفة الرِّواق إلىرُوما" موطن الإمبراطور "**مرقس أوريليوس**" آخر أشهر أقطاب الفلسفة الرِّواقيَّة.

---

[1] **رسل، برتراند**، حكمة *الغرب*، الجزء الأوَّل، ص 168.
[2] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرواقية*، ص 45.
* هناك ثماني شخصيات تشترك في اسم "**زينون**"، ذكرها "ديوجين اللايرسي" تحت اسم "*الألفاظ المشتركة Les Homonymes*"، وهؤلاء هم: زينون الإيلي، زينون الكتيومي، زينون الرودسي، زينون المؤرخ، زينون مُريد "كريسيب"، زينون الطبيب من مدرسة هيروفيلوس، زينون النحوي، زينون الأبيقوري من صيدا.
أنظر: ***D, L,*** *35.*

وقد دأبَ مُؤرخُو الفلسفة الرِّواقيَّة تقسِيمها إلى ثلاثِ حقبٍ رئيسةٍ، وهي[1]:

- الرِّواقيَّة القديمة أو الأثينيَّة *L'ancien Stoïcisme ou Le Stoïcisme athénien*، من القرن الرَّابع إلى الثاني قبل الميلاد؛
- الرِّواقيَّة الوسطى *Le Moyen Stoïcisme*، من القرن الثاني إلى الأوَّل قبل الميلاد؛
- رواقيَّة العهد الإمبراطوري *Stoïcisme impérial*، من القرن الأوَّل إلى الثاني بعد الميلاد.

وسنأتي في هذا المبحث على ذِكر أباء الرِّواقيَّة في عهدها الأوَّل، ثمَّ نستأنف الحديث عن الرِّواقيَّة الوسطى والرُّومانيَّة.

1. الرِواقيــة القديمـة: *L'ancien Stoïcisme*

تَمركزَ نشاطُ الرِّواقيَّة القديمة في "أثينا"، باعتبارها المركز الثقافي الرَّائد لسائر العلوم والفنون والآداب أيام الأكاديميَّة واللِّقيون، غير أنَّ مُؤسِسي الرَّواقيَّة القديمة لم يكونوا أثينيِّين وإنَّما دخلاء عليها، مِثلَما سيتَّضح مع أبرز مُمثِّليها. ولا حديثَ عن آباء الرِّواقيَّة دُون ذكر سِيرِ كلّ من: "**زينون الكتيومي *Zénon de Citium***" و"**كلِيِيَانط *Cléanthe***" و"**كريسيب *Chrysippe***".

1.1 زينون الكتيُومِي *Zénon de Citium* (حوالي 336-264ق م):

من مواليد مدينة "كتيوم *Cition*" بجزيرة "قبرص *Chypre*" على الشَّاطئ المُقابل لـِ "فِينيقيا *Phénicie*"، وتذهب بعض الدراسات التَّاريخيَّة المعاصرة إلى الرَّبط بين كلمة "كنعان" وهي التسميَّة السَّاميَّة القديمة وكلمة "فينيقيا" وهي التَّسميَّة اليونانيَّة الحديثة، والجامع بينهما يكمن في "اللون الأحمر" نسبة إلى الصبغة الأرجوانيَّة التي كانت تُستخرجُ من حيوانات بحرية رخوة تَكثُر قرب شواطئ المدينتين[2]. علماً، أنَّ الرِّوايات التَّاريخيَّة تُؤكد أنَّ الكنعانيِّين قومٌ ساميُّون وليسُوا حاميِّين، وأنَّهم قَدِمُوا من شبه الجزيرة العربيَّة

[1] ***Muller***, ***Rober***, *Les stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006, du p. 18 au p. 35.*

[2] **مهران، محمد بيومي**، *المُدن الفينيقيّة*، تاريخ لبنان القديم، دار النهضة العربية، بيروت، د(ط)، 1994، ص 127.

وسكنُوا "فلسطين"وأقاموا فيها حضارةً راقيَّةً، لِينتقلَ بعد ذلك جزءٌ من الكنعانيِّين إلى السَّاحل السُّوري للبحر المتوسط، أينَ عُرفوا بِـ "الفينقيِّين"، وهؤلاء إذاً يُمثِّلون امتداداً كنعانيًّا نحوَ السَّاحل[1]. أمَّا عن شخصيَّة "**زينون**" فقد وصفها لَنا "**ديوجين اللايرسي**" بروايات مُتعدِّدة تحملُ بين ثناياها طابعاً أسطوريًّا، ويعدُّ كتابه "حياة وآراء مشاهير الفلاسفة"، لاسيما الكتاب السَّابع الذي خصَّصه للمدرسة الرِّواقيَّة بأعلامها وفلسفتها مصدراً أساسيًّا لمعرفة أصحاب الرِّواق. فقد نقلَ "**ديوجين اللايرسي**" عن "**تيموثيوس الأثيني *Timothée d'Athènes***" أنَّ رأسَه كان مشدُوداً إلى جهة الخلف، ونقلَ عن "**أبولونيوس الصوري *Apollonios de Tyr***" أنَّه كانَ رجلاً هزيلاً، طويل القامة، داكن البشرة، شبيه بِنبْتَة "كلمتيس أو الظيان المصري *Clématite égyptienne*" كما وصفه "**كروسبوس**" في الكتاب الأوَّل من "الأمثَال *Proverbes*" [2].

وكان أهل المدينة يشتغلون بالتِّجارة وتسويق السِّلع، فهو موردهم الرَّئيس، لهذا تميَّزُوا بالتِّرحال الدَّائم طلَبًا للمال والسِّلع. وقد كان "**ميناسيس *Mnaséas***" والد "**زينون**" تاجراً بقُوصيًّا ساقته شُؤون التِّجارة إلى "أثينا" –كما تذهب إحدى الرِّوايات–، وعندها أحضرَ لابنِه كُتبَ الفلاسفة السُّقراطيِّين، فمالت نفسُه للكتب،واستحْوذته الرَّغبةُ للسَّفر إلى "*أثينا*" لمُجالسَة أولئك المُعلمين[3]. وفي رواية أخرى رُبطَت حوادثُها بتَلمُذ "**زينون**" على يَدِ "**كراطيس *Cratès de Thèbes***"، فقد نَقلَ مؤرخ الفلسفة الإغريقيَّة "**ديوجين اللايرسي**" قصَّة "**زينون**" وهو يَحملُ بضاعة "أُرجُوان *Pourpre*" الفينيقيِّين، إذا بسفينته تغرق على مقربة من "**بيرى *Pirée***" -بجوار "أثينا"-، فنجَا منها ووجَد نفسه في "أثينا"وكان عمره آنذاك ثلاثِين سنة، وبالصدفة دخلَ إحدى المكتبات أينَ سمعَ قراءة كتاب "**المستحقون الذكر** *Mémorables*" لـ "**زينوفان *Xénophon***"فافتُتِنَ بِما رُوي عن "**سقراط**"*، ومن رغبة الاستماع ساقه الفضُولُ إلى مساءلة الورَّاق عنْ مَنْ يحمل هذه النصُوص، قائلاً:

[1] **المرجع السَّابق**، ص ص 124، 125.

[2] ***D, L, 1.***

[3] ***Muller, Rober,*** *Les stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 19.*

* ظلت شخصيَّة "سقراط" الأخلاقيَّة المثل الأعلى للرِّواقيِّين، فقد أعجبوا بفصاحة لسانه أثناء المحاكمة، وقوة صبره لتحامل الإثينيِّين عليه، وشجاعته في مواجهة الموت.

أين يُمكن أن نجد من يُعلِّم مثل هذه الأشياء، وإذا بـ "**كراطيس**" مارا بجوارِ المكتبة، فأشار الورَّاق إليه متحدثاً مع "**زينون**": «اتبَّع هذا»[1].

إذاً، كانت البدايةُ مع "**كراطيس الكلبي**" معلِّماً لـ "**زينون**" مبادئ المدرسة الكلبيَّة *Cynisme* الرَّاميَّة إلى «ازدراء العرف و اطراح التقاليد واحتقار الأوضاع»[2]. فزُهدُهم عن الدنيا وملاذها، وكبحهم لرغباتِ النفسِ وشهواتِها، هما مطيَّتا الإنسان نحو تحقيقِ سعادة الرُّوح من أدران النفس والمجتمع. وقد أخذ "**زينون**" دروسه الأخلاقيَّة من تلك المدرسة، وتأثُّره بتلك التَّعاليم جعله يُخطُو كتاب "الجمهورية *République*"[3] سالكاً نهج "**أفلاطون**" في البحث عن مجتمعٍ مثاليٍّ، غير أنَّ المواطن فيه لا يعرف كيف ما كان لونه ولسانه وعِرقه، نقيض ما فعله "**أفلاطون**".

وهذا المطلبُ الأخلاقيُّ عند "**زينون**" مرهون الصِّلة بالعودة إلى الطبيعةِ والاتِّصالِ بها اتِّصال التَّناغمِ والتَّجانسِ و«ذلك هو بعينه المبدأ الذي سيكون عليه مدار الأخلاق في فلسفة "زينون" وأصحابه. وواضح أن زينون أخذه عن الكلبيين ولكنه وصل بينه وبين ثقافة أوسع مستعينا في آرائه بمختلف الفلسفات الأخرى»[4]. يعني، أنَّ "**زينون**" لم يُعاصر تعاليم المدرسة الكلبيَّة فحسب، بل تواجد في زمنِه "**بوليمونس** ***Polémon d'Athènes***" الخليفة الثالث لـ "**أفلاطون**" في رئاسة الأكاديميَّة، وكذا "**ثيوفراطس** ***Théophraste***" رئيساً للقيون خلفاً لمؤسِّسها "**أرسطو**"، ونعثُر أيضاً على تعاليم المدرسة الكلبيَّة من خلال تواجد "**كراطيس**" على رأس المدرسة خلفاً لمؤسِّسها "**أنتستانس** ***Antisthène***"، وتعاليم المدرسة القورينائيَّة من خلال "**تيُودُور المُلحد** ***Théodore l'Athée***" خليفة "**أرستبوس القورينائي** ***Aristippe de Cyrène***" مؤسس المدرسة، وأخيراً في "*ميغارا Mégare*" نعثُر على الخليفتين؛ "**ديودورس الكرونوسي** ***Diodore Cronos***" و"**ستلبون** ***Stilpon***" وزيناً

---

[1] ***D, De. L**, Livre VII, p. 57.*

[2] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرواقية*، ص 54.

[3] ***D, De. L**, Livre VII, p. 57.*

[4] **أمين، عثمان**، المرجع السَّابق، ص 55 .

المدرسة الميغاريَّة وتعاليم مُؤسِسَيْها: "**إقليدس الميغاري** ***Euclide de Mégare***" و"**أوبوليدس الملطي** ***Eubulide de Milet***"[1].

هكذا يكون "**زينون**" قد عَاصَرَ مُعظم السُّقراطيِّين بمختلف نزعاتهم؛ منهم من كان من المدارس السُّقراطيَّة الصغرى، ومنهم من كان سَلِيل الأكاديميَّة واللقيُّون. ولكن من الصَّعبِ الجزمِ أنَّ ذلك الاحتكاك بتلك الدُّروس الفلسفيَّة المُختلفة هي وحدها التي أثَّرت على فكر "**زينون**"[2] في جعلِ فلسفتَه نُسخة لها ورواقِه مَديناً لمدارس "أثينا".

وفي السِّياقِ ناتِه، لَنا أن نتساءلَ:

- هل يمكن القول، إنَّ هذا القبرصي كان حاملاً لبعض حِكَم المذاهب الشَّرقيَّة لكونه مُنحدراً من "قبرص" أنَّ فلسفتَه تَرتَدُ مِنْ أُصولٍ يُونانيَّة حسبَ تلك الرِّوايات التي نقلها "**ديوجين اللايرسي**" وصبَّت كلّها في جعلِ "أثينا" مَورداً فلسفيًّا غنِيًّا أثارَ شغفَ وولَع "**زينون**"؟

- ألا يمكن اعتبار انبهار "**زينون**" مِن مضمون كتاب "**زينوفان** ***Xénophon***" دلالة على معرفتِه القبليَّة لتلك الفلسفة، أو على الأقل، لها ما يقابلها في الحكمة الشرقيَّة بـِ "فينيقا"؟

هي تساؤلات وفرضيات، من الصعوبةِ بمكان الفصل في مسألة حضُور أو غياب العنصر الشَّرقي في فكر "**زينون**" الفينيقي لِما يكتَنِفُ الحكمة الفينيقيَّة من إبهام وغُموض. لكن صعوبتها لَم تكُنْ مانعاً في عرض بعض المواقف التي استطاعت أنْ تُبدِّدَ الاستشكالات، ومنها موقف مؤرخ الفلسفة الهللينستيَّة "**روبرت بيفان** ***Edwyn Robert Bevan***" (1870-1943)، الذي يَرى ثمَّةَ ما يُفرقُ بينَ تعاليم "**زينون**" الفينيقي عن غيرِه من فلاسفة اليونان. فأنُموذج "**زينون**" أقرب إلى النبيِّ الشَّرقيِّ من أُنموذجِ الفيلسوف اليوناني،

[1] ***Brun, Jean***, *Le stoïcisme, Presse Universitaire de France, édition Delta, Paris, Douzième édition, 1994, p. 10.*

[2] ***Ibid.***, *p. 10.*

لأنَّ الفيلسوفَ اليوناني نتاجٌ مُميّزٌ للقرن الثاني أو الثالث الهللينستي ، بينَما صِنْف المُعلم النبيِّ تمَّ العثور عليه في أوساطِ الرِّجالِ من هم خارج الإطار الهللينستي[1].

فهناك، عنصر من تقاليد السَّامِيين في تعاليم "**زينون**"، لاعتبارات عديدة، منها؛ أنَّ ما أسَّسه "**زينون**" يُعدُّ نِحلةً دينيَّةً تفُوحُ تعاليمُها بمعانٍ نبيلةٍ وتَصدَحُ صوتُها بقِيمٍ ساميَّة. ولَنا أن نُعاينَ ذلك يقُول "**روبرت بيفان**"–، من خلال طريقة اكتشاف الحقيقة عند النبيِّ[2]، فهو لا يَلجأ إلى طرائق تعقليَّل إلى تأملٍ مُكثَّفٍ مُعلِنًا نتائجَه بصفتِه المنادي الرَّسمي من عند الإله ، دُونَ إيرادِ الأسبابِ، بينَما اكتشاف الحقيقة في أنموذج الفيلسوف اليوناني الذي بلغَ ذروته في "**سقراط**" و"**أفلاطون**" يكونُ بوضعِ نفسيهما على قدمِ المساواة مع المُستمعين؛ فاكتشاف الحقيقة عند "**أفلاطون**" –مثلاً – لا تأتي نتيجة تعليمٍ يكون أحد الطرفَين مُعلِنًا ومُقرِّرًا لها والآخر مُصدِّقاً ومُعتقداً بها، وإنَّما عن طريقِ حَديثٍ تكون فيه الحقيقة المُستخلصة قد استُنبطت بالحُجج العقليَّة[3]. هذا لا يعني أنَّ دروس "**زينون**" خَلَت من البناء العقلي، وإنَّما كان عليه أن يُنطِقَ" تعاليمه تماشيًا مع طابعِ العامِ للفلسفةِ اليونانيَّةِ المَيَّالِ إلى الجَدلِ والاستدلالِ، فالمثال الذي نُقِلَ عنهُ يُبيِّنُ ذلك، إذْ يقول فيه[4]:

بالعقل، يمكنك إجلال الآلهة، **ولكن** ليس من المعقول إجلال ما لم ليس موجودا **إذن** الآلهة موجودة	*You may reasonably honour the gods. **But** you may not reasonably honour what does not exist. **Therefore** gods exist*

ولا يُفهَم من مضمونِ الحُجَّةِ المنطقيَّة، أنَّ إلباسَ "**زينون**" تعاليمه صُوراً منطقيَّة، يَعني أنّ النَّاس قد أذعنُوا لها لقوةِ حبكها وسلامة بنائها، وإنَّما يقول "**روبرت بيفان**": «وراء تلك التأكيدات وجدت قوة شخصيَّة رهيبة، ولأنَّ شيئاً ما في قلوبهم يَظهُر شاهداً على تأكيداته، إنَّه طريق الإيمان»[5]، بيدَ أنَّ طريق الإيمان الذي تحدث عنه "**روبرت**

[1] ***Bevan, Edwyn Robert**, Stoics and Sceptics, Clarendon Press, Oxford, 2004, p. 21.*
[2] ***Ibid.**, p. 21.*
[3] ***Ibid.**, p. 22.*
[4] ***Kenny, Anthony**, A New History of Western Philosophy, Volume1, Ancient Philosophy, Oxford University Press, New York, 2006, P. 305.*
[5] ***Bevan, Edwyn Robert, op. cit.**, pp. 22, 23.*

بيفان" لا يجدُ منفذاً إلى قلوب المُستمعين إلاَّ بقوة الدَّليل وحسن صياغته، وهذا ما نتمسُه في الحجَّة المنطقيَّة التي صاغها "**زينون**"، إذْ أنَّ "التَّلازم المنطقي" بين فعلِ إجلالِ الآلهة والإقرار بوجوده عقلاً، مطيَّة إلى إثبات وجود الآلهة، وإلاَّ لا يكون لفعل الإجلال معنى. وسيكون هذا التَّوطيد بين ترسيخ الاعتقاد بالعناية الإلهيَّة والتَّدليل له بداية لمنطقٍ سنبرهن على جِدَّته وفعاليته في القول الفلسفي الرِّواقي.

يبدُو، أنَّ فلسفة "زينون" مضمُوناً وأداءً، لا تميل إلى النَّظريات والتَّجريدات بقدرِ ما تحدُو صَوبَ ما هو عملي في قَالبٍ منطقيٍّ إذا ما يُميِّزها عن الفلسفات اليونانيَّة، إذ أنَّها تعاليم إشراقيَّة نفثت فيها رُوح الحكمة الفينيقيَّة وفقَ أُسسٍ عقليَّة.

في مطلعِ القرن الثالث قبل الميلاد، شكَّل "**زينون**"مجموعتَه الفلسفيَّة وسُمِّيت في بدايتِها بـ "الزينُونيين *Les Zénoniens*"، ولكن في نهايةِ المطافِ أطلِقَ عليهم اسم "الرِّواقيِّين"نسبةً إلى "الرِّواق" وكان مُزيَّنا بلوحات الفنان "***بوليخيوتس Polygnote***"، نُقل عن "**زينون**" قوله: من الآن فصاعداً عليَّ أن أختارَ مكاناً هادئا وسالماً، لأنَّ أكثر من أربعة عشر ألفٍ وُلطناً لَقُوا مصرعَهم من طرف الطغاة[1]، وكأنَّه يريدُ مَحْوَ شناعة ما حصلَ في هذا المكانِ، فاختارَه ليُذيعَ خطَبُه مُتجوِّلاً بين رحابِه ومُجتمِعاً مع تلامذتِه ومُريديه.

أمَّا عن مصنَّفاته، فقد ضاعت ولم يبقَ منها إلاَّ عناوينها وبعض الشَّذرات المتناثرة، وقد نقل لَنا "**ديوجين اللايرسي**" قائمة من أسماء كتب ورسائل، نذكر منها[2]:

أ. *عن الحياة وفقاً للطبيعة Sur la vie selon la nature*؛

ب. *النَّزوات أو في طبيعة الإنسان L'impulsion ou Sur la nature de l'homme*؛

ج. *في الانفعالات Sur les passions*؛

د. *في الواجب Sur le devoir*؛

ه. *في القانون Sur la loi*؛

[1] ***D, De. L**, Livre VII, p. 58.*
[2] ***D, L,** 4.*

و. *في الإبصار Sur la vision*؛

ز. *في العلامات Sur les signes*.

نصلُ لنقول، إنَّ التيارات الفلسفيَّة المختلفة التي عاصرها، لم تكن لتنسخَ فيلسوفاً يدعى "**زينون**" بل فلسفته ُ وريثَت النظريَّات الشَّرقيَّة وما حملته من تعاليم أخلاقيَّة كانت شاهدت على الأصل الفينيقي الذي ينتمي إليه.

2.1 كلِيِيَانط *Cléanthe d'Assos* (حوالي 331-232 ق م):

على غرار ُمعلمه "**زينون**"، لم يكن "**كلِيِيَانط**" من "أثينا"، فهو ينتسب إلى مدينة "أُسوس" غرب "تركيا"، وقد وصفته بعض الرِّوايات أنَّه كان ُمصارعاً قبلَ أن تَطَأَ قدماه "أثينا"، ولم يكن حِينَ مَجيئِه إليها يملكُ من المَال سوى أربع َ دراخَمات* بيدَ أنَّ شغفَه ُ لمتابعة دُروس "**زينون**" اضطرَّه ُ إلى إجهاد نفسه لساعات ُمتأخرة من الليل ليُحصِّلَ تكاليف التَّعليم[1]. فقد ُروِيَ عنه ُ أنَّه كان أ جيراً يحمِلُ الماءَ لسقاية بعض الحدائق، وعاجناً في متجرِ الطحِين يُدِير رحاها، فقوتُه البدنيَّة سَنَحت له ُ أن يعملَ بالليل ويدرسَ بالنَّهار[2]، كَما أنَّ عملَه ُ الدُؤوب والُمفعم بالحيويَّة والنَّشاط جعله يُوصَفُ بِـ "**أركيل الثاني *Second Hercule***"[3].

لكن في المقابل، ُوصِفَ تفكيرُه بالبطءِ وحجتُه بالضَعْف، فغابَت عنه ُ اللباقة في الحديث والمهارة في الجدل والنقاش، فكان حظُّه ُ من الفكرِ والذكاء ضئيلاً، حتَّى نُقِلَ عن "***Timon***" قوله: « من هذا الكبش الذي يَجُوبُ الصُّفُوفَ، هذا المواطن الثَّقيل من أُسوس، هذاالُمتكلم الضَّخم، هذا الهَاون، هذه الكتلة الجامدة؟»[4].

على الرغم من تلك الصِّفات التي نُعِتَ بها، إلاَّ أنَّه لم تزعجْه ُ سخريَّة وتهكم ُمنتقديه، ولم تُثبط عزيمته في التَّردُّد على دروس ُمعلِّمه، فأقبلَ على خصُومه يردُّ عليهم بمزاجٍ مَرِحٍ ونفسٍ صبُورةٍ ُملْجِماً أفواههم، وهو يقول: « أنا وحدي القادر على حَملِ وَدَعَة

* اسم عُملة نقدية استُعمِلت عند الإغريق القدامى، وكانت تسمى بـ: *La Drachme*.

[1] **أمين، عثمان**، الفلسفة الرواقية، ص61.

[2] ***D, De. L**, Livre VII, p. 131.*

[3] ***Ibid.**, Livre VII, p. 132.*

[4] ***Ibid.**, Livre VII, p. 132.*

زينون»[1]، وكان له ذلك لمدة اثنين وثلاثين عاماً، فقد استخلفَه "**زينون**" على رأس المدرسة لِما بدَا منه من إصرارٍ دائمٍ لا يُقهر، ومن مُثابرةٍ لا تَكِل؛ فلا الفقر المُدقع، ولا الفهم البطِيء صَرفاه عن مُزاولة الدُّروس[2] ولا حتَّى مَنعاه من الكتابة إذ نُقِلَ عنه أنَّه ترك كُتُباً عديدة خَطَّها على جلد وعظام كتف الحيوانات لعدم قدرته على شراء ورق البَرْديِّ *Papyrus**، ولعلَّ شغفه بالتَّعليم وحُبّه له مع شدَّة حاجته إلى المَال، جَلبَ له التَّقدير والاحترام، فجعلَ "**زينون**" يجتبِيه لتولِي شؤون الرِّواق من بين تلامذة آخرين بارزين[3]. ومن بين ما تركه لَنا من كتابات، أُحْصَى لَنا "**ديوجين اللايرسي**" واحد وخمسين عنواناً[4]، توزَّعت بين الطبيعة والأخلاق والمنطق، نذكر منها[5]: صنَّف في الزمان، في الفن، في الفضائل، في الحرِّيَّة، في الصَّداقة، في الجدل، في التَّربيَّة. ولكن لم يَبقَ من مؤلفاته سوى شذرات من "**أنشُودة زيُوس** ***Hymne à Zeus***" وهو يُناجي "**زيوس**" ربّ اليونان، وأَخَذت تلك الأنشُودة طابعاً ترتيلياً دينيًّا لِما حملته من معانٍ روحانيَّة.

3.1 كريسيب *Chrysippe de Soles* (حوالي280-206 ق م):

من مواليد مدينة "صول" بالقرب من "قبرص" جنوب "تركيا"، تميَّز عن سابقه "**كلِيِيَانط**" بنحافة جسمه، فقد كان دأبه مُمارسة سباق المسافات الطويلة، كَما عُرِفَ بِفكرٍ ثاقبٍ وحُرٍّ، وكان كثيراً ما يَصطَدم مع معلمه وينقطع عن دروسه ولو لفترة من الوقت[6]. وفي السِّياق ذاته، كان "**كريسيب**" يظهر أمام معلمه قوته في الجدل وطريقته في دحض

---

[1] ***D, De. L**, Livre VII, p. 132.*

[2] ***F, Ogereau**, Essai sur le système philosophique des stoïciens, édition : Encre Marine, La Versanne, 2002, p p. 60, 61.*

* وهو ورق من نبات البردي جُعِلَ للكتابة منذ الأسرة الأولى بمصر حوالي 3000ق.م حتّى نهاية العصر الفرعوني، ثمّ استُعمِلَ عند اليونان والرومان والأقباط والبيزنطيّين والعرب. وعن طريقه انتقل إلينا جزء كبير من التراث الإغريقي واللاتيني.

- **انظر:** اللجنة العلمية الدولية لتحرير تاريخ إفريقيا العام (اليونسكو)، المشرف على المجلد، جمال مختار، تاريخ إفريقيا العام، المجلد الثاني: حضارات إفريقيا القديمة، 1986، ص 154 إلى ص 156.

[3] ***D, De. L**, Livre VII, pp. 134, 135.*

[4] ***Ibid.**, Livre VII, p. 135.*

[5] ***Ibid.**, Livre VII, p. 135.*

[6] ***Muller**, **Rober**, Les stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 23.*

الأقاويل، وكان غالباً ما يقول: أحتاج فقط معرفة أقاويل المذاهب، وأنا كفيلٌ بعدها، لإقامة البراهين عليها[1].

وإن كان هذا القول لا يُشير إلى اختلاف تلميذ عن معلمه في المبادئ والأفكار، بقدرما يُفيد ما بلغَ عليه "**كريسيب**" من ثقةٍ واعتدالٍ في النفسِ في استكمالِ المعارف التي يتلقاها.وفي شأنِ تكوينِه الفلسفي، فقد رَوى عنه "**سطيون** ***Sotion d'Alexandrie***" أنَّه شارك "**أرقيزيلاس** ***Arcésilas***" وخليفته "**لاقيدس** ***Lacydès***" أعمالهما الفلسفيَّة بعدما كان يرتَادُ الأكاديميَّة -وهي حينئذٍ، المدرسة المنافسة للرِّواقيَّة-، فأخذَ عنهما المنهج في كتابة مُصنَّفه "من أجل العادة وضد العادة *Pour l'habitude et contre l'habitude*" مُستعملاً إياه في حديثِه عن المقادير والأعداد، وقد أشارَ "**شيشرون** ***Cicéron***" أنَّ المُصنَّف جمعَ فيه "**كريسيب**" آراء الأكاديميِّين وحججهم في نقض معايِّير الحقيقة[2]. يبقى الآن التَّحقق من صحة الرِّواية لتعارضها مع حقيقتين اثنتين؛ أُولاَها، اعتبار "**كريسيب**" المُؤسس الثاني للمدرسة بعد "**زينون**"، والمُمثل الحقيقي لإعادة إحياء الفلسفة الرِّواقيَّة عَقب الفتُور الذي عرفته في عهد "**كليِيَانط**" فاشتهاره بفن الجدل وإتقانه لصناعة البُرَّهان وتميُّزه في مقارعة الخصوم، عَادَ على المدرسة بالإيجاب؛ فقَوِيت شوكتُها،واتَّسع صيتُها وكَثُرَ تلامذتُها، فعلت هامةُ "**كريسيب**" حتَّى قيلَ عنه: «إذا كان للآلهة جدلٌ، فحتماً هو جدل كريسيب»[3]. فيصعب الاعتقاد إذاً، بأنَّه تلقَى تكوِيناً تكمِيليًّا على أيدِي جدلَيْنِ أكاديميَّين. *أمَّا الحقيقة الأخرى*، فهي تولي "**كريسيب**" مهمة الدفاع عن المدرسة الرِّواقيَّة من خصُومها الأبيقوريِّين والأكاديميِّين الجُدد *Néo-académiciens* فكانت مهمتُه مناهضة أدلتهم ومجابهة آرائهم بممارسة مهارة فنون الجدل والمحاججة المنطقيَّة. فإذا كان الأمر كذلك، فأنَّى لهُ أن يتعلَّم على أكاديمِيِّين، هم خصُومه؟ لاسيما وأنَّه قيلَ عنهُ «إذا لم يكن كريسيب موجوداً، لَما كانت هناك رواقيَّة»[4].

[1] ***D, De. L**, Livre VII, p. 137.*
[2] ***Bréhier**, **Emile**, Chrysippe & l'Ancien Stoïcisme, p. 11.*
[3] ***D, De. L**, Livre VII, p. 138.*
[4] ***Ibid.**, Livre VII, p. 140.*

هذه الرِّواية المنقُولة عن "**سطيون**"، تبيِّنُ مَدى اختلاف شرَّاح الفلسفة الرِّواقيَّة حول حقيقة الاشتغال بمضمونها. فمن جهةٍ، يرى "**إيميل بريهيه**" أنَّها مُجرد فرضيَّة، كان المُراد منها التَّأكيد على حضور نظريات أكاديميَّة في كتابات "**كريسيب**"، ولعلَّ هذا، يدلُّ على رغبة "**كريسيب**" في تحرِّي صحَّة المعلومة والوقوف على حجج خصومه بمنتهى الدقة[1]. ومن جهةٍ أخرى، هي فرضية تدعو إلى التشكيك فيما تحملهُ من فترات زمنيَّة لحياة الفلاسفة التي ذكرتها الرِّواية، فقد استطاع "**بابي. دانيال** ***Daniel Babut***" أن يوفِّقَ بين سِيرِ حياة الأكاديميِّين وكذا حياة "**كريسيب**" و"**كلِيِيَانط**" وَما حملته تلك الرِّواية من تأويلات فلسفيَّة، فمن جهةِ التَّتبع الزمني لسِّير هؤلاء *Biographies*، يرَى "**ب. دانيال**" أنَّها تفرض علينا الاعتقاد بأنَّ "**كلِيِيَانط**" كان المعلم الأوَّل، بل الوحِيد لـ "**كريسيب**"، أمَّا من جهة متن تلك الرِّواية، فيتضح أنَّ مجيء "**كلِيِيَانط**" إلى الأكاديميَّة لم يكن إلاَّ في المرحلة الأخيرة من تكوينِه الفلسفي، وبالتَّحديد –إذا صحَّت الرِّواية تاريخيًّا يقول "**ب. دانيال**"– تردُّده على الأكاديميَّة كان ما بين فترة انفصاله عن معلمه "**كلِيِيَانط**" وموت هذا الأخير[2]، لأنَّه جاَء في نص "**ديوجين اللايرسي**"[3] وهو يُحدثنا عن "**كريسيب**" نَكَر ثلاث مفردات كانت بمثابة *الخيط النَّاظم Le fil conducteur* لتلك الرِّواية، فجاء على التوالي، ذكره لعبارة "*ولكن في النهاية Mais à la fin*" التي لا تُفهَم في نظر "**ب. دانيال**" إلاَّ بمرجعيَّة كلمة "*في البداية Au début*" وكذا كلمة "*ثُمَّ Puis*"، لنصل في الأخير التَّأكيد على أنَّ مجيء "**كريسيب**" إلى الأكاديميَّة لم يكن إلاَّ في أواخر تكوينه الفلسفي المُمتد بينَ فترة انفصاله عن معلمه وفترة عودته إلى مدرسته الرِّواقيَّة[4]، فلم يكن للأكاديميِّين إذاً مِن تأثيرٍ بالغٍ على فكر "**كريسيب**".

---

[1] ***Bréhier, Emile**, Chrysippe & l'Ancien Stoïcisme, p. 11.*
[2] ***Daniel, Babut**, Sur les polémiques des anciens stoïciens, Revue, Stoïcisme: Physique, Ethique, dirigée par: **André Laks** & **Michel Narcy**, Presse Universitaire du Septentrion, Paris, 2005, p. 83.*
[3] *Voir : **D, L**, 179 au 183.*
[4] ***Daniel, Babut**, Sur les polémiques des anciens stoïciens, Revue, Stoïcisme, p. 83.*

2. مصادر التكوين المنطقي للرِواقيِين القدامى:

ونحن نتحدَّثُ عن منابع التَّكوين الفلسفي والمنطقي لأعلام الفلسفة الرِّواقيَّة، لا نغفل دور بعض أعلام المدرسة الأرسطيَّة والمدرسة الميغاريَّة في صناعة التَّوجه المنطقي للرِّواقيِّين القدامى؛ فبعدما كان المنطق في عهد "**أرسطو**" يَنْحُو نَحَو "الحمليات *Catégoriques*"صارَ مع الرِّواقيِّين يـُؤسِّس لمفهوم "الشَّرطيات *Conditionnels*"، لكن هذا التَّأسيس لبعثِ منطقٍ جديدٍ مَرَّ بحلقة وصلٍ منطقيَّة بينَ طرفي هذا التَّحول وَرِثت؛ من جهة، أعمال "***Théophraste d'Érèse* ثيوفراطس**" المنطقيَّة، ومن جهةٍ أخرى، أعمال المدرسة الميغاريَّة وهي الأكثر حضوراً في المنطق الرِّواقي.

فأمَّا أعمال "**ثيوفراطس**" المنطقيَّة حاولَ المنطقي "***Józef* جوزيف بوشنسكي *Maria Bocheński***" (1902- 1995) إعادة ترتيبها وِفقَ نسقٍ منطقيٍّ، فخلصَ، أنَّ نظريات "**ثيوفراطس**" الأكثر أهميَّة تتمحورُ حول: "النظريَّة القياسيَّة الحمليَّة *Categorical syllogistics*"، "النسق الُموجه *Modal system*"، و"الأقيسة الشرطيَّة *Hypothetical syllogisms*"[1]. بمعنى، قيام "***Théophraste d'Érèse* ثيوفراطس**" بدراسة القضيَّة الشرطيَّة وأقيستها إلى جانب دراسته -على غرار معلمه "**أرسطو**"- القضيَّة الحمليَّة وأقيستها، فيكون بمعيَّة صديقه "***Eudemus de Rhodes* أديموس الروديسي**" قد هيَّأ الطريق للرِّواقيِّين في إمكانية تطوير المنطق الشرطي.

لقد كانَ لخلِيفة "**أرسطو**" على اللقيون إسهامات منطقيَّة جديرة بالاهتمام، حيث قاربت عشرينَ مُصنَّفاً منطقيًّا، من ضمنها تمَّ الاحتفاظ بسبعين شذرة[2]، وكانت كافية لردِّها إلى "**ثيوفراطس**" دُون إشراك "**أديموس**"الذي غالباً مَا يـُقرنُ اسمهُ بِه[3]. كَما سجَّل الدارسون لتاريخ المنطق القديم سجالات "**ثيوفراطس**" مع أستاذه "**أرسطو**"، والتي على

[1] ***Bocheński, J. M**, Ancient formal logic, North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1951, p. 72.*
[2] ***Ibid.**, p. 72.*
[3] ***Blanché, Robert**, la logique et son histoire, d'Aristote à Russell, Librairie Armand Colin, Paris, 1970, p. 83.*

ضوئها انفصل عنهُ بشكل صريح، وتمحورت تلك الاختلافات في "المنطق الموجه *Logique modale*"، وبالخصوص في "القياس التَّقريري *Syllogisme assertorique*"[1]

وأمَّا أعمال المدرسة الميغاريَّة، فظهرت مع "**زينون**" مؤسِّس المدرسة، فسيرته المنطقيَّة والجدليَّة التقت مع بعض أعلام الميغاريِّين، ومنهم: "**ديودورس الكرونوسي**" و"**فيلون الميغاري**"، وعنهما أرسَى المبادئ العامة للمنطق الرِّواقي. لذا، فإنَّ "**روبير بلانشي**" يُلفِتُ نظرنا من الاستعمال غير الصحيح لعبارة "المنطق الرِّواقي"؛ قائلاً: إنَّ تخصيص عبارة "المنطق الرِّواقي"، والتي لا نتردَّد في استعمالها هو على وجهِ الدِّقة غير صحيح لسَبَبينِ: الأوَّل، أنَّ ما نُسمِيه منطقاً، كان يُسمَّى عندهم باسم "الجدل"، بينما كلمة "منطق" صارت تدلُّ بمعنى أوسع، كل ما يتعلق باللغة، من خلال مبحثَي؛ الخطابة والنَّحو؛ والسبب الآخر، هو أنَّ الجدلَ الذي نصفه بأنَّه رواقي، لم يكن كذلك في عُمومه، فالجزءِ الرَّئيسُ منه اقتبسهُ الرِّواقيُّون من المدرسة الميغاريَّة والتي كانت آنذاك مدرسةً منافسةً لفلسفة "**أرسطو**"[2].

ومن صُور تأثير المنطق الميغاري على المنطق الرّواقي، ما تحدَّثَ عنهُ "**جوزيف بوشنسكي** ***Józef Maria Bocheński*** " (1902- 1995)، قائلاً: لا يوجد مدعاة للشك في أنَّ "**زينون**"هو نفسهُ تعلَّم المنطق من "**ديودورس**" الميغاري، بَل، وفي أنَّ المدرسة الرِّواقيَّة بأكملها كان الجدلُ الميغاري عَضدَها[3]. وفي هذا السِّياق، نجدُ "**فيلون الميغاري**" أوَّل منطقي في المنطق التَّقليدي بحثَ في القضايا الشرطيَّة بحثاً مُستفيضاً في قواعد صدقها وكذبها، فلم تكنْ قيمته المنطقيَّة حاضرة في المنطق الرِّوقي، بل امتدَّت حتَّى المنطق الرياضي الحديث، لاسيما اسهاماته بالغة الأهمية في وضع ما اصطُلِحَ على تسميَّته بـ "دالة الصدق *Fonction de vérité*" و"جدول الصدق *Table de vérité*".

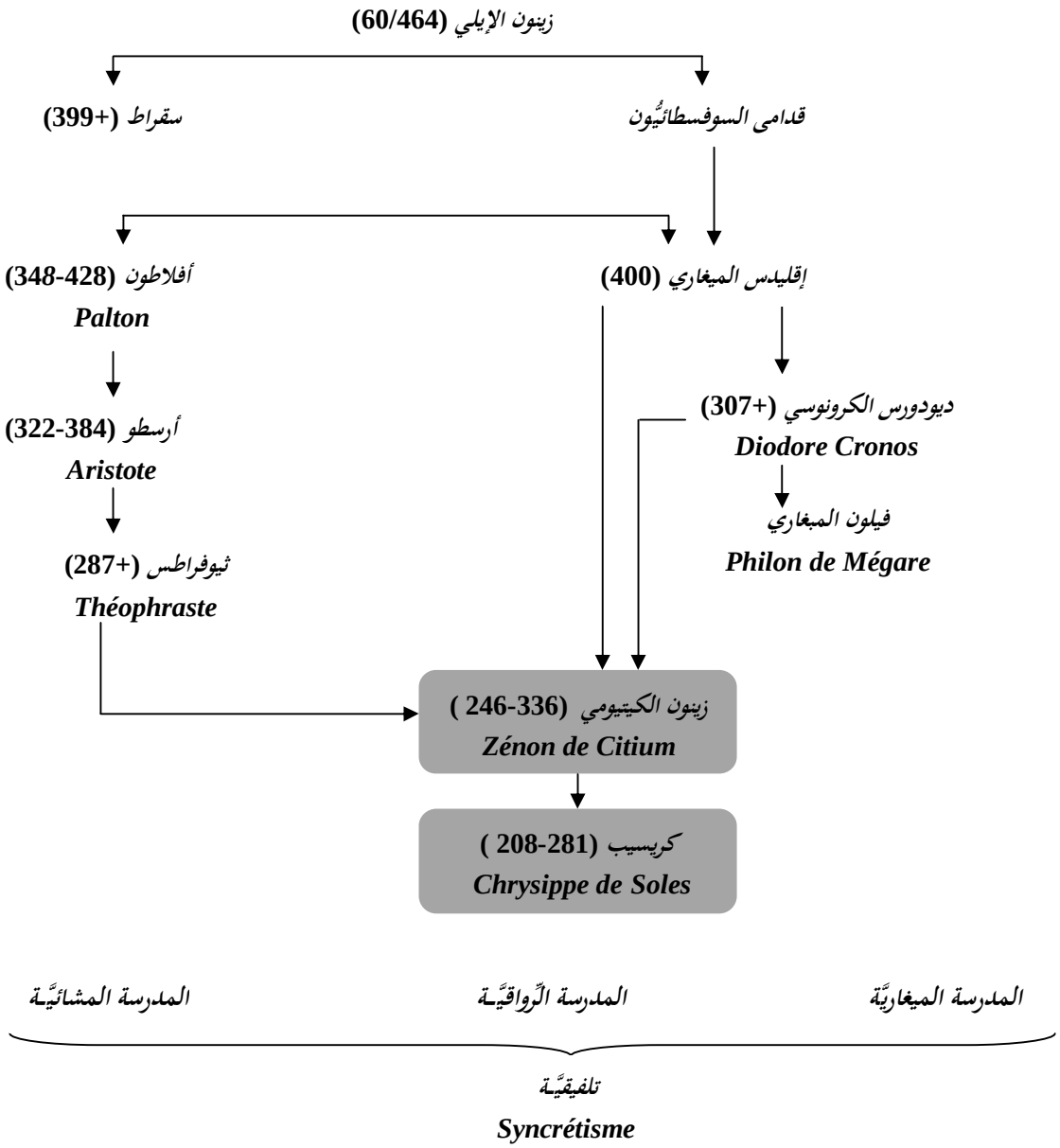
بيدَ أنَّ هذه الملاحظة، لا تمنع من أن يكون للرِّواقيِّين نطقاً خاصاً بهم، هذَّبوهُ وطوَّروه حتَّى صار يُعرف بـ "المنطق الرِّواقي"، خاصةً، وقد عُرِفَ عن "**كريسيب**"براعتهُ

[1] ***Voir : Blanché, Robert, op. cit.**, p. 87.*
[2] ***Ibid.**, p. 91.*
[3] ***Bocheński, J. M, op. cit.**, p. 79.*

في إدارة الجدال بقوة بناء الحجَّة، ما جعلَ البعض يقولون عنهُ: «إذا كان للآلهة جدلٌ، فحتماً هو جدل كريسيب»[1].

وهذا التَّأثير المُزدوج المُتحدَّث عنهُ سلفاً، توضِّحُهُ الخطاطة التي وضعها "**بوشنسكي**"[2].

التأثير المُزدوج على المنطق الشرطي الرِّواقي



[1] ***D, De. L**, Livre VII, p. 138.*
[2] ***Bocheński, J. M, op. cit.**, p. 10.*

المبحث الثالث

الرِّواقيَّــة الوسطـى
ورواقيـة العهـد الإمبراطوري

1. الرِّواقيَّـة الوسطـى
2. رواقيَّـة العهـد الإمبراطوري

إنَّ الوقوف على حقيقة المدرسة الرِّواقيَّة لا يكون بربط تاريخها بالفترة الأثينيَّة حتَّى وإن مثَّلت بداية فلسفة الرِّواق، بل يمتدُّ تاريخها إلى أواخر القرن الثاني من العهد الرُّوماني، وهي فترة اختلفت عن العهد الأوَّل للرِّواقيَّة من عدَّة جوانب، أهمُّها جنوح الرِّواقيِّين المُتأخرين نَحْو الرَّوحانيات أكثر ممَّا كان عليه العهد في فلسفة الرِّواقيِّين الأوائل؛ فالرِّواقيُّون الرُّومانيُّون لم يكونوا "نظريِّين *Théoriciens*" إذ أنَّ بحثَهُم في الطبيعة والمنطق لن يكن ذا أهميَّة إلاَّ بقدر ما يُؤثر في الأخلاق[1]، إذاً نصيب التَّأليف في الأخلاق عندهم هو الأكثر مُقارنة بغيره من المعارف والفنون، كما أنَّ إيغالهم في تَطبيبِ النفسِ وحثِّها على استكمال الفضائل، لم يمنعهم من تولِّي مقاليد السِّياسة، وهذا ما سيتضح مع أبرز أعلام الرِّواقيَّة اللاتينيَّة. غيرَ أنَّ الحديث عن الرِّواقيِّين الرُّومانيِّين، يقتضي المُرور بالرِّواقيَّة الوسطى لخصوصيَّة هذه الفترة، ولارتباط توجّها الفلسفي بالتّوجه العام للرُّومان.

1. الرِّواقية الوسطى: *Le Moyen Stoïcisme*

1.1 بَـانِيسيُـوس *Panétius* (حوالي 185/180-110/108 ق م):

من مواليد جزيرة "**رُودِس** *Rhodes*" حيالَ الإسكندريَّة، وهو أوَّل ممثلي الرِّواقيَّة الوسطى وأبرزهم، ويبدو أنَّه كان مُحبًّا للأسفار شغُوفاً بالتَّنقلِ بينَ المدائن كثير التَّردُّد على "رُومَا" و"أثينَا". ودون أن تكون لَنا تفاصيل زمنيَّة عن وقتِ ومدةِ تتلمذه على يدِ الفيلسوف الرِّواقي "**كراتيس ماللوس** ***Cratès de Mallos***" (220-140 ق م) بـ. "**بِرغَامة** *Pergame*" إحدَى مدن آسيا الصُغرى، فليس ثمَّة مُدعاة للشَّك أنَّه تلقَّى تعليماً بـ. "أثينا" على يدِ "**ديوجينس البابلـي** ***Diogène de Babylone***" ومن بعده "**انتيباتـر الطرسوسي** ***Antipater de Tarse***"، لينتقلَ فيما بعد إلى "رُومَا" (حوالي 146 ق م) مُلتحقاً بـ. "حلقة سقيبيون امليانوس *Cercle de Scipion de Emilien*"[2]. وكان "**سقيبيون**" قنصلاً رُومانيًّا ورجل حَربٍ، مَشغُول البَال بإدخال الثَّقافة الهللينستيَّة إلى رُومَا، مُهوِّساً بتحقيق حُلم

[1] ***Banateanu, Anne***, *La théorie stoïcienne de l'amitié, essai de reconstruction, Edition Universitaire de Fribourg, Suisse, 2001, p. 17.*
[2] ***Muller, Rober***, *Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 28.*

"مجتمع كوني *Société Universelle*" متأثراً بآراء بمن هم حوله في الحلقة من أصدقاء وكتّاب، ومن بينهم: "**بوليبوس** ***Polybe***" المؤرخ الإغريقي –وهو تلميذ "**كريسيب**"–، وشاعر الهجاء "**ليليوس** ***Lélius Sartique***" والشاعر "**تيرونس** ***Térence***"[1]، ولاسيما "**بانيسيوس** ***Panétius de Rhodes***" الذي نجح في تبسيط الفلسفة الرّواقيّة وتهذيب تعاليمها حتّى حبّب الرّومان فيها[2]، بما في ذلك "**سقيبيون**"، هذا الأخير الذي أُعجب به كثيراً، فاصطفاه ليكون صديقه ومستشاره الفلسفي، فاصطحبه على طول السّاحل الشّرقي في حملاته العسكريّة ورحلاته الاستكشافيّة الطويلة الممتدة من "مصر"، و"روبس"، "قبرص"، "سوريا"، و"برغامة" وأخيراً "اليونان" ليستدعى إلى "أثينا" من طرف أستاذه "**انتيباتر**" ثمّ ليستخلفه فيما بعد على رأس المدرسة (حوالي 130 ق م)، وهو لايزال رئيساً للمدرسة إلى أن أخذته المنيّة ما بين سنة 110-108 ق م[3].

كان وجوده على رأس المدرسة قد شكّل منعطفاً هاماً في تاريخ الفلسفة الرّواقيّة، باعتبار فترته من جهة، مثّلت حلقة وصل بين الإرث الرّواقي الأثيني والعالم الرّوماني، ومن جهة أخرى، شهدت تلك الفترة تحوّلات فكريّة لم تعرفها الرّواقيّة القديمة من قبل؛ فإلى جانب لتغيُّر الذي طرأ على تصوّر العالم الطبيعي، قد طرأ أيضاً في موضوع الأخلاق[4]، ناهيك عن انسام عهده بإحلال التّقريب بين آراء الرّواقيّين والمشّائيّين والأكاديميّين محل النزاعات والسّجالات المذهبيّة[5]. ولم يقتنع "**بانيسيوس**" أثر "**زينون**" في نبذ الظروف الخارجيّة واحتقار المال والجاه ورفض الخنوع لإلزامات التنظيمات السّياسيّة، بل مال إلى طلب الخيرات الخارجيّة كالثّراء والجّاه، فكان يتوق لمخالطة رجال البلاط، والعمل على تكوين مواطنين صالحين وكذا المساهمة في التّشريع الرّوماني. كما لم يكن البحث في

---

[1] ***Bréhier, Emile**, Histoire de la philosophie, Tome2, période hellénistique et romaine, édition Cérès, 1994, p. 159.*

[2] **عتمان، أحمد**، *الأدب اللاتيني ودروه الحضاري*، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 1989، ص 90.

[3] ***Muller, Rober**, Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p.28.*

[4] **أنظر: إميل، برهييه**، *تاريخ الفلسفة*، الجزء الثاني (*الفلسفة الهلنستية والرومانية*)، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص 169 إلى ص172.

[5] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرواقية*، ص 76.

الطبيعيات يَجلبُ انتباهَه ولا التَّطلع إلى العقلِ الإلهيِّ المُحايِثِ للأشياء يثِيُر شغفه، وإنَّما *نشاط الإنسان التَّمدني* "*L'activité civilisatrice de l'homme*" هو الذي استأثَر اهتمامه[1].

أمَّا من جهةِ مُصنفاته، فلم يبقَ لنا شيء من كتاباته، ولا حتَّى الشَّذرات التي كنَّا نقتفي أثرها مع الفلاسفة المُتقدمين والمُتأخرين لم يحتفظ بها المُؤرخون، وكلّ ما هناك عناوين تداولتها بعض التَّرجمات اللاتينيَّة وشُروحات لملخصات أو عناوين أغلبها يُعود إلى "**شيشرون** ***Cicéron***"الذي نَدِينُ لهُ أكبر عدد من النُّصوص. ومن بينِ ما تمَّ الاحتفاظ به، نذكر[2]:

- العناية الإلهيَّة *De la providence*؛
- في الواجب *Du Devoir*؛
- عن المِزاج الطيِّب *De la bonne humeur*؛
- الدَّحل *Des Sectes*.

ومن خلال مُصنَّفاته، لاسيما "في الواجب" الذي قدَّمه لَنا "**شيشرون**" لا مُترجِمًا، وإنَّما مُضيفاً ومُعلِّقاً ومُتأثِّراً بِما حَمَلَهُ المُؤَلَّفُ مِنْ: توجيهات أخلاقيَّة تدعُو إلى العيشِ في سلامٍ ووفاقٍ بين النَّاس، وتحذيرات من خشيَّة الوقوع في مزالق الظُّلم ومفاسد الجَشَع والطَّمع، هذا المطلبُ الإنساني المُتضَمَّن بين دفتي المُصنَّف كان ينشُدُ العدالة المُؤسَّسة على نشرِ المحبَّة وزرعِ الثِّقة واحترام الآخرين، وإصلاح الأمراض السيَّاسيَّة المُتوطنة في النظام الرُّوماني، وكانت لهذه التَّعاليم وقعها على الرُّومانيِّين وخاصة "**شيشرون**" في كتابه "*عن الواجبات* ***Des Devoirs***"*الذي حاول فيه أن يؤسِّس أدبًا فلسفيًّا رُومانيًّا

[1] ***Bréhier, Emile***, *Histoire de la philosophie, Tome 2, pp. 160, 161.*
[2] ***Muller, Rober***, *Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 28.*
[3] ***Bréhier, Emile***, *Histoire de la philosophie, Tome2, p. 161.*

* انتهى من كتابته في نوفمبر 44 ق م، ويتكوَّن المُؤَلَّف من ثلاثة كتب؛ الأوّل يتحدث عن موضوع الأمانة، والثاني حول مبدأ الفائدة، أمَّا الكتاب الأخير فيشرح الأمثلة والفائدة كدافعين للسلوك الأخلاقي، ويهدف المُؤلَّف إلى إسداء النصح القائم على المبادىء الرِّواقيَّة لتوجيه السلوك الإنساني.
انظر: عتمان، أحمد، *الأدب اللاتيني ودروه الحضاري*، ص ص 147، 148.

خَالصاً لَيُلَقَّ بدل الأدب الإغريقي الفلسفي[1] مُعتمداً في ذلك على ما استقاه من الأعمال الأخلاقيَّة لـ. "**بانيسيوس**" الهادفة إلى تقويم السلوك وتهذيبه.

2.1 بُوزيدُونيُوس *Posidonius* (حوالي 140/130-51 ق م):

مازالت "سوريا"تُغْذِي التراث الفلسفي اليوناني وتصبغ عليه طابعاً شرقيًّا روحانيًّا؛ فإلى جانب "**زينون الكيتيومي**" مُؤسِّس الرِّواقيَّة و"**نومينيوس الأفامي** ***Numénius d'Apamée***"*، نجدُ "**بوزيدونيوس الأفامي** ***Posidonius***" المولُود بـ. "أفاميا السوريَّة *Apamée*"، على ضفة النهر العاصي[2]. وعلى غِرارِ أسلافه، فقد رَحَلَ "**بوزيدونيوس**" إلى "أثِينا" ليغترِفَ من فلسفة أستاذه "**بانيسيوس**" ثمَّ ليستخلفه على إدارة المدرسة الرِّواقيَّة، غيرَ أنَّه آثَرَ المكُوث في جزيرة "رُودس" أينَ أسَّس فيها مدرسةً حوالي *140 ق م* أشرفَ على إدارتِها حتَّى مَماته[3] ، وقد استقطبت المدرسة مُريدين ابتُغوا تحصيل العلوم التي نبغَ فيها والاستزادة من محاضراته الفلسفيَّة والمنطقيَّة لاسيما فَنّ الخطابة، كما فعل "**شيشرون**"[4]. وقد يُعزَى سبب تفضيل "**بوزيدونيوس**" جزيرة "رُودس" لقربِها من الإسكندريَّة وما مَثَّلتْه مُ مدرستها "*L'Ecole d'Alexandrie*" من إشعاعٍ ثقافيٍّ لمختف الفنون والعلوم والآداب لقُرون طويلة، ساهَم في تشيِّيده مفكُرون كُوسمُوبُوليت "*Cosmopolites*" لا تحدُّهم جغرافيا ولا تفرِّقهم ثقافة بعينها، هذا التنوَّع العلمي والحضاري والديني يبدُو أنَّه هو الذي ونَّد بقاءَ "**بوزيدونيوس**" في جزيرة "رُودس".

وقد عُرِفَ عن "**بوزيدونيوس**" اشتغالِه بالسِّياسيَّة؛ حيث طوَّر فلسفةً سياسيَّةً مُدعَمةً لتوسُّعات الإمبراطوريَّة الرُّومانيَّة ومُبرِّرةً لفتوحاتها على سائر البلدان[5]، وإلى جانب تَمرُّنِه

---

[1] **عتمان، أحمد**، *الأدب اللاتيني ودروه الحضاري*، ص 143.

* وهو من أصولٍ ساميَّة ومن أشهر الأفلاطونيِّين السُوريّين، اتسمت فلسفته بطابعٍ صوفيٍّ إشراقيٍّ.

انظر: عباس عطيتو، حربي، *ملامح الفكر الفلسفي الديني في الإسكندرية القديمة*، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1992، من ص 218 إلى ص 221.

[2] **هندي، إحسان**، *شعراء سوريا في العصر الهيلينستي*، منشورات وزارة الثقافة- الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010، ص 196.

[3] ***Muller, Rober***, *Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p.30.*

[4] **عتمان، أحمد**، *الأدب اللاتيني ودروه الحضاري*، ص 132.

[5] ***Jonathan Barnes*** *et* ***Jean-Baptiste Gourinat***, *Lire les Stoïciens, Introduction, p. 15.*

بالسِّياسة، مارسَ أيضًا وظائف لها صلة بالبلاط؛ فقد أُرسِلَ مرتين سفيراً إلى رُوما" ما بين 86 و51 ق م، ويكُونقد استفاد من منصبِه هذا ليُجري أكبر رحلاته الطبيعيَّة الفلكيَّة على طولِ "*ساحل البحر الأبيض المتوسط*"، و"*صقليَّة*"، و"شواطئ الأدرياتيك"، و"غاليا نَاربُونيس"، و"سواحل اسبانيا"إلى أن انتهَى به المطاف إلى "المحيط الأطلسي"[1].

كان موسوعيُّ الفكرِ والكتابة، مَا تركَ طيفاً من أطياف العلم إلاَّ واستنار بنوره، فيُروَى عنهُ أنَّه «كان مؤرخا نابها وعالما طبيعيا مرموقا وفيلسوفا لاهوتيا واسع مرامي النظر»[2]. وعلى خُطَى أسلافه الرِّواقيِّين القُدامى، لم يتركْ لَنا مُصنَّفًا واحداً من آثاره الفلسفيَّة ولا من مؤلفاته العلميَّة المُتنوِّعة، ونعرفهُ عنهُ تناولتهُ كتابات تلميذه "**شيشرون**" في كتابه الثاني من مُصنَّف "في طبيعة الآلهة *De la Nature des Dieux*" والكتاب الأوَّل من مُصنَّف "التوسكولوميات *Des Tusculanes*"، وكذا كتاب "في العرافة *Sur la Divination*" ، كما قيَّدَ لَنا "**جالينوس**" مناقشات حادة دَارت بينَ "**بوزيدونيوس**" و"**كريسيب**" حول "طبيعة الانفعالات"، ومَا نقله أيضاً "**سينكا**" في كتابه "مسائل طبيعيَّة" من أفكار فلكيَّة لـ. "***أسقلابيودوتس Asclépiodote***" تُعود في الأصل إلى مُعلمه "**بوزيدونيوس**"[3]، أمَّا من حيث كتاباته شعريَّة، فقد عُثِرَ مؤخراً على قصيدةٍ يتيمةٍ تُنسبُ إليه، وتدعى بـ. "دعوة للنسيان *Invitation à l'oubli*"[4].

لقد اقتفَى "**بوزيدونيوس**" أثَرَ مُعلمه في التَّخفيف من المناقشات والسِّجالات الحادة بين المذاهب الفلسفيَّة، كما سعَى إلى التَّوفيق بينَ الأكاديميَّة الأفلاطونيَّة والرِّواقيَّة، وهذا لشدَّة تأثُّره بـ. "**أفلاطون**"والذين استخلفُوه على رأس الأكاديميَّة حتَّى صارَ رائداً حقيقيًّا للأفلاطونيَّة الجديدة[5]. هذا المزج بينَ تعاليم المدارس الفلسفيَّة تجسدَ حينما أضاف "**بوزيدونيوس**"على النزعة الإنسانيَّة لـ. "**بانيسيوس**" نظريته في الانفعالات، والتي أُقيمت أصلاً على اعتبار النفس تركيبة ثنائيَّة؛ نفُوس خيِّرة عاقلة خالصة والأخرى شريرة غير

[1] **إميل، برهييه**، *تاريخ الفلسفة*، الجزء الثاني (*الفلسفة الهلنستية والرومانية*)، ص 169 إلى ص 178.
[2] **أمين، عثمان**، الفلسفة الرواقية، ص78.
[3] ***Bréhier, Emile**, Histoire de la philosophie, Tome2, p. 165.*
[4] **هندي، إحسان**، *شعراء سوريا في العصر الهيلينستي*، ص 197.
[5] ***Bréhier, Emile**, Histoire de la philosophie, Tome2, p. 165.*

عاقلة نجسة، ويتحتَّم على النفُوس الأولى أن تتخلصَ ممَّا يُكدِّر صَفْوَها، وتكوينُ العَالَم هو على صورة النفس، مُركب من عالمين؛ عُلويٌّ طاهرٌ وآخر سفليٌّ مدنسٌ[1].

يبدُو، أنَّ هذه الأفكار المتداولة لَدى "**بوزيدونيوس**" في تصوِّره للعَالَم، تعُود إلى "**فيلون الإسكندري** ***Philon d'Alexandrie***" الذي اقتبَسها من محاورات "**أفلاطون**" في خلقِ العالم، وهذا التَّواصل الفكري بين المدارس الفلسفيَّة يُعزِّز ما أسلفنا للحديث عنه، كما يُؤكد على النزعة الزهديَّة الصوفيَّة في فلسفة "**بوزيدونيوس**" والتي حملت مُؤرخي الفلسفة على اعتباره "مُفكراً دينيًّا بالدرجة الأولى"[2]بيدَ أنَّ نزعته الرَّوحيَّة لم تمنعه من اقتفاء دَرب أستاذه "**بانيسيوس**" في الدعوةِ إلى الإنسانيَّة وعالميَّة الحياة، فقد «كان يعلم تلاميذه أن الروح لا تفنى بفناء الجسد وأنها ترتقي صعداً في السماء على حساب ارتقائها في المعرفة والفضيلة.. فمن الأرواح ما يرفرف على مقربة من الأرض، ومنها ما يحلق بين الأفلاك العلى ويسبح معها وينعم بالنظر إليها والاستماع إلى ألحانها في مسراها[في سَعيِها] إلى يوم القيامة»[3]. هذه الدعوة، تأثَّر بها ساسة وخطباء الإمبراطوريَّة الرُّومانيَّة، لاسيما بعد ازدياد التَّواصل بينَ المواطن الرُّوماني بالثقافة الإغريقيَّة وانتقال الشَّباب الرُّوماني إلى مدارس "الإسكندريَّة" و"أثينا" و"رودس" و"أفاميا"لاستكمال دراستهم في الخطابة وفنُونها وفي صقلِ سلوكاتهم بالقيَّم الإنسانيَّة. فقد كانت إذاً، رواقيَّة "**بانيسيوس**" و"**بوزيدونيوس**" حلقة وصلٍ بينَ الثَّقافة الهللينستيَّة والعهد الإمبراطوري.

---

[1] ***Voir:***
- ***Bréhier, Emile,*** *Histoire de la philosophie, Tome2, p. 166.*
- **عباس عطيتو، حربي،** *ملامح الفكر الفلسفي الديني في الإسكندرية القديمة*، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1992، ص 254.

[2] ***Bréhier, Emile,*** *Histoire de la philosophie, Tome2, p. 165.*

[3] **العقاد، عباس محمود،** *موسوعة عباس محمود العقاد الإسلاميّة*، المجلد الأول: توحيد وأنبياء، ص ص 209، 210.

2. راقية العهد الإمبراطوري: *Le Stoïcisme impérial*

1.2 سِينـكَـا *Sénèque* (حوالي 4ق م-65 ب م):

اسمه الكامل "**لوكيوس أنايوس سِينـكا** ***Lucius Annaeus Seneca***"، من مواليد "قرطبة *Cordoue*" جنوب "إسبانيا" ما بين الرَّابع والأوَّل قبلَ الميلاد. انتقلَ إلى رُوما في سنٍّ مبكرةٍ، واستفادَ هناكَ من تعاليمِ فلسفيٍّ محكَمٍ على يدِ كلٍّ من "**سطيون** ***Sotion d'Alexandrie***" الفيثاغوري و"**أطالوس** ***Attale***" الرِّواقي، فضلاً عن احتكاكه ببعض الفلاسفة منهم "**ديمتريوس الكلبي** ***Démétrios***" ، وكانت تعاليم هؤلاء تتوجَّه نحو الخطابة ونزعتُهم تدعُو إلى الزُّهد ***Ascétisme***[1] ازدراءً للمظاهرلماديَّة وطلباً لتحقيق تلكِ أخلاقيَّةٍ تسعدُ النفسُ بها وتأمَنُ بفضائلها؛ فزادَ فضولُه وأُثيرَ ولعُه الأدبي والفني والقانوني، فجاءت أعمالُه يغلبُ عليها الطابع الأخلاقي والدرامي والشِّعري والبلاغي. لكن هل هذا يعني –حسب ادعاء "**جون بران** ***Jean Brun***"– أنَّ "**سِينـكَا**" لم يكن فيلسوفاً؟[2]

طالما أنَّ كتاباته حادَت عن بُعدِها الفلسفي. نجيبُ عن هذا الانشغال بعد أن نعرضَ أهم محطات حياته بين أسوار العرش الملكي وخارجه.

لم تكنْ حياةُ "**سِينـكَا**" تقرةً ؛ فبعدَ أن عَلَت هامتُه في المحاماة وذاعَ صيتُه في الخَطابة وكان حينئذٍ قد أقحَمَ نفسه في دهاليز السِّياسة ومعتركاتها، اتَّجه نحو الحياة العمليَّة تاركاً انجازه العلمي بأمرٍ من الإمبراطور "**جايوس كاليجولا** ***Caius Caligula***" – الذي دام حكمُه ما بين37-41م– ، بل الأمر ازدادَ سُوءاً عندما سنَّ الإمبراطور حُكماً بقتل "**سِينـكا**" متَّهماً إياه بالتَّدبير لاغتياله والانقلاب على حُكمه، ولم يكن "**سِينـكا**" الوحيد في قفص الاتهام، بل شملت قائمة الاعتقالات أسماء أخرى داخل البلاط الإمبراطوريَّة، فضلاً عن إعدام الكثيرين وتعذيب أعداداً أخرى من الشَّخصيات الهامة في المجتمع الرُّوماني[3].

غيرَ أنَّ ضعفَ بِنَية "**سِينـكا**" وتدهورَ صحَّتِه كانَا سبباً في امتناعِ "**كاليجولا**" من تنفيذِ

---

[1] ***Muller, Rober**, Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p.36.*
[2] ***Brun, Jean**, Le Stoïcisme, p. 20.*
[3] **السعدني، محمود إبراهيم**، *حضارة الرومان، منذ نشأة روما وحتى نهاية القرن الأول الميلادي*، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1998، ص 165.

حكم الإعدام عليه[1]. ولكن بمجرد أن آلَ الحكم إلى الإمبراطور "**كلاوديوس** ***Claude***" - عّم الإمبراطور الرَّاحل- ، عادَ "**سِينـكا**" إلى الحياة العلميَّة ُشتغلاً بالفلسفة ومِمَّا تعلَّمه من ُعلميه ومن والده "**سِينـكا الأكبر**" الذي دَرَّبَ أبناَه ُ على فنِ الريطوريقا *Rhétorique* وممارسته[2] ، لكنَّه سرعان ما أُرغِم على الانسحاب مرةً أخرى، بعد أن ادَّعت "**ميساليـنا** ***Messalina***" –الزوج الثالث للإمبراطور "**كلاوديوس**"– وُجود علاقة مشبوهة بينَ "**سِينـكا**" و"**جوليا ليفيللا**" شقيقة الإمبراطور "**كاليجولا**" ، فُحكِم عليه بالنفي إلى جزيرة "*كورسيكا Corse*" سنة 41 بعد الميلاد، أينَ قضَى ثمانية أعوام ُؤلفاً بعض الرسائل، منها رسالة إلى "**بوليبيوس** ***Polybe***"ي ُواسيه على ما أصابه ُ وألَمَّ به من فِراق أخيه ومَادحًا إيَّاه على مَدى ولائ ـه للإمبراطور "**كلاوديوس**"؛ غيرَ أنَّ الرسالة في حقيقتِ ها لم تكنْ سِوى لَـهَوقَـة ، أرادَ منها "**سِينـكا**" الاستفادة من الَعفوِّ والعودة من الَمنفَى[3].

و لمَّا أصدَر الإمبراطور أمراً بإعدام "**ميساليـنا**" سنة *48م* بسبب بَغيِّها وخيانتِ ها لزوجِها في فترة غيابه، ناهِيك عن ذيُوعِ خَبرِ سيطرة نساء القصر على الإمبراطور "**كلاوديوس**" وَسائسهن ضد رجالات القصر والمجتمع الرُّوماني، حَزَّ الأمر في نفس الإمبراطور وجعله ُ يُنفذُ الحكم.

ساهمت هذه الظروف في عودة "**سِينـكا**" من منفاه إلى "رُوَما" بإيعازٍ من "**أجربِّينا** ***Agrippine***" -ابنة أخ الإمبراطور "**كلاوديوس**" وزوجه الرَّابع- ، وصارَ "**سِينـكا**" حِينها ُعلِّمـ ًا وُمربِّيـ ًا لابنِها الصَّبي "**لوكيوس دوميتيوس** ***Lucius Domitius***" -رَبيب الإمبراطور، وكان عمره آنذاك *12* سنة- والذي أصبحَ فِيما بعدَ ُيعرفُ بالإمبراطور "**نِيرون** ***Néron***" (54-68م) وكان "**سِينـكا**" آنذاك مستشاره الأوَّل[4]. بيدَ أنَّ الإمبراطور "**نيرون**" لَم يَستَ تِبْ حُكمه على النَّهج الذي سطَّره له مستشاره في تسيِّيس الناس بالحكمة وإنشاد العدل بإحقاق الحقِّ وردِّالمظالم، بل أشهرَ أساليب التَّقتِيل والتَّشريد وأحكام النَّفي

[1] **شعراوي، عبد المعطي**، *سِنِيكا: ميديا- فايدرا- أجاممنون*، مكتبة الأنجو المصرية، د(ط)، 2002، ص 11.
[2] **المرجع نفسه**، ص 10.
[3] ***Brun, Jean***, *Le stoïcisme, p. 21.*
[4] **شعراوي، عبد المعطي**، *سِنِيكا*، ص 14.

في وجهِ رعيَّتِه، فلم يجدْ "**سِينكا**" منفذاً يبرِّئُ نفسه من فظائع "**نيرون**" سِوى طلب إعفائِه من منصبِه، غيرَ أنَّ "**نيرون**" أوَّلَ اعتزالَ "**سِينكا**" الحياة السِّياسيَّة إلى تدبير مؤامرة للإطاحة بحكمِه، فأمَر بإعدامِه متهماً إياه بالخيانة العظمى، ولمَّا كانت القوانين الرُّومانيَّة حِينها لا تسمح بحكم الإعدام في الجرائم السِّياسيَّة، أُرغِم "**سِينكا**" على الانتحار، فأقدَمَ على قطع شرايِينِه، لكنَّه لم يمتْ، فتناولَ السُّم ولم يمتْ أيضاً، وعندها نُقِلَ إلى حمامٍ ساخنٍ لفظ أنفاسه الأخيرة فِيه، مُختنقاً بِبخاره ومُتأثراً بِنزيفٍ دمويٍّ حادٍ[1].

أمَّا فِيما يَخصُّ أعماله الفلسفيَّة فيُمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات[2]:

المجموعة الأولى، تتكوَّن من إثنى عشر كتاباً تضمُّ في مجموعها عشر مقالات، وتُعرَفُ كلّها باسم "حوارات *Dialogues*"، نذكُر منها:

- العناية الإلهيَّة *De la providence*؛
- عن الحياة السَّعيدة *Sur la vie heureuse*؛
- عن الغضب *De la colère*؛
- رسائل في العزاء *Consolations* إلى: (**مـاركيا *Marcia***: يُواسِيها في مُصابِها لوفاة ابنِها، **بوليبيوس *Polybe***: يُواسِيه في أخِيه المُتوفَّى، وأمِّه **هلفيا *Helvia***: يُواسِيها في غيابِه خلال منفاه)؛

المجموعة الثانية، تضمُّ أعمالاً نثريَّة، منها:

- عن الرَّحمة *De la clémence*؛
- عن الأعمال الصَّالحة *Des bienfaits*؛
- مسائل طبيعيَّة *Questions Naturelles*؛

أمَّا المجموعة الأخيرة، جَمَعت مائة وأربع وعشرين رسالة مُوجَّهة إلى صديقه الشَّاعر "**لوكيلليوس *Lucilius***" وحملت عنوان "*رسائل أخلاقية Lettres morales*". هذا فضلاً، عن شذرات لكتابات نثريَّة أخرى لم تصلنا كاملة، وعشرات من أعمال مسرحيَّة على شكل

[1] **المرجع السَّابق**، ص 15.
[2] **المرجع نفسه**، ص ص 17، 18.

تراجيديات مجموعة في مخطوطين تمَّ تحقيقهما[1]. ونذكُر من هذه الأعمال المسرحيَّة: ميديا *Médée* - فايدرا *Phèdre* - أجاممنون *Agamemnon* وهو ما ترجمهُ وقدَّمهُ "عبد المعطي شعراوي" في كتابه الموسُوم: "**سِينكا**"[2].

يُفهم من هذا الحديث، أنَّ "**سِينكا**" وقعَ تحتَ تأثير الدراما، فاستطاع أن يصبغَ على الأدب الرُّوماني نوعاً من الرُّومانتيكيَّة المُتحمسة تسترعي اهتمام الرُّومان وتتماشى وذوقهم العاطفي، وهي في ذلك تُخالفُ ما اعتاد عليه الشَّاعرُ اليونانُي في إلباس التراجيديا طابعاً ميثولوجيًّا لم يستَسْغ حتَّى لَدى اليونان، وهنا يَظهرُ –تقول "**أديث هاملتون *Edith Hamilton***"– الأسلوب الرُّوماني كأسلوبٍ مُتميِّز عن الأسلوب اليوناني[3]، ويبدُو أنَّ إنزال التراجيديا من التصوُّر الميثولوجي إلى الواقع العملي إجابة عن السؤال الذي استفتح بهِ "**أحمد عتمان**" فصله الثاني وهو يبحث عن أصول المسرح الرُّوماني، قائلا: «هل المسرح الروماني أصيل في التربة الإيطالية أم هو فن أجنبي مستورد من بلاد الإغريق؟»[4].

وفي معرض حديث "**سِينكا**" عن الحياة السَّعيدة وكيفيَّة تحصيلها، اقتبسْنا هذا النصِّ من رسالته "*عن الحياة السعيدة*"، لنوضِّح –ولو بصورة مُقتضبة– أنَّ أعمالَه التي اتَّسمت في عُمومِها أنَّها أدبيَّة بمفهومها الواسع؛ نثريَّة وشعريَّة ومسرحيَّة ودراميَّة بالمعنى الضيِّق، هي لم تخرجْ عن كونِها دروس وعظيَّة وإرشاديَّة عمليَّة أكثر منها نظريَّة تحملُ دلالات فلسفيَّة لاسيما في جوانبها الأخلاقيَّة. وفي هذا السِّياق، نجدُ "**سِينكا**" يقول: الحياةُ السَّعيدةُ هي إذاً، تلك الحياةُ الموافقةُ للطبيعة، ولكن لا أحدَ باستطاعتهِ حيازتها، إلاَّ إذا سَبقَ وكانت رُوحُه سليمةً، دائمُ المثابرةِ على صفائِها وعلاوةً على ذلك، تكون رُوحُه قد اتَّصفت بالحيويَّة والحماس، وقد وُهِبت لها أفضل الصِّفات، صبُورةً، مُتأهبةً لأيِّ ظرفٍ طارئٍ، مُعتنِيةً بالجسمِ وما تعلَّقَ بهِ دُون إثارةِ اهتمام حيثياتِه، ودُون إهمال الأشياء

[1] **المرجع السَّابق**، ص 19.
[2] **انظر**: **المرجع نفسه**، من ص 113 إلى ص 379.
[3] **هاملتون، أديث**، *الأسلوب الروماني*، تر: حنّا عبّود، منشورات وزارة الثقافة- المعهد العالي للفنون المسرحية، سوريا، 1997، ص 206 إلى ص 231.
[4] **عتمان، أحمد**، *الأدب اللاتيني ودروه الحضاري*، ص31.

المقوِّمة للحياة بلا انبهار، والاستفادة من عطايا الحظِّ مُحترزاً مِنْ أن يكون عبداً له[1]. بالنبرة نفسها والأسلوب ذاته تأتي كتاباته لتطغى عليها الأبعاد الأخلاقيَّة هادفة إلى تسوية السلوك وتهذيبه.

2.2 ابكتِيتُــوس *Epictète* (حوالي50ق م-130/125 ب م):

شخصيَّة فلسفيَّة ودينيَّة مُتميِّزة، احتَوت المدرسة الرِّواقيَّة وتعاليمها الدَّاعية إلى الصَّبر والعفةِ وإنشاد الفضائل في تحرير النفس من ملذات الدنيا، بيدَ أنَّنا لا نعرفُ عنها الكثِير؛ فتاريخ مولد "**ابكتيتوس**" ووفاته مجهولان، وكلّ ما هنالك، روايات من مؤرخِي تاريخ الفلسفة ليس باستطاعتنا تغلِيب روايةٍ بعِينِها على أخرى لافتقار السَّند التَّرجِيحي، هذا ما جعلَ *G. Germain* يقول: «تعاني سيرة ابكتيتوس الذاتية ندرة في محتوياتها كما تحتوي من الغموض الذي يشوبها، فقد اختلف المؤرخون في تحديد تاريخ ميلاده ووفاته بشكل كبير حتَّى أنَّ الخلافَ بين الباحثِين حول تحديد ميلاده يبلغ خمسين عاماً، وبين تاريخ وفاته حوالي من مائة وخمس وعشرين إلى مائة وثلاثين»[2].

فلْو عُدنا –مثلاً– إلى كتاب "تاريخ الفلسفة" لـ "**إميل بريهيه**" لوجدناه يمتنِع عن ذكر تاريخ ميلاده ووفاته[3]، بينما في كتاب "الفلسفة الرِّواقيَّة" لـ "**عثمان أمين**" نراه يكتفي بتاريخ الميلاد فقط ويجعله حوالي 50 سنة بعد الميلاد[4]. أمَّا عن مكان ميلاد "**ابكتيتوس العبد**" فهو من "هيرابوليس *Hiérapolis*" بمدينة "فِريجيا *Phrygie*" بآسيا الصغرى، سَاقته صُدَف تجارة العبِيد إلى "روما" ولُربَّما ولدته جارية فكان عبداً بالمِيلاد[5]– وهناك اشتراه "أبافروديت ***Epaphrodite***" العبد للمعتُوق للإمبراطور "**نيرون *Néron***"[6] ، ولطالَما عَوفَ "**ابكتيتوس**" الرُّعبَ في بلاطه سيِّدِه فَلقِي منه عذاباً وتنكِيلاً. وذات يومٍ أرادَ سيِّده أن يستفرِغَ مِن "**ابكتيتوس العبد**" صبرَه وهدوءَه، فأقدَم على أسْرِ رجله في "المَداس

---

[1] ***Sénèque***, *La vie heureuse, Traduction : J. Baillard, édition Gallimard, 1996, pp. 33, 34.*
[2] ***Germain***, ***Gabriel***, *Epictète et la spiritualité Stoïcienne, Maîtres spirituels, aux éditions Du Seuil, 1964, p. 64.*
[3] ***Voir : Bréhier***, ***Emile***, *Histoire de la philosophie, Tome2, pp. 194, 195.*
[4] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرواقية*، ص 241.
[5] ***Muller***, ***Rober***, *Les stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p.41.*
[6] ***Brun***, ***Jean***, *Le stoïcisme, p. 22.*

Brodequin" وهي آلة من آلات التَّعذيب، وكان "**ابكتيتوس**" يُحدِّثُ تلميذَه مُحدِّثاً إياه: "إنَّكَ ستكسِرُ رجلي"؛ فزادَ السيِّدُ من ليِّها إلى أن وقعتِ المأساةُ، وما كانَ جوابَ "العبد الطائع" إلاَّ أن قالَ: "ألَمْ أُعْلِمْكَ أنَّك ستكسِرُ رجلي"[1].

لقد جمعَ هذا المشهدُ المقاتم بينَ وحشيَّة الجلاَّد وقساوته وصبرِ الضحيَّة واحتمالِها للمكَاره، وكأنَّه درسًا من دروس الفلسفة العمليَّة يريدُ "**ابكتيتوس**" نقلَهُ لَنا، وهو كذلك، فقد رُوي عنهُ أنَّه قال: إن ألقَى الطاغيةُ بي في السجن، فإنَّ نفسي لا تُسجن، وإن أراد أن يعدمني، فهو لا يستطيع إلاَّ أنْ يقطعَ رأسي فقط، فأنا حرٌّ في عبوديتي ومُستقل عمَّا يفعلهُ النَّاس بي[2].

هكذا، كانت هذه الشذرات من حياته لتجعل منه رواقيًّا في القولِ والمَقام؛ فأحاديثه وحواراته، سلوكاته وتصرفاته، عكست اهتمام الرِّواقي بالحياة الدَّاخليَّة وربط اعتقاده بالنَّواميس الكونيَّة، منها: القدر، والعناية الإلهيَّة.

وبعدَ أن اعتقَ السيِّدُ عبدَهُ، صارَ "**ابكتيتوس**" يتردَّدُ على دروس الفيسلوف الرِّواقي "**ميزونيوس روفوس** ***Musonius Rufus***" في المدرسة التي أنشأها بـ. "رُوما"، وهو الآخر كان يلقي دروسَهُ شفهيًّا ولم يترُكْ لَنا أثراً مكتوبا، ومع ذلك، احتفظَت أفكارُه وطُبِعَت على أرواحِ "مُريديه *Disciples*" حيث كان لهَا وقْعا كبيراً لاسيما على "**ابكتيتوس**"[3] وانطباعًا غير قابل للانمحاء، فجعلَ منهُ داعيةً في الأخلاق ومُعلِّما للقيةِ يبتغي تشكيلَ إرادتهم وحشدَ همِمهم، وكانُوا في الغالبِ فتيان أغنياء مُقدَراً لهم أن يعملُوا في مهنٍ عامة، فكان حريًّا بـ. "**ابكتيتوس**" أن يجعلَ بينهم وبين الأخطار التي تحدقُ بهم سواتر تقيهم هوان النفس وخزيها، والتَّملُّق، وما ينزلُ بهم من نوائب الدَّهر ومُهمَّاته[4].

اهتمامُ "**ابكتيتوس**" بتوعيَّة القِيَة والتفاف هؤلاء عليه، يُذكرنا بفيلسوف الشَّباب، "**سقراط**" وما أُلصِقَ به من تُهم إفساد الشَّباب وتحريضهم ضد نظام المدينة-الدولة،

---

[1] ***Brun, Jean,*** *Le stoïcisme, p. 22.*

[2] **هاملتون، أديث**، *الأسلوب الروماني*، ص 231.

[3] ***Muller, Rober,*** *Les stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 40.*

[4] ***Bréhier, Emile,*** *Histoire de la philosophie, Tome2, p. 194.*

الأمرُ سيان لـ. "**ابكتيتوس**" ، فقد أصدرَ الإمبراطورُ "**دومتيانوس** ***Domitien***" سنة *91*م أمراً بإخراج "**ابكتيتوس**" وسائر فلاسفة من "إيطاليا"، فهاجرَ "**ابكتيتوس**" من "رُوما" إلى بلاد اليونان، أين فتحَ في "نيقوبوليس *Nicopolis*" مدرسةً يَفِدُ إليها الشَّباب الأرستقراطي الرُّوماني للاستماع إلى دروسه التي علاَ شأنهَ ا حتَّى لَدى رجال البلاط في "رُوما"[1].

هكذا، عرَفَ المَجدُ "**ابكتيتوس**" ، الفيلسوف الذي وُلِدَ عبداً فقيراً ثمَّ أعْرَجاً مُضطهداً إلى أن مَاتَ حُرًّا عزيزاً سَكوناً بقيمِ التَّضحيَّة والعفَّة، فلقيت أعمالُه إقبالاً منقطع النَّظير، على الرَّغم أنَّه لم يتركْ لَنا رسالةً واحدةً خطَّها بيده، وقد يُعزَى هذا، إمَّا: إلى إعجابه بشخصيَّة "**سقراط**"وطرائقه في المحادثات والاتِّصال بمحاوريه، أو يكون قد تَقَبُّل "العَبد الفريجي *L'esclave de Phrygie*" من سيِّدٍ إلى آخر مَنعهُ من تدوينِ تعاليمه، أو ربَّما كان يَرى في الكتابة قيداً آخر يُضاف إلى قيدِ عبوديته.

مهَما يكن، فالشَّاهدُ على انجازاته، هو تلميذه المُخلص "**أريانوس** ***Arrien de Nicomédie***"، الذي حفظَ لنا مذكرات أستاذه، ونشَرها بعد وفاته بقليل. وإلى "**أريانوس**" -الكاتبُ الحقيقيُّ لأعمال "**ابكتيتوس**"- نُدِينُ لَهُ بكتاب "المُحادثات *Entretiens* (أو نقد لاذع-*Diatribes*)" الذي لم يَبقَ منه سِوى أربعة أبواب من مجموع ثمانية، وكتاب "عن الدروس *De Leçons*" احتوى اثنَى عشر باباً، وكتاب "المُختصر *Le Manuel*" أُجْمِلت فيه فلسفة "**ابكتيتوس**" العمليَّة، وكتاب عن "السيرة الذاتية لحياة ابكتيتوس *Vie d'Epictète*"[2]، وعلى قلَّة ما وصلَنا من أعمالٍ، فإنَّ مَا دُوِّنَ عن ذلك "العَبدُ الفريجي" من مَعانٍ لتنُوءُ بمنْ قرأها؛ ليسَ لتعقيدٍ في الأسلوبِ وخللٍ في تراكيبه، بَلْ –كما يرى "**جون. بران**"– لِمَا يملكهُ من وحْدةٍ واستمراريةٍ ليس لهُ ما نظيرٌ في شذَرات الرِّواقيِّين القدامى، وكذا لِخُلُوِّهِ من كلِّ تناقضٍ، ومن كلِّ إبهارٍ جدليٍّ -قد يُثقِلُ على العقل فهم قوانينه– ، ومن كلِّ نَظرٍ في بُنى الكَونِ، فأعماله إذاً، تُدرجُ ضمنَ حقل "التَّأملات الأخلاقيَّة *Méditation morale*"[3].

الأمرُ الذي أعلاَ من قيمةِ كتاباتِه إلى حدِّ ترجمتِها إلى عدة لغاتٍ، ناهيك عَمَّا حملتهُ تلك

[1] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرواقية*، ص 243.
[2] ***Muller, Rober***, *Les stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 42.*
[3] ***Brun, Jean***, *Le stoïcisme, p. 23.*

النصوص من تأثيرات وجدانيَّة رُوحيَّة على مفكري اليونان والرُّومان في أواخر الإمبراطوريَّة الرُّومانيَّة، وما حَظِيَتْ بِهِ من مَنزلةٍ لَدى المسيحيِّين الأوائل لِمَا وجَدُوا فيها من رِعَةٍ حَسَنةٍ عكستْهَا نصُوصُه المُهذَّبة بالوَرعِ والتَّحرُّجِ من إتيان المفاسد، ومن تأثيرٍ عميقٍ على كتَّابِ الأخلاق في العصر الحديث.

فَمذهب "**باروخ سبينوزا** ***Baruch Spinoza***" -مثلاً- اسْتُمِدَّ من المذهب الرَّواقي ليُطْرح في ثوبٍ ديكارتيٍّ، وما الأخلاق عن "**كانط**"إلاَّ أخلاق أصحاب الرِّواق[1]. وفضلاً عن هذا، يرى "**جون بران**" بأنَّ "**رونيه ديكارت** ***Descartes***" الذي كان يعرفُ جيِّداً "**ابكتيتوس**"، حتَّى أنَّ بعض تأمُّلاته الأخلاقيَّة هي ترجمة لنصوص مُحادثات "**ابكتيتوس**"[2]، وكان "**ديكارت**" يقول: «حكمتي الثالثة أن أجتهد دائماً في أن أغالب نفسي لا أن أغالب الحظ، وأن أغير رغباتي لا أن أغير نظام العالم، وبالجملة أن أتعود الاعتقاد بأننا لا نقدر إلا على أفكارنا، قدرة تامة»[3]، وهو ما كان يسعى إليه "**ابكتيتوس**" ، حيثما قال: **إنَّ** حقًّا أن نكون فلاسفة، فالنضبط إرادتنا لِمَا يُمكن أن يقعَ من أحداث بالكيفيَّة التي نكون فيها سعداء لِمَا سيحدث ولِمَا لم يحدثْ[4]. هذا التَّأثير النافذ في رجالات الدين والأخلاق على مرِّ العصُور لِـ "**أريانوس**" نَصيباً منهُ ، فهو الحَاملُ لأمانة نقلِ وجمعِ وحفظِ مذكرات أستاذه بأمانٍ خارقٍ للمألُوف.

3.2 مَـرقَــس أوريليُــوس ***Marc Aurèle*** (حوالي 121 – 180ب م):

هو الإمبراطور المُلقب بِـ "**مرقس أوريليوس**"، أمَّا اسمه الكامل فهو "**ماركوس أنيوس فيروس** ***Marcus Annius Verus***" من مواليد "رُومَا" من أسرة أرستقراطيَّة قنصليَّة تَعُود أصُولُها إلى "إسبانيا"، تبناه الإمبراطور "**تيتوس أوريليوس انطونينوس** ***Antonin le Pieux***" بأمرٍ من الإمبراطور "**هاريانوس** ***Hadrien***" ، ولمَّا نَنا الموتُ من الإمبراطور "**انطونينوس**" -بعد ثلاث سنوات من الحكم- أوصَى بِـ "**مرقس أوريليوس**"

---

[1] **كرم، يوسف**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د(ط)، 1936، ص 310.

[2] ***Brun, Jean,*** *Le stoïcisme, p.* 23.

[3] **ديكارت، رينيه**، *مقال عن المنهج*، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1968، ص140.

[4] ***Emile, Bréhier,*** *Les stoïciens,* ***Epictète*** **:** *Entretiens, trad. Emile Bréhier, livre 2, p. 862.*

خَليفةً لـه ُ ، وكان بين الإمبراطور والخليفة ُصاهرة عجَّلت بتولِّيه زَمام الحُكم؛ فَزوجة "**انطونينوس**" والُسماة "***Annia Gabria Faustina* **فوستِينا الكبرى**" هي خالة "**مرقس أوريليوس**"، وأمَّا شَريكة "**مرقس**" فهي ابنة الإمبراطور "**انطونينوس**" المدعُوة بـِ **فوستِينا الصغرى *Faustine la jeune***[1].

يـُعدُّ "**مرقس أوريليوس**" من أنبل أباطرة "رُوما" خَلفَ ُمتَبنَّاه في إدارة شؤون العرش الملكي ُمناصفةً مع أخيه بالتَّبني "***Lucius Verus* لوكيوس فيروس**"إلى أن تـُوفي هذا الأخير سنة 169م، ثّم تَـلت مرحلة الحكم الانفرادي إلى غاية 177م، وبعدها أشْرَكَ "**مرقس أوريليوس**"في حكمه ابنه ُ "***Commode* كومودوس**"إلى أن أخذته ُ المنيةُ سنة 180م ُمتأثراً بالطاعون. كانت سجاياه حميدة وضَريبَته ُ حسنة تعكسُ طهارة نفسه وصفاء سَريرته الخيِّرة ُالمحبَّة للسَّلام والرَّحمة، حتَّى أنَّه شُبِّهَ بالسيِّد َالمسيح في أخلاقياته وسلوكه واجتِناحه للُمسالمة[2]. وقد َقلَ عنه "**إميل برهييه**" قوله: «حتَّى وإن لم تَـنشْغِل الآلهةُ بـِي، فأَنا أعلُم أنِّي كائنٌ عاقلٌ، وأنَّ لي وطَنْين: ُرومـا، بـحكم أنِّي "**مرقس أوريليوس**"؛ و*العالَم*، بـحكم أنِّي إنسانٌ. وأنَّ الخيرَ الوحيد هو ما كان ُمفيداً لهذَيْن الوطَنين»[3]، وفي مقامٍ آخر لكن في المقال نفسه، يقول: «لستُ أقدرُ أن أكون غاضبـً ا مع بني جنسي، ولا أن أتركه جانباً. فقد خلقنا لنتعاون، مثل قدمي الإنسان، أو يديه، أو ُجفنيه، أو فكي أسنانه؛ العلوي والسفلي. إنَّ معارضةَ البعضُ للآخر يعدُّ ضدَّ الطبيعة»[4]، هذان النَّصان -على غرار نصوصٍ أخرى- ُمثلان دعوةً إلى الحبِّ والتَّآلف والتَّصالح بين النَّاس والآخرين، فجاءت كلماتُـه حاملةً لنزعةٍ إنسانيِّةٍ أصيلة تهدفُ إلى اعتبار المواطن ليس هو الفرد الذي ينتمي إلى وطنٍ بعينِـه، بل وطنه هو أيِّ مكانٍ وطأت قدماه فيه، فالأوطان كلّـها تتصهر في وطنٍ واحدٍ يـُدعى بالعالم *Le Monde*، ويكون عندها الفرد ُعضواً في مجتمع عالمي.

---

[1] **علي الناصري، سيد أحمد**، *تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسي والحضاري*، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1991، ص 269 إلى ص 276.

[2] **المرجع نفسه**، ص 276.

[3] ***Bréhier, Emile**, Histoire de la philosophie, Tome2, p.197.*

[4] ***Aurèle, Marc**, Pensée, livre 2, Traduit : Emile Bréhier, édition Gallimard, Paris, 1962, p. 25.*

بيدَ أنَّ هذه الهواجس التي راودتهُ والخواطر التي كان يتُوق إلى تجسيدها، لم تشأ لها الأقدارُ أن تَرى النُورَ؛ فمدةَ حُكمه المُمتدة من 161 إلى 180م كانتفترةً عصيبةً، مُلِئت بالاضطرابات والفتن، وقُدِّر لهُ أن يُواجهَ أشدّ العدوان ضَراوةً على الحدود الإمبراطوريَّة، ودَفعاً للغزو الأجنبي، قام بنفسه على رأس الجيش الرُّوماني لصدِّ هجمات القبائل البربريَّة في الشَّمال عند حدود الدانوب، أمَّا من جهة سُوريا، فكلَّف شريكه في الحكم "**لوكيوس فيروس** ***Lucius Verus***" ليتولى مهمة ردع البارثيِّين ووقف زحفهم[1].

لم تحتفظْ سجالات التاريخ اسَم "**مرقس أوريليوس**" لُمجرد أنَّه مِنْ الأباطرة العظام، أو من الحُكام الجيِّدين لتسيِّير الإمبراطوريَّة، وإنَّما اسمهُ خُلِّدَ في صفحات تلك السِّجلات لكونِه من أبرزِ فلاسفة المدرسة الرِّواقيَّة وآخر مُمثِل لَها في العهد الإمبراطوري بعد "**سِينكا**" و"**ابكتيتوس**" بل أكثر، لأنَّهُ كان فيلسوف الخير والتَّسامح بالجِبلَّة ومُريداً مُخْلِصاً لتعاليم الرِّواق، وقد تَركَت هذه المدرسة بصماتها الفكريَّة والرُّوحيَّة بادية على تفكير وسلوك الإمبراطور، فقد كان دائم الغَنى في القُنُوعِ في شتَّى الأحوال، لا يفرح ولا يحزن، بل يَقبَل الأمور على ما هي عليه بنفسٍ راضيَّة[2].

كَما كان "**مرقس أوريليوس**"دائم الرجوع إلى الذات والتَّأمل فيها، فجاء مؤلفُه الموسوم بـ. "**التأملات** *Méditations*" من أهم الصُّروح الأدبيَّة في الحِكمِ والمُثُل ومن أبرز آثار الفكر الفلسفي عُموماً والرِّواقي خصوصاً، وفِيه تَرجَم لما كان يُساوِره لحظة الاستيقاظ من ضَيقِ الشُّعور، وما كان يَهيم عليه من هواجس مُبلبلة، وقِداحُ الغَيرِ على ما كان يعتقدُ أنَّه خير، وما كان يُحرِجُ منه في المحكمة والأماكن العُموميَّة، وشعورُه بغُبنِ الفراغ والرَّتابة والصِّغر، ومُفاجآت لَما نُعم من الجسد، وعنف الغضب، والفزع من العدم الذي ينتظر النفس بعد الموت، هذه بعض الأمثلة على الأخطار التي كان عليه أن يُصارع ضدها بالمثابرة على التَّأمل[3].

---

[1] **علي الناصري، سيد أحمد**، *تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسي والحضاري*، ص 279.
[2] **المرجع نفسه**، ص 279.
[3] ***Bréhier, Emile***, *Histoire de la philosophie, Tome2, p. 196.*

اتَّضحَ من متُون هذا الفصل ، أنَّ المدرسة الرِّواقيَّة قد غلبَ عليها الجانب العملي على غرار المدرسة الأبيقوريَّة؛ فلم تكن تعاليم "**زينون**" ولا خواطر "**مرقس أوريليوس**" لتطرح تجريدات وتنظيرات تُغرِقُ العقلَ في غيابات الميتافيزيقا وتُؤسره في الميثولوجيا، بل كانت فلسفتهم أخلاقية تُحدِّد مجموعة القواعد التي ينبغي للفرد الالتزام بها، وهي في السِّياق ذاته، فلسفة مشبَّعة بتعاليم عمليَّة صَرفة تبحث عن الحقيقة بحسب ما تقدمه لحياة النَّاس أكثر ممَّا تقدمه لطريقة تفكيرهم، وهم بهذا التَّوجُّه العملي سيعتمدون "المنطق الشرطي"أداةً لتأسيس القول الفلسفي، كان في جانبه الأخلاقي، أو الطبيعي، أو الإلهي.

لذا، بَدَتْ لَنا المدرسة الرِّواقيَّة مُختلفةً عن المدارس الإغريقيَّة الأخرى، فأصحاب الرِّواق لم يُنظِّروا بل ترجمُوا النظريات إلى فعلٍ يتماشى وهموم الفرد الأثيني والرُّوماني. وليس ثمَّة مدعاة للشَّك، في أنَّ العنصر الشَّرقي لاسيما منه الفينيقي كان حاضراً ومُؤثِّراً على المَناخ "الإغريقرومَاني"، سواء كان فلسفيًّا أو اجتماعيًّا أو تربويًّا أو سياسيًّا. فالمدارس الهللينستيَّة وعلى رأسها الرِّواقيَّة لم تعرفْ انحطاطاً ولا فتُوراً ولا ركُوداً فيما قدمته من فكرٍ فلسفيٍّ ومنطقيٍّ ، وإنَّما فترتها شهدت تحوُّلات حَجَبت ظهورها عن العالم، وهذا ما عبرنا عنه بـ "الأفول"، وهو غيابٌ نسبيٌّ سيتبعه سطوعٌ أوَّليٌّ في العهد الرُّوماني وإشراقٌ يمتدُّ رحابه على الفكر الإنساني الحديث والمعاصر.

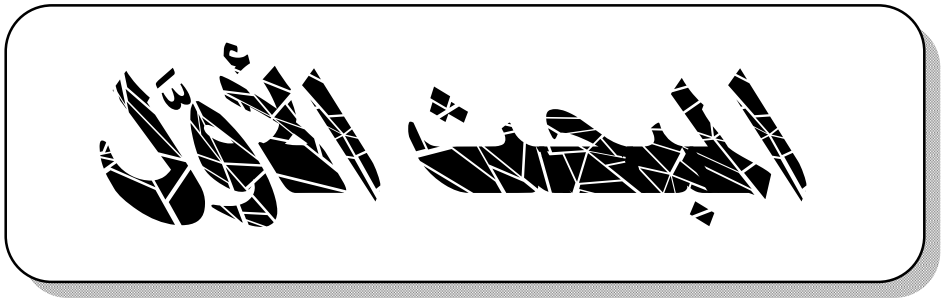
الفصل الثاني

القول الفلسفيّ الرِّواقيّ وطابعه العملي

المبحث الأوّل — الغايةُ من الفلسفة لدى أصحاب الرّواق

المبحث الثاني — نسقيّة القول الفلسفي الرّواقي

المبحث الثالث — نظريّة المعرفة لدى الرّواقيّة



الغايـة من الفلسفـة لدى أصحـاب الرِّواق

1. التَّصوُّر الرِّواقي لمعاني الفلسفـة
2. علاقـة الفلسفـة بالفضيلة منوطة بالحكمـة

1. التصور الرواقي لمعاني الفلسفة:

نُقِلَ عن "**سينكا**" وهو يتحدثُ عن معاني الفلسفة لَدى الرواقيِّين، قوله: «يقولُ البعضُ، [إنَّ الفلسفةَ] هي ممارسةُ الفضيلة، ويقول آخرون، إنَّها ممارسة تصحيح الرُّوح، في حين ذهبت طائفةٌ أخرى إلى القول بأنَّها البحث عن استقامة العقل»[1]. وكأنَّ معاني الفلسفة، مرَّت بثلاثة أطوارٍ مثلَما مرَّت به المدرسة؛ فالقول الأوَّل يعودُ إلى الرِّواقيِّين القدامى، فهم يختزلون الفلسفةَ في فضيلة "الاعتدال"، وقد تجسدت تلك الفضيلة في سلوكات "**زينون**"، فكان نموذجاً لتلامذته وللأثينيِّين على سواء، أمَّا الرُّواقية الوسطى فقد عدَلَت قليلاً من مسار القول الفلسفي في أنْ جعلهُ ينصُّ على قوانين أخلاقيَّة لتتَّفقَ مع ثقافة الرُّومان، باعتبار المرحلة المُتحدِّث عنها شكَّلت حلقة وصلٍ بين اليُونان والرُّومان، وأمَّا الرِّواقية الرُّومانية فقد عزَّزت هذا الوصل بينَ الثَّقافتين، فوجد الرُّومانُ ضالتهم في رسائل "**سِينكا**" وخَلفِه، فالفلسفة حِينها، صارت أكثر عملية لملاءَمتها الطابع العام لـ "رُوما"[2].

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

1.1 اتَّصفَت الفلسفةُ في متنِ القول بأنَّها ممارسة الفضيلة، لا من جهةِ قبُولِها نظريًّا والاكتفاء بها فطريًّا*، بل من جهةِ مُمارستِها عمليًّا. إذ أنَّ الفلسفة حسبَ وصف "**سينكا**" ليست مجرد فنٍّ خُصِّصَ لإبهار النَّاسِ أو وُجِّهت للعرض، كَما أنَّ وجودَها لا يختزل في الكلمات، وإنَّما هي شديدة الارتباط بالوقائع والأشياء[3].فضلاً عن هذا التَّوصيف يُضيفُ

---

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

[2] **بدوي، عبد الرحمن**، *خريف الفكر اليوناني*، ص 15.

* في إطار عرضه مقالَة حول "الخُلُق"، تحدث "ابن مسكويه" عن المدرسة الرِّواقيّة، ورأى أنَّها تؤكد على فطرية الأخلاق؛ فالناسُ يولدون وهم مُجبلون على الخير.
أنظر: ابن مسكويه، *تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*، تحقيق: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، د(ت)، ص 42.

[3] ***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,*

"**سينـكا**": الفلسفةُ ليست ترفاً نبدِّد فيه الوقت لنزيل من الفراغ مَللهُ ، بل إنَّها تـُكسِبُ الرُّوح جمالاً وتشكِّلها، وتـُرتِّبُ الحياةَ ، وتـُنظِّم الأفعالَ، وتـُوضِّحُ ما ينبغي فعله وما ينبغي اجتنابه[1].

والملفتُ للنَّظر من قول "**ابكتِيتُوس**"، أنَّ الباحثة "**أميرة حلمي مطر**" –على غرار "**عبد الرحمن بدوي**" و"**إدوارد تسلر**"– لم تَستسغْ لمعانِيه ولِما يَدعو إليه القول من الاستسلام للقضاء وقَبُول المتغيِّرات كما هي، وقد أعرَبت عن استغرابها لِما دَعَت إليه الفلسفة الرِّواقيَّة في عمومِها، فهي تصفها بأنَّها مُدعاةٌ «إلى الخضوع للقدر وقبول الواقع في سلبية مطلقة»[2]، وتستدلُّ على حكمها بقولها: «وكان للرواقية موقف آخر غريب لا يتفق والدعوة إلى مشاركة الناس عواطفهم، ويتلخص هذا في قولهم بأنه يجب على الحكيم في الوقت الذي يأسى فيه لمصائب الناس ويشاركهم أحزانهم في الظاهر أن يحافظ في سريرة نفسه على اتزانه وعلى استبعاد الانفعالات أو الأباثيا *Apathia* وذلك لاقتناعه بأنه على الرغم مما نحسه من حزن أن نعلم أن هذه الكوارث ليست في ذاته شرا، وإنما الشر في أحكامنا عليها بأنها شر»[3].

بيدَ أنَّنا، لا نرى ثمَّةَ غرابةً في ما تحدَّثنا إليه تلك الفلسفة الجوَّانيَّة، وإنَّما الغرابة نستنتجها عندما نعمدُ إلى " مُقاربةٍ معمَّقة *Une approche affinée*" لقدرة القواعد الأخلاقيَّة التي نصَّ عليها الرِّواقيُّون المتأخرون بالدراسات النفسيَّة المعاصرة، حيث كشفت تلك المقاربة استحداث مصطلح "العلاج العقلاني الانفعالي -*La thérapie émotivo-rationnelle*" على أُسسٍ فلسفيَّةٍ رواقيَّةٍ، ويرى "**ألبرت إليس *Albert Ellis***"* -باعتباره رائداً في هذا العلاج- عملية الاستشفاء مبنيَّة على علاج اللامعقول بالمعقول، وهذا باستخدام العمليات العقليَّة؛ فالإنسان بحكم طبيعته العاقلة بإمكانه تجنب الشُّعور بالتَّعاسة

---

[1] ***Grimal, Pierre**, Sénèque, p. 79.*

[2] **حلمي مطر، أميرة**، *الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها*، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة جديدة، 1998، ص 384.

[3] **المرجع نفسه**، ص 384.

* عالم نفس أمريكي (*1913-2007*)، متحصِّل على شهادة علم النفس الإكلينيكي من جامعة كلومبيا، أسَّس بـ "نيويورك" معهداً حمل اسمه واختصَّ بتطبيق نظرية العلاج العقلاني الانفعالي. يعدُّ "أ. إليس" واحد من المعالجين النفسانيِّين الأكثر نفوذاً وتأثيراً. أنظر الموقع: *http://fr.wikipedia.org/wiki/Albert_Ellis*

والاضطراب الانفعالي والتَّخلص منه، والطريق إلى ذلك، هو تعلم التفكير العقلاني المنطقي[1]. أي 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**"، عندما استحسن لفظ "الاختلال العقلي *La déraison*"الذي وظَّفه الرِّواقيون، ويرادُ منهُ حجب نور العقل عن الرُّوح[2]، فإذا قدِّر للعقل أن نعِيشَ جانباً ، حَلَّ بالرُّوح ذات الأمراض التي تجعلها تحيدُ عن طريق السَّعادة. لذا، كان حَرِيًّا بنَا أن نُجابِهَ الأفكار اللامنطقيَّة بأخرى منطقيَّة في مبناها ومسعاها.

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

أ. "**إذا** ضيَّعتُ ثروتِي **فلن** أجدَ ما أقتاتُ بِه"؛

ب. "**إذا** لَم أعاقبْ عبدِي [والمرادُ بِه العبد ضدَّ الحرّ] **فـ**جعلُ منهُ شخصاً لا يُطاق [= رذيلاً في سلوكِه ومعشَرِه]"»[3].

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

الحفاظَ على الثروة هو الخير وضياعَها هو الشَّر، وأنَّ العبدَ يكون خيِّراً لأنَّ سيِّدَهُ يُرِيدُ ذلك. ففي الحالتين، لن ينجُو من الاضطراب، لأنَّه سيرغبُ دَوماً في ما يراه خيراً، ويضيقُ لعجزه بلوغ ذلك، وفي المقابل، سيخشى دَوماً أن يصيبَهُ ما يراه مكروهاً[4]، لأنَّه يرى المكروهَ دَوماً شرًّا.

---

[1] **أنظر: ناصر بن عبد العزيز بن عمر الصقهان** (تقييم فعالية العلاج العقلاني الانفعالي في خفض درجة القلق والأفكار اللاعقلانية لدى مدمني المخدرات. دراسة شبه تجريبية على النزلاء المدمنين بمستشفى الملك فهد بالقصيم)، رسالة الماجستير، تحت إشراف: أد. عبد الحفيظ سعيد مقدم، قسم العلوم الاجتماعية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، المملكة العربية السعودية، 1426هـ-2005م، ص 38.

[2] ***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.*

[3] ***Epictète***, *Manuel, Traduit du grec ancien par : Emile Bréhier, édition Gallimard, 2009, p. 12.*

[4] **كريسون، أندريه**، *المشكلة الأخلاقية والفلاسفة*، تر: عبد الحليم محمود & أبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979، ص 120.

من خلال ما قيل، نفهم أنَّ أصلَ السَّعادة لدى الرِّواقيِّين كامنٌ، في: عدم اشتغال المرء بالأمور الخارجة عن إرادته، وامتناعه في الوقت ذاته، عن إصدار الأحكام السَّلبيَّة عليها، لاعتقاده بأنَّ العالَم خاضعٌ لقانونٍ عقليٍّ كليٍّ يُدير حركته ويبسطُ عنايته عليه[1].

هاتان القاعدتان المتلازمتان يوضِّحهما القول الشَّرطي التالي:

- **إذا كان** العقلُ الإلهيُّ مبثوثاً في أنحاء العالَم كلِّه، ما يجعل الكون بما احتوى يسير وفق العناية الإلهيَّة ومشيئتها[2] **فإنَّ** الحياة السَّعيدة التي يصبو إليها الرِّواقيون كامنة في مدى موافقتهم لنظام الطبيعة[3].

لكن التَّساؤل يبقى مطروحاً، أين موضع الفلسفة وغايتها من القول الشَّرطي؟

كان "**زينون**" الأوَّل من 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 وفق الفضيلة أيضاً، لأنَّ الطبيعة تأخذ بأيدينا نحو تلك الفضيلة، وبالمثل، ذهب **كليانط** في كتابه "عن اللذة *Sur le plaisir*" واتَّبعه "**بوزيدونيوس**" و"**هكاتون الروديسي** ***Hécaton de Rhodes***" في كتابهما "عن الغايات *Sur les fins*"[4]. فالرِّواقيون يوافقون إذاً، بين الطبيعة والفضيلة؛ في كون ممارسة الفضيلة بعد فهمنا لنواميس الطبيعة يقودنا إلى الانسجام مع الطبيعة والفضيلة معاً، وهذا التَّلاؤم المزدوج يوصلنا إلى السَّعادة. وهو المعنى نفسه الذي أراده "**سينكا**"، حين قال: «في الواقع، الطبيعة هي الدليلُ الذي ينبغي اتِّباعه»[5].

إنَّ تصوُّر أصحاب الرِّواق للفلسفة هو "تصوُّر أخلاقي *Conception morale*" –وعلى ما يبدو، فالتَّصوُّر في اعتقادنا– مستنبط من مبدأ: الكون المتضمن *L'universel*

---

[1] ***D, L**, 138.*

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

[3] ***Sénèque**, La vie heureuse, p. 33.*

[4] ***D, L**, 87.*

[5] ***Sénèque**, La vie heureuse, p. 37.*

implicite"* ، لأنَّهم يرون العقلَ الإنساني في أفكارِه وأفعالِه 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، صرَّح "**كريسيب**": «إنَّ طبائعَنا ما هي إلاَّ أجزاء من رحَابِ الكون، لهذا تصبحُ الغاية، هي: العيش بمقتضى الطبيعة»[1] 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 الطبيعة، من جهة، والتَّوافق المزدوج بينَ الإنسان وطبيعته؛ والإنسان والطبيعة الكونيَّة، من جهة أخرى، وِفقَ ما صرَّح به "**ديوجين اللايرسي**" حينَ قال: الغاية هي العيش بمقتضى الطبيعة، بمعنى تحقيق الوفاق مع الطبيعة الإنسانية وكذا، الوفاق مع طبيعة الكونيَّة[2].

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 للمشروط 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 الأوَّل وصدقَ معه في الوقت ذاته الشرط الثاني لزِم عنهما صدق النتيجة، فيكون القول الشرطي صحيحاً .

وهنا، تظهرُ نقطة التقاء أصحاب الرِّواق الأوائل والأواخر في كونِهم جميعاً يرون الطبيعةَ مُرشداً صحِيحاً للعقلِ وهو في طريقه لتأسيسِ الأخلاق. بمعنى أدق، يجعلون

*اجتهاداً منَّا، وضعنا هذا اللفظ المركب من حدٍّ فيزيائيٍّ وآخر منطقيٍّ، لتوضيح أنَّ أصلَ الفلسفة الرِّواقيَّة يعود إلى الاعتقاد بالنظام الطبيعي أو ما يُسمى "اللوغوس"، على أنَّه نظامٌ تضمُّنيٌّ كليٌّ يُديرُ الكون كلّـه، وتخضع لنظامه سائر الكائنات المُتضمنة فيه بمَا في ذلك الإنسان، باعتباره عنصراً كونيّـاً *Elément universel*.

[1] ***D, L**, 89.*
[2] ***Ibid.**, 88.*

للأخلاق محضناً طبيعيًّا مطوَّقاً بالعقل، وهو المبدأ الأساسي الذي قامت عليه الفلسفة الرِّواقيَّة.

يتَّضح ممَّا سبق، المعنى الأوَّل الذي صاغه "**سينكا**"، وهو يتحدثُ عن الفلسفة باعتبارها "*ممارسة الفضيلة*" من خلال الامتثال لقوانين اللوغوس وللبناء الشرطي المنطقي في إحداث الانسجام بين الإنسان والطبيعة.

أمَّا المعنَيان 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 الأوَّل إشارةً واضحةً لتهذيبِ الحياةِ الجوانيَّة تهذيباً منطقيًّا، من جهةِ:

2.1 تصحيحِ الرُّوح واستشفائها والحفاظ على صحَّتها ممَّا علِقَ بها من انفعالات وشهوات كدَّرت صفْوَها فأبطأت مفعولها في تحقيق الهُدوءِ والاستقرارِ. لأنَّ عبارة "*تصحيح الرُّوح*" مُرتبطة كما قال "**شيشرون**" بقاعدةٍ أساسيَّة، تُقرِّر بأنَّ: «النَّاس عندما يكونون أيقاظا تستبد بنفوسهم مطالب الحياة اليومية، فتبتعد النفوس بهذا عن الاتصال بالآلهة، لأنها تكون مقيدة بحاجات البدن ومطالبه»[1]. لذا، فمفهوم "*تصحيح الرِّوح*" لدى الرِّواقيَّة -في تصوُّرنا- يرمي إلى معنَيين: **الأوَّل**، يُفيدُ أنَّ الرُّوح كائنٌ حيٌّ يعترِيه ما يعترِي الأبدان من أسقامٍ وأمراضٍ وأعراضٍ؛ فتَهِنُ الرُّوح وتَضعفُ، فَتَحْجُبُ عنها السَّعادة. **أمَّا الآخر**، فهو مُلازم للأوَّل، إذ يفيدُ أنَّ الرُّوح متاعتلَّت طلبت مَنْ يُداويها على غرار طلب الأبدان إلى دفع الأسقام. والمعنيان يؤكِّدان على " المُماثلة بين "طبِّ الأبدان وطبِّ الأرواح *L' analogie entre la médecine du corps et celle de l'âme*"؛ فمثلَما للبدن حالة اعتدال وحالة اعتلال، فكذلك للرُّوح حالة اعتدال تصحُّ فيها فتقوى على تأدية وظائفها، وحالة اعتلال تسقُم فيها فتعدلُ لِما طرأ عليها من فساد.

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

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: التَّأمل* ، وامتحان الضمير، والكتابة المُركزة على الذات**، والمُسمَّاة عند "**ميشال فوكو**" "تقنيات الذات *Les techniques de soi*"، وعند "**بيير هادو**" تدعى "التدريبات الرَّوحانية *Les exercices spirituels*"[1]. والغاية من هذا كلّه، استعادة حالة الصحَّة التي فقدتها الرُّوح. وبهذا المعنى المقارب للحقل الطبّي-العلاجي؛ ظهر ما يُعرف باسم "الفلسفة الطبيَّة *Philosophia medicans*"، والتي تهدف إلى التَّأكيد أنَّ الرُّوح اللأخلاقية *L'âme immorale* هي روح مريضة تستدعي التَّشخيص ثمَّ التَّطبيب للارتقاء بها إلى الأداء الصِّحي.وهذا، ما عبَّر عنه "**سينكا**" حين قَابَلَ بين "الحكيم *Le Sage*" و"الطبيب *Le Médecin*"، إذ قال: «الحكيم تجاه جميع النَّاسِ هو في نفس ترتيب الطَّبيب تجاه مرضاه»[2]، ما يُبيِّن، أنَّ الرُّوح تسقُم وتعتلُ فتحتاج إلى "*معالجٍ* *Soigneur*" كحاجة الأبدان إلى "طبيب *Médecin*".وهذا ما عبَّر عنه "***David Lucas***" حين قالَ «الفيلسوفُ هو الطَّبيب، والذي ليس بفيلسوفٍ هو المريض»[3].

فثمَّة إذاً، تقابُلاً منطقيًّا بين:

- "الفيلسوف *Le Philosophe*" و"الطبيب *Le Médecin*" ، من جهة قدرة كلّ واحدٍ منهما على تشخيص المرض ثّم معالجته؛

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

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

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

[2] ***Emile***, ***Bréhier,*** *Les stoïciens,* ***Sénèque*** **:** *De la constance du sage, trad. Emile Bréhier, Paris, Gallimard, 1962, p. 648.*

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

- و"غير الفيلسوف *Le Non philosophe*" و"الإنسان المريض *L'homme malade*" باعتبار أنَّ كلَّ واحدٍمنهما يقع عليه فعل "التَّداوي أو العلاج *Le Soin*"، لِما يحملانه من أعراض روحيَّة وبدنيَّة.

الاستنتاجان السَّابقان لمفهوم "تصحيح *الرُّوح*"وما حملاه من دلالات، يُؤسِّسان -في اعتقادنا- لفكرة "طبِّ الأرواح *Médecine des âmes*" في الفلسفة الرِّواقيَّة، باعتباره طبًّا قَرِيناً وعَديلاً لطبِّ الأجسام.

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

3.1 بيَّنت فعلاً الفلسفة القديمة –لاسيما الفلسفة الرِّواقيَّة من خلال مُصنفات أصحابها- أنَّ غوائل العقل الأخلاقي هي مشاكل صحيَّة[1]. وكأنَّ علامات الصحَّة لا تُقترن دوماً بسلامة الجسد، بل أيضاً، بخُلوِ الرُّوحِ من الأمراض والاضطرابات الصحيَّة، وهذا يتوقَّفُ على مَدى نجاعة العقل في إدراكه للأشياء وسلامة تصوُّراته واستقامة أحكامه، با عتباره مُؤهلاً طبيعيًّا للتمييِّز بين الخير والشّر.والعلَّة في ذلك تُستنتجُ من قول "**ابكتيتوس**"، حِينَ رأى أنَّ "مَلكةَ 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 تُدركُ باقي المَلَكات، لهذا، صارتِ هي القادرة على استحسان الأفعال أو استهجانها[2]. وعلى الرغم من المعنى الأخلاقي الذي حملته المَلكة، إلاَّ أنَّه يمكنُ أيضاً حملها لمعَنى منطقي، بحيث إدراك العقل لحقيقة الشيء يُستتبع بالتَّصديق عليه إثباتاً أو نفيًا، فيظهر الفعل إمَّا مُستحسناً لموافقته لقوانين الطبيعة أو مُستهجناً لمخالفته لتلك القوانين.

[1] ***Lucas, David***, *La philosophie antique comme soin de l'âme, p. 3.*
[2] ***Emile, Bréhier,*** *Les stoïciens,* ***Epictète*** **:** *Entretiens, trad. Emile Bréhier, Livre I, p. 808.*

إذن، فالرِّواقيُّون يعتبرون "مَلكة العقل" المودعة في الإنسان أقرب الحقائق الخَلقية إلى الحقائق الإلهية، إذ أنَّها قبسٌ من النور الإلهي الذي يعمُّ الكون ويحكمه. ومن هنا، جاء عُلّو مكانتها وسموّ شرفها.

ولتعزيز مقولة: "العقلُ مَلكةً للحُكمِ *La raison comme faculté de juger*"، يرى "**جون ستوبي** ***Jean Stobée***" أنَّ السلوك الموافق للطبيعة هو ذلك الفعل المُؤسَّس على العقل والمُبرَّر بأحكامه[1]. وليس فقط التَّأسيس العقلي لفعل الأخلاقي، بل كذا، نموُ الأخلاق وتطّورها مرهون بنموِّ مدارك العقول، وفي المقابل، جهل الإنسان وفتوره عن معرفة طبيعته وطبيعة العالم مآله الانزياح عن السلوك الأخلاقي الذي هو سلوك موافقٍ لـ "اللوغوس".

بهذا التَّأسيس، يستمدُّ السلوك الإنساني مشروعيتَهُ من حاكم العقل باعتباره الملكة المُؤهلة للتَّشريع، لأنَّ الاتِّساق الموجود في بنيةِ العقل ما هو إلَّا انعكاساً للانتظام والاتِّساق الموجود في الكون، وهذا التناغم مُعبَّر عنها بمصطلح "الانسجام الكوني *Harmonie universelle*"[2]. ولمَّا كان الأمر كذلك، فالرِّواقي يبحثُ عن توافقُه 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 بين "*المعقول واللامعقول*"، من خلال تدافعُ السلوك الموافق للطبيعة المُثْتَل للأوامر العقل بـ حركة الانفعالات المُضادة للعقل. فتعملُ الطبيعةُ العاقلة على دفعها وصرفها عن الرُّوح بتحرير العقل منها، إمَّا بإماتتِها أو الانصراف عنها أو تعطيلها، لأنَّ الاستسلام لَها ولمثيلاتِها يعني الوقوع في الشَّقاء وما ستفرضه علينا من آلامٍ وأحزانٍ تجعلُ العقلَ في النهاية يحيدُ عن نواميس

[1] ***Brun, Jean,*** *Les grands textes, Les Stoïciens, Textes choisis,* ***Stobée****, deuxième édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 106.*
[2] ***Muller, Robert****, Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 98.*

الطبيعة وعن تحقيق السَّعادة، التي هي -كما قالَ "**سينـكا**"- مُبتغى النَّاس أجمعين في هذه الحياة[1].

نخلصُ إلى القول، إنَّ المعنى الثالث للفلسفة يـُفيدُ أنَّ:

"عقلَنـة الفعل كليًّا **شرط** تصحيـح الرُّوح".

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

ظاهر، أنَّ معاني الحدود الثلاثة التي حَملَهـا قول "**سينـكا**"، وهي:

أ. "ممارسة الفضيلة"؛

ب. "ممارسة تصحيح الرُّوح"؛

ج. " البحث عن استقامة العقل".

تُعرِّفُنا بطبيعة الفلسفة لَدى الرِّواقيِّين وتُبرز أهم سماتها؛ فعلى الرغم من اختلاف المُسمَّيات، إلاَّ أنَّ في المُحصِّلة، تشتركُ كلّها في معنى واحد، كَون الفلسفة الرِّواقيَّة ليست فلسفة الماهيات، ولكن هي فلسفة الحَركة، فلسفة الحياة والمُركَب* والفِعل، والكلمات التي تدلُّ على حَالِ الموضُوع في القضيَّة[2].

بعبارة أخرى، إنَّـها فلسفة تدعُو إلى العملِ والمُمارسةِ وعدم الانقطاعِ عن الحياة. غير أنَّ خاصيةَ "المُمارسة أو التَّدريب *Exercer/Exercice*" ذات الطبيعة التَّصحيحيَّة والتَّقويميَّة التي امتازت بِـها المدرسة مُتَّجهة نحَو الدَّاخل أو الباطن، مَكمَن الشُّرور والآلام. فهي إذاً، دعوة إلى "الزُّهد *L'ascétisme*" و"التَّقشُّف *L'austérité*" لمغالبة النفس وكبحِ جماحِهـا والسُّموِ بِـها إلى منازل العالم الإلهي، وهي مرتبة لا تليق إلاَّ بالحكماء. وتعزيزاً

[1] ***Sénèque**, La vie heureuse, p. 31.*

* يرادُ من المُركب *Complexe/Composé*، أنَّ الشيءَ ما هو إلاَّ تجمع لعناصر بسيطة أضِيفت إلى بعضها البعض حتَّى صارت شيئاً مُعقداً مُركباً. وهذا يُحيلنَـا إلى القضية المركبة التي تتألف من قضيتين ذريتين، حيث أنَّ محمولَ كلّ واحدةٍ منهما يمثل فعلاً أو حركةً للموضوع الذي نتحدثُ عنـهُ. علماً أنَّ لفظ "فعل" الذي وردَ في المتن المُقتبس، هو من "الألفاظ المشتركة *Les homonymes*" التي تطلقُ على الأسمـاء المتَّحِدَةِ في اللفظِ والمتباينةِ في المعنى. فلفظةُ "الفعل" تُطلق على الحركة *Action/Mouvement* وتطلقُ أيضاً على *Verbe* باعتباره كلمة دلَّـت على حدثٍ مقترنٍ بزمنٍ وصفت من خلالـهِ وضعيـة أو حالة الموضوع في القضيَّة المنطقيَّة. كقولنـا: "سقـراط **يمشـي**".

[2] ***Duhot**, **Jean-Joël**, La conception stoïcienne de la causalité, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989, p. 133.*

لاتِّسامِ الفلسفة بالزُّهد، يقول "**ج. ب. قوغينا** ***J.B.Gourinat***": «في الواقع، الفلسفة هي التَّزهد، والذي عن طريقِه صارتِ الرُّوحُ حَكِيمةً »[1].

وهذا ما يجعلنا نتساءل: كيف للحكمةِ أن تسُمو بروح صاحبِها إلى العالم الإلهي، فتجعلَ من الفرد إنساناً فاضِلاً تَوَّاقاً للسَّعادة التي تمثِّل المسألة الأولى في الأخلاق الرِّواقيَّة؟ ويقود هذا الانشغال إلى البحث عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة والحكمة.

2. علاقة الفلسفة بالفضيلة منوطة بالحكمة:

لم تَبقَ الفلسفةُ كما كانت في عهد "**أفلاطون**" و"**أرسطو**" مُهتمَّةً بالمعرفة لذَاتِ المعرفة مُتطلعة إلى موضوعات الطبيعة ومُستغرقة في الميتافيزيقا، بل انتهجت مع المدارس الهللينستيَّة –منها الرِّواقيَّة– مساراً فردانيًّا عمليًّا نفعيًّا، ركَّزت فيه على مدارك السلوك الفاضل للفرد من خلال معالجتها لإشكاليَّة الخير والشَّر؛ من جهةٍ، ما يجلبُ لنا الرَّاحة والطمأنينة فيشعِرنا بالسَّعادة. ومن جهةٍ، ما يجلبُ لنا الضَّيق والانقباض فيشعِرنا بالتَّعاسة. فأضحتِ الفلسفةُ الرِّواقيَّة تدرسُ «الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهية [=طمأنينة] النفس»[2] ، فزادت الدراسةُ من شدَّةِ الصِّلةِ بينَ الفلسفة والفضيلة، باعتبار الفضيلة «هيئة انسجاميَّة *Disposition harmonieuse*»[3] تستدعيها الرُّوح مع العقل في سائر أطوار الحياة. وهذا التَّوافق أو التَّناغم بينهما عماده الحكمة، إذ أنَّ 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»[4].

هناك ارتباطٌ وثيقٌ بين الفلسفة وإنشاد الحكمة، إذ أنَّ الحكِيم في تصوُّرِ الرَّواقيِّين، هو كالنموذج الفريد من نوعِه، لا يتوقف أي إنسان عن مقارنةِ نفسِه بِه؛ فإذا أرادَ مثلاً، أن يقرِّرَ ماذا عليه أن يفعلَ في كلِّ موقفٍ، يكفِيه أنْ يسألَ ماذا كان سيفعلُ الحكِيم في

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste,*** *La Dialectique des Stoïciens, p. 19.*

[2] **ستيس، وولتر**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص276.

[3] ***D, L****, 89.*

[4] **بدوي، عبد الرحمن**، *خريف الفكر اليوناني*، ص 41.

مثلِ هذا الموضع[1] ، بهذا المعنى، كُلّ نقصٍ في الحِكمة سيورِّثُ زيغاً في طريق تحصيل الفضيلة، ومن ثَمَّ فقدان السَّعادة.

إذن، "الإنسان الفاضل *Homme vertueux*" هو "الإنسان الحَكيم *Homme sage*"، الذي سيكون إنْسانـاً سعيداً *Homme heureux*" أو إنْساناً كاملاً *Homme parfait*" في الفلسفة الرِّواقيَّة، لـِما تفعلهُ الحكمة بصاحبها، إذ تجعلهُ مُتلاحماً بالعقل الإلهي.

غير أنَّ أصحاب الرِّواق اختلفوا في إمكانية التَّحصيل الفعلي للحكمة؛ فالرِّواقيون الأثينيُّون لم يكنْ مِن بينِهم نموذجاً للرَّجل "الحكيم" لتقديمه، لأنَّهم لم يعتبُروا -أصلاً- أنفسهم حكماء[2]، ولا أطلقوا على معرفتهم اسم "حكمة"، وإنَّما سعوا واجتهدوا لبلوغها. هذا المفهوم، قريب من المعنى القَلَّيدي الذي ساقهُ إلينا "**فيثاغورس** ***Pythagore***" حِين اعتبر الحكمة مِلْكاً للآلهة، وَما الفلسفة إلاَّ محبة الحكمة وليست الحكمة بعينها، وأكد "**أفلاطون**" المعَنى ذاته لمَّا قال: لا أحد من الآلهة يتفلسف، ولا يرغب حتَّى أن يصيرَ حكيماً، طالَما أنَّ الحكمة من سمات الطبيعة الإلهيَّة. لكن في المقابل، نجدُ بعض الرِّواقيِّين الرُّومانيِّين رفضُوا الفصلَ بين الفلسفة والحكمة، فقد كتبَ "**سينـكا**" يقول: إذا أخذنا بعين الاعتبار، أنَّ الفلسفة هي ممارسة الفضيلة، فهذا يـُقودنا –حسب تصوُّرَنا– إلى "التَّتابع الشَّرطي المُتكافئ" الحـاصل بيَنهما، فهو يرى، أنَّه لا يوجد فلسفة بدون فضيلة، ولا فضيلة بدون فلسفة[3]. فهناك إذاً، في تصوُّر "**سينـكا**" مَنْ يـُجسد تعاليم الرِّواقيَّة بطريقة نموذجية يـُحتذَى بمثالـِه، وقد اقترَح "**سينـكا**" نُموذجاً للحكيم تجسَّم في شخص "**كاتون الأوتيكي** ***Caton d'Utique***"[4] بيدَ أنَّنا لا نعلم -يقول "**ج. ب. قوغينـا**"- مَنْ مِنَ الرِّواقيِّين يـُؤيد هذا الطرح، و يـُضيفُ- المعَنى واضح بَما فيه الكفاية، بحيث[5]:

---

[1] ***F, Ogereau, op. cit.***, *p. 274.*
[2] ***Jean-Baptiste Gourinat*** *&* ***Jonathan Barnes****, Lire les stoïciens,* ***Jean-Baptiste Gourinat :*** *La sagesse et les exercices philosophiques, p. 193.*
[3] **Voir :** ***Gourinat, Jean-Baptiste****, La Dialectique des Stoïciens, p. 21.*
[4] ***Jean-Baptiste Gourinat*** *&* ***Jonathan Barnes****, Lire les stoïciens,* ***Jean-Baptiste Gourinat, op. cit.,*** *p. 193.*
[5] ***Gourinat, Jean-Baptiste****, La Dialectique des Stoïciens, p. 21.*

إذا كانت الفلسفة هي ممارسة الفضيلة، فهي تفرض علينا أن نكون فضلاء، **ولكن إذا** كنا نسلّم بأن الحكيم وحده هو الفاضل حقا لأنه هو وحده الذي يملك كل الفضائل، فإن **النتيجة اللازمة** ، تقر بأن الفيلسوف هو الحكيم

***Si** la philosophie est l'exercice de la vertu, elle suppose que l'on soit vertueux. **Or** si l'on admet que seul le sage est réellement vertueux parce que seul il possède toutes les vertus, il faudra en **conclure** que le philosophe est un sage*

لكن، بأيِّ معنى يكون الفيلسوف حكيماً؟

بدايةً، لا نرى أنَّ الحكمةَ تُختزل في حسن التَّدبير اليومي لشؤون الإنسان، بل معناها يعلُو عن المقصد العملي المُبتذل، وهذا ما لوحظَ في ما يحمله لفظ "الرِّواقي" من دلالةٍ أخلاقيَّة، تَصبُّ كلّها في ثلاثة أمور إذا تيسَّر لشخصٍ ما امتلاكها كان هو الحكيم الرَّواقي، وهذه الأمور هي:

- التَّحرّر من الأهواء؛
- عدم الخضوع للأفراح والأحزان؛
- الاستسلام لقانون القضاء[1].

غير أنَّ لفظ "الاستسلام" قد يُثير التباسات في المعَنى المُراد منه، فيجعل الفلسفة الرِّواقيَّة تُفهم على أنَّها فلسفةٌ تدعُو إلى الهروب من الواقع والتَّخلف عن تأدية الواجبات، بلِ معنى "الاستسلام" المُستهدف لدى أصحاب الرِّواق هو "موقف وجودي *Attitude existentielle*"[2]، وهو موقفٌ من الحياة ينزعُ إليه الفيلسوف لتأكيد كينونته الوجوديَّة واسترداد السَّلام النفسي المُنفلت من واقعٍ عَمَّه الأرقُ والقهرُ، ومن حياةٍ ضاقت بالصِّعاب والمكاره، ولا يكون له ذلك، إلاَّ باهتدائه إلى قانونٍ كلِّيٍّ عامٍ يُدير الكونَ كلّه، ساعيًّا في ذلك إلى فهم تلك القوانين. علماً أنَّ عملية الفهم متفاوتة من إنسان لآخر بحسب الجهد المبذول، لذا، فإنَّ مقام "الأباثيا" لا يكون لكلِّ النَّاس.

وفي لحظة البحث عن الاستقرار، ينعطفُ نحو الدَّاخل لمحادثة الذَّات والتَّأمُّل في أحوالها وتسجيل خواطرها فيهيِّئ لها فضاءً يعجُّ بالتَّفاعل والتَّحاور، تُعكسُ نتائجه على

[1] **الأهواني، أحمد فؤاد**، *المدارس الفلسفية*، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، 1965، ص 72.

[2] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, Le stoïcisme, p. 6.*

شكل قواعد ومبادئ عامة تَجعلُ الشَّخصَ يعرفُ ذاتهَ فيُستقيم عقله ويستوي سلوكه ويتواصل مع سائر الأشياء والكائنات. ومن بينِ هذه القواعد، ما استفتَح بهِ "**ابكتيتوس**" رسالتهُ الموسومة " الدليل *Manuel*"، حيث قال: « هناك مَا يتوقفُ علينا، وهناك مَا لا يتوقفُ علينا»[1]؛ ثمَّ تحدَّثَ عن الأمور التي تكون تحت سيطرتنا وجمعهَا في عبارة: «كل مَا هو مِن صُنعَنا الخاص»[2]، وفي المقابل، عدَّ الأمورَ التي تخرجُ عن إرادتنا فجمعهَا هي الأخرى في عبارة: « كلّ الأشياء التي ليست من صُنعِنَا الخاص»[3].

يبدُو، أنَّ القاعدة الأخلاقيَّة التي سنَّها "**ابكتيتوس**" تفرِّق بينَ ما يدخل في دائرتنا فيقعُ تحتَ إدارتِنَا، وما يخرج عنهما 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 Cicéron***" بأنَّها «تسلسل العلل والأسباب تسلسلاً يستلزم أن يكون كل حادث نتيجة لعلة، وكل علة مرتبطة بعلة أخرى، وهكذا إلى غير النهاية»[4]، إنَّها ضرورة عاقلة يحكمها "قانون اللوغوس"، وأمام هذه العناية التي يستوجبها القانون، لا يَخَع الإنسان نفسه لِمَا يحدث في الطبيعة لأنَّ سائر الموجودات قُدِّر لها قضاءٌ مُعيَّنٌ، والقضاءُ لا يتعارض مع سعي الإنسان نحَو العلم بمسالك الفضيلة والرذيلة ثمَّ العمل على تحلِيَةِ سلوكه بالأولى وتخلِيَتِه 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 بنظامِ العالم وحركةِ موجوداته يُحِيلنا إلى تعريف الحكمة لدى الرِّواقيِّين، فهي «العلم

[1] ***Epictète**, Manuel, Traduit du grec ancien par : Emile Bréhier, édition Gallimard, 2009, p. 7.*
[2] ***Ibid.**, p. 7.*
[3] ***Ibid.**, p. 7.*
[4] **نقلاً : أمين، عثمان**، *الفلسفة الرواقية*، ص 167.

بالأشياء الإلهيَّة والإنسانيَّة»[1]، في حين تُحدُّ الفلسفة بأنَّها « ممارسة الفن المُلائم، ولا يوجد سوى فناً مُلائما، [أو] فنًّا أعظما، وهو [فن] الفضيلة. والفضائل الأكثر شمولاً ثلاثة: فضيلة الطبيعة، فضيلة الأخلاق، وفضيلة المنطق؛ ولأجل ذلك، تنقسم الفلسفة أيضاً إلى ثلاثة أجزاء»[2].

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 معاً. 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 »[3]، ويشرحُ "**ج. ب. قوغينا**" القولَ، بأنَّ الفلسفة ليست هي الحكمة، ولكنها فقط وعدٌ 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[4].

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

لَو جمعنا المعاني الثلاثة للفلسفة الرِّواقيَّة في المبادئ التالية:

أ. السيُّر وفق قوانين الطبيعة والالتزام بِمُتطلباتها؛

ب. سلامة الحكم من خلال الاستعمال السَّليم للعقل؛

ج. تطبيب الرُّوح ممَّا يُعوق صحَّتها وسلامتها.

---

[1] ***Brun, Jean,*** *Les grands textes, Les Stoïciens, Textes choisis,* ***Aetius****, p. 14.*
[2] ***Ibid.****, p. 14.*
[3] ***Muller, Robert****, Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 53.*
[4] ***Gourinat****,* ***Jean-Baptiste****, La Dialectique des Stoïciens, p. 21.*

وجدناها تُختزل في ما وصلنا إلى تسميته بـ: "عقلنة الحدث *Rationaliser l'événement*"، باعتبار الحدث وضعية استشكالية تستوجب حِينَ مصادفته تمثُّلاً فكريًّا يَخلقُ ردَّ فعلٍ فوريٍّ يكونُ مصحُوباً بـ "حُكمٍ *Jugement*" يُعربُ الحكيم عن استحسانه بموجبِ انجذابه له، أو عن استهجانه بنفورِه منه. ما يُفيدُ، أنَّ تعاملنا مع الحدث اليومي يكون بينَ طرفي: التَّصور والتَّصديق، فالأوَّلُ يفرض حضور الحدث على مستوى الذهن لحصول معنًى عنه، أمَّا الآخر، فيستتبعه بالحكم على ما تمَّ تصوّره. إذاً، تعاملنا 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 الرِّواقيين الرُّومانيِّين الذين انصرفُوا عن البحث في المنطق والطبيعيات واشتغلوا في المقابل بالمبحث الأخلاقي. كما أنَّ مفهومها –كما اتَّضحَ لَنا 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 يعكسُه نشاط الإنسان اليومي لِفكِّ أسرار العالم الخارجي والداخلي وفهم طبيعة العلاقة الجامعة بينهما، لأنَّ سعادته مرهونة بما سيحققه من انسجام وتوافق بين العالَمين: عالم الذات؛ وعالم الطبيعة.

المبحث الثاني

نسقيَّة القول الفلسفي الرِّواقي

القول الفلسفي وأقسامه لدى الرواقية

1. التَّصنيف الهرمي
2. التَّصنيف النسقي

القول الفسلفي وأقسامه لدى الرواقية:

بالرجُوع إلى "رُواة الآراء *Les doxographes*" في تقسيم الفلسفة لَدى الرِّواقية، نجدهُم يتَّفقُون على تجزئتها إلى ثلاثة أقسام، وهي: "الفيزياء*؛ والأخلاق**؛ والمنطق"، ويُرجعون هذا التَّقسيم الثلاثي إلى مُؤسِّس مدرسة الرِّواق[1].فقد ذَ قلَ "**ديوجين اللايرسي**" أنَّ " **زينون الكتيومي**" كان الأوَّلُ من اقترَح هذا التَّقسيم الثلاثي في مُؤلفه "*عن العقل Sur la raison*"؛ واقتفَى أثره بعد ذلك "**كريسيب الصُولي**" في الباب الأوَّل من كتابِه "*عن العقل Sur la raison*"، وكذا في الباب الأوَّل من مُؤلَّف "الطبيعيات *Physiques*"، ثمَّ "**أبولودور *Apollodore de Séleucie***" و"**إسيلوس *Ephélus***" في الباب الأوَّل من مُؤلِّفِهما "مقدمات في المذاهب *Introductions aux doctrines*"، و"**أودروموس *Eudrome***" في كتابه "مبادئ الأخلاق *Éléments d'éthique*"، وأخيراً، تبَنى هذا التَّقسيم كلّ من " ***ديوجينس البابلي***" و"***بوزيدونيوس***"، وقد أطلقَ "**أبولودور**" على هذه الأجزاء اسم "الأينات *Lieux*"، في حِين سمَّاها "**كريسيب**" و"**أودروموس**" بـ. "الأنواع *Espèces*"، وأطلق آخرون عليها اسم " الأجناس *Genres*"[2].

يتبيَّنُ من نصِّ "**ديوجين اللايرسي**"، أنَّ الرِّواقيِّين لاسيَما الأوائل توحَّدت رُؤيتهم نسبيًّا على التَّقسيم الثلاثي للفلسفة، غيرَ أنَّ "***كلِيِيَانط Cléanthe***" شَذَّ عن هذا التَّقسيم الثلاثي، حِينَ قسَّمها إلى ستة أجزاء، وهي: "الجدل *Dialectique*"، "الخطابة *La*

---

* نشيرُ أنَّ أدبيات الفلسفة اليونانية كانت ترادفُ بين الطبيعة والفيزياء؛ فما هو طبيعي هو فيزيائي وما هو فيزيائي هو طبيعي، وبقي الترادف بين المباحث الطبيعية والمباحث الفيزيائية ردحاً من الزمن. لذا، لا بأس أن نوظِّف اللفظين بالمعنى نفسه كما أراده فلاسفة الإغريق.

** بعد مُعاينةِ نصوص الرِّواقيِّين المتحدثة عن الأخلاق، وجدنا تلك النصوص المُترجمة تستعمل تارةً، لفظ "*Moral*"، وتارة أخرى توظف لفظ "*Ethique*"، وليس هذا من التناقض في شيء، لأنَّ الرِّواقيِّين لاسيما المتأخرين لا يفرِّقون بين *Moral & Ethique*، ويعتبرونهما مبحثاً واحداً. ولهذا، أثناء نقلنا لهذين المصطلحين بالعربية، سنلتزم باستعمال لفظ "الأخلاق *Moral*" عوض لفظ "إتيقا *Ethique*" احتراماً للمَناخ الابستيمي الذي ظهر فيه هذا المصطلح.

[1] ***Voir :***

- ***D, L**, 39.*
- ***Brun**, **Jean**, Les grands textes, Les Stoïciens, Textes choisis, pp. 13, 14.*
- ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les stoïciens, Traduction par : Jacques Brunshwig & Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2001, pp. 7, 10.*

[2] ***Voir : D, L**, 39.*

rhétorique"، "الأخلاق *La morale*"، "السِّيَّاسة *La politique*"، "الطبيعة *La physique*"، "*الإلهيات La théologie*"، وذهب في المقابل "**زينون الطرسوسي *Zénon de Tarse***" إلى اعتبار التَّقسيم لا يخصُّ القول الفلسفي، بل الفلسفة في حدِّ ذاتها[1]، أي أنَّ التَّقسيم أفضَى إلى أجزاء متباينة للفلسفة لا تكمِّل بعضها البعض، ولا ترقى إلى وَحدةٍ نسقيَّة.

ماذا يُفهَم من قول "**زينون الطرسوسي *Zénon de Tarse***"؟

الظاهر أنَّ هناك فرقٌ بَينَ القولِ بـ:

- الفلسفةِ الرِّواقيَّة *La philosophie stoïcienne*،
- والقولِ الفلسفيِّ الرِّواقيِّ *Le discours philosophique stoïcien*.

غيرَ أنَّ البحثَ في المضمُونين السَّابقين، يستوجبُ علينا أوَّلاً، البحث في مرجعية قسمة الفلسفة إلى أجزاء وما ستفضي إليه من نتائج، خاصةً وأنَّ بعض الدَّارسين لتاريخ الفلسفة اليونانية، يختزلون قسمة الفلسفة الرِّواقية، في:

- أفكار الفلاسفة الطبيعيِّين الأيونيِّين -مِنهم "**هرقليطس**"*-لِعنايتهم بالكون واهتمامهم بسؤال: "أصل الموجودات"؛
- مَا انتَّجه إليه "**السوفسطائيون *Les sophistes***"من تقنِينٍ منطقيٍّ للمعرفة الإنسانية والبحث في صحتِها، وشاركهم في ذلك "**سقراط *Socrate***" ، غيرَ أنَّه جَدَّ في سؤال الأخلاق[2] وعَنى بتسوية السلوك نحو الخير والفضيلة.

بيدَ أنَّنا نلاحظ، أبحاث *فلاسفة ما قبل سقراط Les Philosophes présocratiques* التي تبدُو، أنَّها مثَّلَت حُضُوراً للقسمة الثلاثية لَدى فلاسفة اليونان، قد جاءت أبحاثُهم مُتفرقةً مُنفصلةً حسبَ انشغالات كلّ مدرسة أو فيلسوف، وغير مُجتمعة في كليتِها لتُعبر

---

[1] ***D, L, 41.***

* يعتبره "أرسطو" من أولئك الطبيعيِّين الأولين؛ لانحداره من مدينة "إفيسوس *Ephesos*" إحدى المدن الأيونية، ولاعتماده علة "النار *Feu*" علةً أولى للموجودات.

انظر: الأهواني، أحمد فؤاد، *فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2009، ص ص 98، 99.

[2] **نقلاً : عثمان أمين**، *الفلسفة الرواقية*، ص 85.

عن مفهوم القسمة. وهذا في الحقيقة، لا يَصبُّ في المعَنى والمقصدِ من القسمة. لأنَّ القسمة المنطقيَّة إلى كونِها تستوجبُ أقساماً تُدرج تحتَها، فهي تفرض أيضاً تلاحُماً منطقيًّا بين الأقسامِ والمقسم، وهي بهذا الوصف، تمثِّلُ مثلَما حدَّها "**فرانسوا شينيك** ***François Chenique***": «عطاباً يُوزِّع الشَّيء إلى أجزائه»[1] هذا التَّوزيع يقُودنا إلى مَا عبَّر عنه "**مهدي فضل الله**" بقوله: «يجوز **الحمل** المتبادل بين الأقسام والمقسم. فالكلمة إما اسم أو فعل أو حرف، والعكس صحيح، بمعنى أن الاسم كلمة، وكذلك الفعل والحرف»[2].

إذاً، بهذا التَّحديدِ والمعاني المُستنتجة منه، أينَ يُمكنُ معاينة القسمة الثلاثية للفلسفة؟

لم يبقَ من أنساقٍ فلسفيَّة بعد "***سقراط***"، سوى: "**الأفلاطونيَّة**" و"**الأرسطيَّة**" وبعدَها "**المدارس الهللينستيَّة** ***Les écoles hellénistiques***"، فهل يمكن اعتماد هذه الفلسفات على أنَّها مثَّلَت حقِيقةَ القسمة، وعلى أنَّها في الوقت ذاته، أجَابت عن إشكالية مرجعيَّة *"القسمة الثلاثية للفلسفة La division tripartite de la philosophie"*؟ وأين هو حضور الفلسفة الرِّواقيَّة من القسمة؟

اعتماداً على مقالٍ كتبهُ "**بيير هادو** ***Pierre Hadot***"[*]، أحصَى فيه ثلاثة أنماط رئيسة في تاريخ الفلسفة اليونانية، كلّها تُروُم إلى تقديم تصنيفات تامة للفلسفة، لكنَّها اختلفت من حيث بنية النمط وتركيبته الدَّاخلية: فأمَّا **النَّمط التَّصنيفي الأوَّل**، يتميَّزُ بسعيه إلى معرفةِ خصوصيَّة الموضوع وكذا المناهج الخاصة بكل فرعٍ معرفيٍّ، ولأجل ذلك، فهو يستخدم منهج القسمة ***La méthode de division*** فيرتِّبُ أقسامَها وفقَ "هرمٍ مفاهيميٍّ *Une*

---

[1] ***Chenique, François***, *Elément de logique classique, L'art de penser, de juger et de raisonner, Tome 1, Dunod, Paris, France, 1975, p. 119.*

[2] ***فضل الله، مهدي***، *مدخل إلى علم المنطق* (المنطق التقليدي)، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1990، ص 84.

[*] "بيير هادو *P. Hadot* "، فيلسوف فرنسي من مواليد 21 فبراير 1922 وتوفي في 25 أبريل 2010.كان أستاذاً بـ "كوليج دوفرانس *Collège de France*". مُتخصص في الفلسفة اليونانية والرُّومانية، يدافع عن الفلسفة بوصفها فنًا في العيش ونمطًا في الحياة. اهتمَّ بالترجمة والتأليف، من بين أعماله:

- *ما هي الفلسفة القديمة؟* (*Qu'est-ce que la philosophie antique ?*)؛
- *التدريبات الرَّوحانية والفلسفة القديمة* (*Exercices spirituels et philosophie antique*).

انظر: *http://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Hadot*

pyramide conceptuelle"[1]. *وأمَّا* **النَّمط التَّصنيفي الثَّاني**، فهو أقل اهتماماً بخصوصيَّة الموضوع مقارنة بتركيزه الشَّديد لإيجاد الرَّابط المتين بين أجزاء القسمة؛ فهو يسعى إذاً، لضبطِ التَّوافقات *Saisir les correspondances* أو المسالك *Les passages* التي تُوصِلُ أجزاء الفلسفة بعضها ببعض، وهذا لغرضِ إظهارِ الوَحدَة النَّسقيَّة للفلسفة *Pour montrer l'unité systématique de la philosophie*، فالبنيَّة المفاهيميَّة الكامنة وراء هذا الوصف لا يُمثِّلها الشَّكل الهرمي، وإنَّما تُناسبها صورة: "حَلقة *Cercle*" أو كائن حي *Organisme vivant*"[2]. *وأمَّا* **النَّمط التَّصنيفي الأخير**، فهو لا يزيح التَّصنيفين السَّابقين كما يرى "**بيير هادو**" ، بل يُثبِّتهما، ويقحُم في الوقت نفسه: عامل الزَّمن، وتَّعاقب الخطوات التي يجب اتِّخاذها، والبعد البيداغوجي، فالتَّصنيف هُنا، سيتمُّ تفعيله بالموازاة مع أطوار المنظومة التَّربويَّة، ومع درجات التَّطور الرَّوحاني، فهو يهدفُ إلى إنشاء برنامج دراسي، ونظام لقراءة النصوص[3].

وللبحثِ في إشكاليَّة مرجعيَّة التَّقسيم، نعودُ إلى التَّصنيفات الثلاثة للقسمة، ونخصُّ بالدِّراسة التَّصنيف الأوَّل والثَّاني لأهميَّتهما في الإجابة عن مرجعيَّة القسمة، من جهةٍ، ولعلاقتهما الشَّديدة بالفلسفة الرِّواقيَّة، من جهةٍ أخرى:

فأمَّا الأوَّل، والموسوم: "التَّصنيف الهرمي *La classification pyramide*" يَضُمُّ "القسمة الأفلاطونيَّة *La division platonicienne*" و"القسمة الأرسطيَّة *La division aristotélicienne*" للفلسفة. فأمَّا الشَّطر الأوَّل من التَّصنيف الأوَّل، يَخصُّ القسمة الأفلاطونيَّة، حيث عزَا "**شيشرون *Cicéron***" اختراع القسمة إلى "**أفلاطون**" وسيقتفي أثره مَنْ سيأتي بعدَه ، ولكن من المُحتمل، يقول "**سكيتوس امبريقوس *Sextus Empiricus***"، أن ترتدَّ القسمة إلى "**زينوقراط *Xénocrate***"وحدَه ، حتَّى وإنَّ كان "**سكيتوس امبريقوس**"

[1] ***Hadot, Pierre***, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité, revue Museum Helveticum, Bibliothèque électronique suisse, vol 36, 1979, Fasc.4, p. 201.*
[2] ***Ibid.***, *p. 201.*
[3] ***Ibid.***, *p. 201.*

قد سلَّم بأسبقيَّة "**أفلاطون**" في التَّمهيد لهذه المسألة[1] يُفهم من النصَّين، أنَّ القسمةَ وليدة "الوسط الأفلاطوني *Le milieu platonicien*"، كما يرى "**بيير هادو**"، فقد ارتبطَ ظهورها بالتَّفكير حول المنهج العلمي وحول ضرورة إدراج تصنيفات للعلوم ولأقسامها؛ فبالرجوع إلى كتاب " الجمهورية" لـ "**أفلاطون**" نجده يُقابل منهج الرياضيات بالمنهج الجدلي، لإظهار التَّوافق بين الأنواع المُختلفة المُدرجة في الرياضيات بتلك المُدرجة بعلم الجدل أو الفلسفة[2]. فهو على لسان "**أرسطو**" يساوي بينَ حدين: "الفيلسوف" و"الرياضي"، ويوضِّح "**أرسطو**" هذه المساواة في قوله: «فهناك أجزاء متعددة من الفلسفة بتعدد أنواع الجوهر ومن ثم فلابد أن يكون بينها بالضرورة فلسفة أولى، ثم فلسفة أخرى تتبعها. ذلك لأن الوجود ينقسم في الحال إلى أجناس، يقابلها أيضاً علوم تدرس هذه الأجناس. "فالفيلسوف" يشبه عالم الرياضة من حيث أن للرياضة أيضاً أجناساً، وفيها علم أول وعلم ثان، وعلوم أخرى تتبعها تقع داخل مجال الرياضيات»[3]. أي أنَّ حدَّ "الرياضي *Mathématicien*" يُمكنُ أن يمثِّلَ شخصاً يمارسُ الحسابَ، أو الهندسة، أو علَم الفلك، وبالطريقة نفسها، نَجدُ حدَّ "الفيلسوف *Philosophe*" يمكنُ أن يكون شخصاً يشتغلُ بـ: الطبيعةِ، أو الأخلاقِ، أو الإلهيات[4].

يُفهُم من هذه المقابلة، أنَّ قسمة الفلسفة لَدى "**أفلاطون**" اقتفت أثَر قسمة الرياضيات، لِما يحملهُ علم الرياضيات من مكانٍ مُميَّزٍ في نظرية المعرفة الأفلاطونيَّة. بيدَ أنَّ –كما يرى "**وولتر ستيس**"- فِكَر "**أفلاطون**" المذهبي المُتماسك ليمُعبْر عنهُ بشكل مذهبي مُتماسك[5] فجاءت أفكارهُ متناثرةً انعدمت فيها النَّسقيَّة والعلاقات المنطقيَّة بين أجزاء القسمة، إذ يقول «وهو [=أفلاطون] نفسه لم يقدم لنا أي مبدأ واحد ومؤكد للتقسيم،

---

[1] ***Lausanne, Ada Neschke-Hentschke & Alexandre Etienne,*** *Images de Platon et lectures de ses œuvres, Les interprétations de Platon à travers les siècles, édition Peeters, Louvain-Paris, 1997, p.22.*

[2] ***Hadot, Pierre,*** *Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité, p. 202.*

[3] **أرسطو**، *نصوص من كتاب ميتافيزيقا أرسطو*، الكتاب الرابع، المقالة الرابعة، مقالة "الجما"، الفقرة الثانية، 1004 a، تر: إمام عبد الفتاح إمام، نهضة مصر، مصر، ط1، 2005، ص 316.

[4] ***Hadot, Pierre,*** *Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité, p. 202.*

[5] **ستيس، وولتر**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص 153.

بل المبدأ المعتقد عادة ما يقسم فلسفته إلى الجدل والفيزياء والأخلاق. أن الجدل أو نظرية المثل هي مذهب أفلاطون في طبيعة الحقيقة المطلقة. والفيزياء هي نظرية الوجود الظاهري في الزمان والمكان وعلى هذا تضم مذهب النفس وهجراتها حيث أن هذه الهجرات تحدث في الزمن. وتشمل الأخلاق والسياسة، أي نظرية واجب الإنسان باعتباره مواطناً وكذلك أخلاق الفرد. وهناك أقسام محددة في المذهب المتعلقة بعقيدة الحب مثلا لا تقع في أي من هذه الأقسام»[1].

إذاً، لم يرقَ تقسيم "**أفلاطون**" للفلسفة إلى حقيقة القسمة َمعنًى وَمقصداً، وما وصلنا إليه من نتيجةٍ يعزِّزه ُ تصريح "**سكيتوس امبريقوس**"الذي نقله ُ "**جون بابتيست قوغينا**"، حيث يقولُ فيه: افتراضيًّا *Virtuellement* يـُعدُّ "**أفلاطون**" ُمهداً لهذه القسمة الثلاثيَّة؛ إلى حَدّ أنَّه ناقشَ العديد من أسئلة الطبيعة والأخلاق، وعدد لا يستهان بهِ من أسئلة المنطق[2]. بيدَ أنَّ "**بابتيست قوغينا**" أردفَ ُمعقباً على نَّصريحِ "**سكيتوس**" قائـِلاً: القول بافتراضيَّة مبادرة "***أفلاطون***" في التَّقسيم الثلاثي، هو القول كأنَّه لَم يكنْ فِعلاً رائداً وُمهداً لهذا التَّقسيم، ما قدَّمه ُ "**سكيتوس امبريقوس**" –يقول "**ج. ب. قوغينا**"– ُمجرد "تأويل استذكاري *Interprétation rétrospective*"، فقد كان يعتقد أنَّ ما تحدث عنه " **أفلاطون**" يـُمكن أن يـُدرج في التَّصنيفات السَّابقة، غير أنَّ "**أفلاطون**" في حدِّ ذاتـِه لم يستعملْ تلك التَّصنيفات[3].

يـُفهُم مِن نقدِ "**وولتر ستيس**" للقسمة الأفلاطونيَّة، ومِن تصريح "**امبريقوس**" وتعقيبِ "**بابتيست قوغينا**" عليه، أنَّ "افتراضيَّة القسمة الثلاثيَّة للفلسفة *La virtualité de la division tripartite de la philosophie*" هي القول بعدم القسمة، إذ أنَّ لفظ "الافتراضيَّة" وما يَحمله ُ من دلالة َيمنحُ لـِ "**أفلاطون**" أسبقيَّة التَّقسيم في القوة لا في الفعل.

بَقِيَ لَنا أن نفحصَ الشَّطر الثاني من التَّصنيف الهرمي، فتقسيم "**أرسطو**" للفلسفة، يصفُه ُ "**بيير هادو**" بأنَّه الأنموذج الأفضل في التَّصنيف الأوَّل، لأنَّ قسمة العلوم التي

[1] **ستيس، وولتر**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص 153.
[2] ***Gourinat, Jean-Baptiste***, *La Dialectique des Stoïciens, p. 22.*
[3] ***Ibid.***, *p. 22.*

يقترحها "**أرسطو**" في كتابه "الميتافيزيقا" تَظهر على شكل هرم مفاهيمي، تتقابل فيه أقسام العلوم النظريَّة بالعلوم العمليَّة[1]، وهذا باعتبار خصوصية موضوع كلّ علمٍ وكلّ قسم من أقسام تلك العلوم.

ولتوضيح أقسام القسمة أكثر، نُورِدُ نصًا لـ "**يوسف كرم**" يُوضِّح فيه القسمة، فهو يقول: «فالعلم عنده [=أرسطو] ينقسم أولاً إلى نظري وعملي بحسب الغاية التي ينتهي إليها»[2]. وهذه الغاية التي تحدثَ عنها "**يوسف كرم**" وافق مَا وصفهُ "**بيير هادو**" بِـ. "نوعية الموضوع *La spécificité de l'objet*"[3]. بمعنى، أنَّ ترتيب العلوم في القسمة يتماشى وترتيب طبيعة الموضوع وخصوصيته في القسمة، وهذه الخصوصيَّة إمَّا أن تكون مُستقلَّة عنًّا أو لها علاقة بِنَا؛ فإن كانت الأولى، فهي تعني "العلم النَّظري *Science théorétique*"، الذي: «ينتهي إلى مجرد المعرفة ويقع على الوجود فينظر فيه من ثلاث جهات: من حيث هو متحرك ومحسوس وهذا هو العلم الطبيعي، ومن حيث مقدار وعدد وهذا هو العلم الرياضي، ومن حيث هو وجود بالإطلاق وهذا هو ما بعد الطبيعة»[4]. وإن كانت الأخرى، فهي تعنِي "العلم العملي *Science pratique*"، حيث المعرفة فِيه «ترمي إلى غاية متمايزة منها، وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الإنسانية وذلك إما في نفسها وهذا هو العلم العملي بمعناه المحدود، وإما بالنسبة إلى موضوع يؤلّف ويصنع وهذا هو الفن [ويسمى هذا القسم بـ: العلوم الشّعريَّة *Sciences poétiques* الذي هو قسمٌ من العلوم العمليَّة]. والعلم العملي يدبر أفعال الإنسان من ثلاث نواح: في شخصه وهو الأخلاق، وفي الأسرة وهو تدبير المنزل، وفي الدولة وهو السياسة. والفن يدبر أفعال المخيلة»[5].

هذا للتَّقسيم الذي أورده "**يوسف كرم**" يوضِّحهُ "**ج. ب. قوغينا**" من مُؤلف "الميتافيزيقا" لـ "**أرسطو**"، فهو يرى أنَّ "**أرسطو**" انطلاقاً من تفرقتِه بينَ العلوم النظريَّة والعمليَّة المُؤسَّسة على نشاط العقل الإنساني، فقد توصَّل إلى التَّمييز بينَ ثلاثة أنشطة،

---

[1] ***Hadot, Pierre**, Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité, p. 202.*

[2] **كرم، يوسف**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص 150.

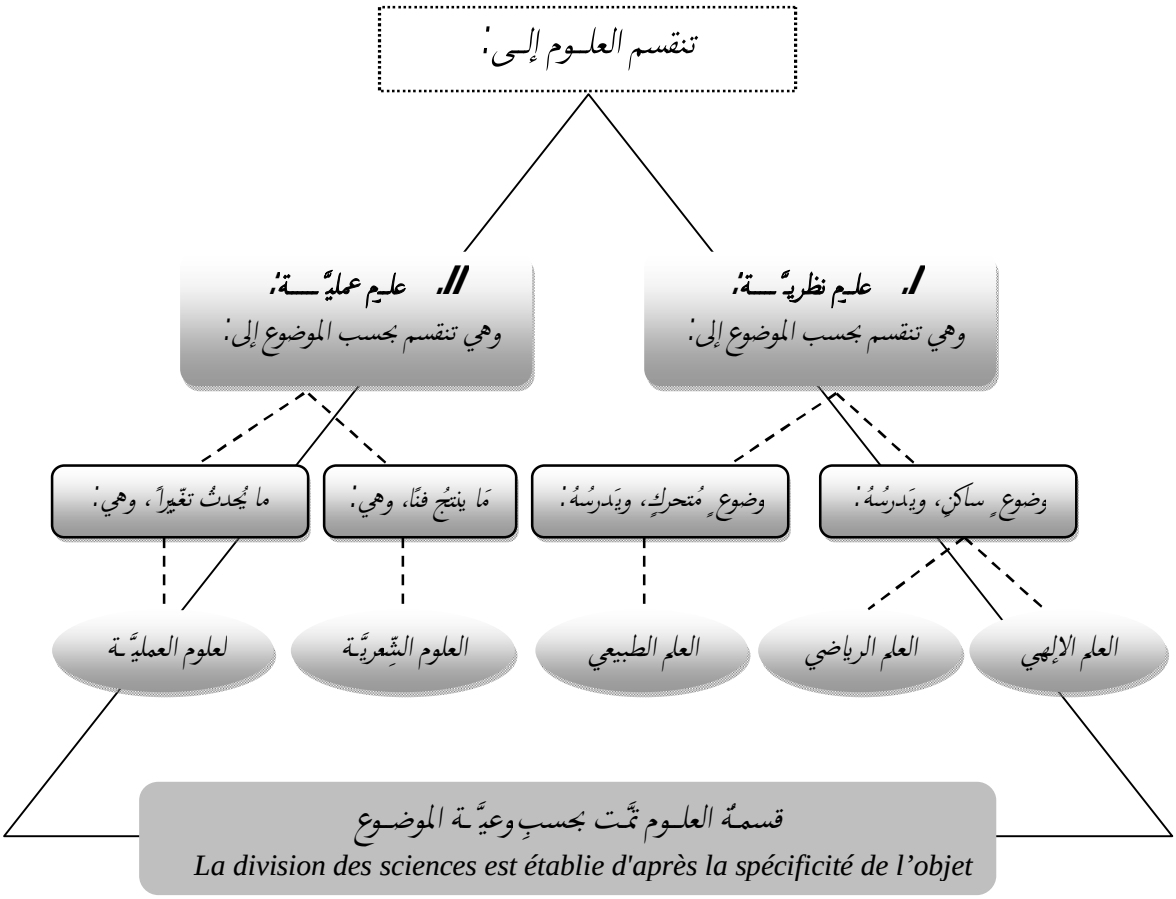
[3] ***Hadot, Pierre**, Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité, p. 201.*

[4] **كرم، يوسف، المرجع السّابق**، ص 150.

[5] **المرجع نفسه**، ص 150.

وهي: النشاط النظري (*L'activité théorique*)، النشاط العملي (*L'activité pratique*) والنشاط الإنتاجي (*L'activité productrice*)[1]، وكل نشاط من الأنشطة الفكريَّة السَّابقة يقابلُ علماً، وهي على التَّوالي: العلوم النظريَّة، والعلوم العمليَّة، والعلوم المُنتجة.

انطلاقاً مِمَّا أوردناه واعتباراً بالطابع الهرمي للقسمة لدى "**أرسطو**" نقترحُ في وضع خطاطة تتماشى والوصف الأرسطي السَّابق*:



[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 22.*

* تجدر الإشارة أنَّ بعض الدراسات تُصنف العلوم لدى "أرسطو" إلى ثلاثة علوم، وهي: العلوم النظريَّة، والعلوم العمليَّة، العلوم الفنيَّة أو الشعريَّة.

- **انظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن**، *تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستيّة*، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، 1993، ص 266.

غير أنَّ الخطاطة المقترحة تترجم مضمون النصوص المقدمةسلفاً، والتي طرحت التَّصنيف على شكل هرم ركيزتاه: العلوم النظرية والعلوم العمليَّة.

عَطفاً على التَّقسيم الوارد في كتاب "الميتافيزيقا"، فإنَّنا نعثُر على نصٍّ آخر لـِ "**أرسطو**" في كتاب " الجدل *Topique*" تحدَّثَ فيه عن القسمة في إطارِ كلامِه عن كيفية اختيار المقدّمات، فهو يقول: « وقد توجد أجناسُ المسائل والمقدّمات إذا حصّلناها على طريق الرسم ثلاثة: وذلك أن منها مقدّمات خُلُقية، ومنا مقدّمات طبيعية، ومنها مقدّمات منطقية. فالخُلُقية مثل قولنا: لِمن أولى أن نطيع: لآبائنا، أو للنواميس، متى اختلفنا؟ والمنطقية مثل قولنا: هل العلم بالمتضادّات واحدٌ بعينه، أو لا؟ والطبيعية مثل قولنا: هل العالم أزلي، أم لا؟ وكذلك يجري الأمر في المسائل»[1].

لكن، هل التَّصنيف الأرسطي للفلسفة في "الميتافيزيقا *Métaphasique*" و"الجدل *Topique*" أجَابا عن مرجعية القسمة لَدى الرِّواقيَّة؟ وهل التَّصنيف عندهُ عبَّر عن معَنى ومقصدِ القسمة؟

من جهة، "**بلوتارخوس *Plutarque***" –كما نقلَ عنهُ "**ج. ب. قوغينا**"- يرى أنَّ "**أرسطو**" و"**ثيوفراطس *Théophraste***" وغالبيَّة المشَّائِين قدَّموا قسمةً للفلسفة، ولكن يستدرك "**ج. ب. قوغينا**"، إذ يرى أنَّ مؤلفات "**أرسطو**" لم تحملْ أثراً للقسمة[2]، بدليل التَّصنيف الوارد في كتاب "الميتافيزيقا" والذي فيه قسَّم العلوم إلى: علوم نظريَّة وأخرى عمليَّة، فـ. "**أرسطو**" لم يتركْ مكاناً للمنطق إذ أخرجهُ من الفلسفة واعتبره «آلة العلم»[3]، فصَار المنطقُ عِلماً إنتاجيًّا (*Science productrice*) يتوسَّلُ بِه في سائر العلوم النظريَّة والعمليَّة لإدراكِ الحقِّ وتوقِي الزَّلل والغَلط. وكأنَّ كتابات "**أرسطو**" الفلسفيَّة تُصنَّفُ إلى ثلاثة أنواع: كتابات في الفلسفة النظريَّة *Ecrits de philosophie théorétique*؛ وكتابات في الفلسفة العمليَّة *Ecrits de philosophie pratique*؛ وكتابات في علوم الآلة *Ecrits instrumentaux*، والمعرُوفة باسم "الأورغانون *Organon*".

---

[1] **أرسطو**، *النص الكامل لمنطق أرسطو*، كتاب الجدل، مجلد 2، تحق: فريد جبر، مراجعة: جيرار جيهامي & رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت (لبنان)، ط1، 1999، ص 659.

[2] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p.22.*

[3] **تريكو، جيل**، *المنطق الصوري*، تر: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، ابن عكنون (الجزائر)، د (ط. ت)، ص 21.

أمَّا ما يخصُّ نص كتاب "الجدل"، فالظاهر من النَّص ليس قسمة الفلسفة، بل قسمة المسائل والمقدّمات وهي لا تمت بصلةٍ إلى البحثِ عن أقسام الفلسفة، وهذا ما قصده "**بيير هادو**"، حينَ قالَ: على الرغم ممَّا قد يبدُو من تقسيم المقدمات إلى ثلاثة أجزاء، إلاَّ أنَّ النصَّ لا يومئ إلى قسمةٍ حقيقيَّةٍ للفلسفة[1]، لأنَّ الكتابَ أصلاً، يبحثُ في القياس الجدلي، وهذا النوع من القياس يؤسِّس نفسه على ضوء تحديد المقدمات التي منها يحصلُ القياس الجدلي *Le syllogisme dialectique*.

انطلاقاً من هذه المُسوّغات، اعتبَر "**بابتيست قوغينا**" قسمةَ "**أرسطو**" و"**المشَّائيِّين**" للفلسفة قسمةً "رأتْ بِيَّةً *Hiérarchique*" وليست قسمةً "نسقيَّةً *Systématique*"[2]، لأنَّ الغايةَ من التَّصنيف الأرسطي للعلوم هي البحث عن تعريف للعلم الأعلى على أساس خصوصية الموضوع ونوعيته، وكانت "الفلسفة الأولى" أو "فلسفة ما بعد الطبيعة" أو ما يُعرفُ بـ "العلم الإلهي" هي مبتغاه من اتِّباعه لمنهج القسمة.

لِذَا، جاء تصنيفُه تَراتبيًّا على صيغةٍ هرميَّةٍ، وهو ما عبَّر عنه "**طاش كبرى زادة**" بعبارة بـ "علم تقاسيم العلوم"[3] إذ يحدُّه، بأنَّه: «علم باحث عن التدرج من أعم الموضوعات إلى أخصها، ليحصل بذلك موضوع العلوم المندرجة تحت ذلك الأعم. ولما كان أعم العلوم موضوعاً العلم الإلهي جعل تقسيم العلوم من فروعه»[4].

وأمَام عدم استقرار روايات "**سكيتوس امبريقوس**" و"**بلوتارخوس**" وغموض بعض نصُوصِها حول مرجعيَّة التَّقسيم، يتبيَّن لَنا: من جهةٍ، عدم صدق تلك النصوص المُتحدثة عن استنساخ التَّقسيم الأفلاطوني والأرسطي، ومن جهة أخرى، عدم أصالة التَّقسيم لَدى الرِّواقيَّة، خاصة أنَّ المدارس الهللينستيَّة شَاعَ فيها تقسيم الفلسفة ولكن بكيفيات مُختلفة وبمقاصد مُتباينة[5]. هذا مؤشِّر كافٍ –في اعتقاد "**ج.ب. قوغينا**"– لأنْ تكون الرِّواقيَّة

---

[1] ***Hadot, Pierre***, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité, p.207.*

[2] ***Gourinat, Jean-Baptiste***, *La Dialectique des Stoïciens, p.23.*

[3] **ابن مصطفى، أحمد**، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*، مج2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، ص 300.

[4] **المرجع نفسه**، ص 300.

[5] ***Muller, Robert***, *Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 53.*

المدرسة الأولى التي أعطت أهميةً بالغةً للقسمة[1] ، لا من جهة، تقسيم الفلسفة إلى أجزاءٍ فحسب -لطالما أنَّه تقسيمٌ تقليديٌّ دأبَت عليه المدارس الهللينستيَّة-، بل قدرة أصحاب الرِّواق على تَوْصيلِ أقسامها الثلاثة ببعضها البعض؛ فلا يُدْرَك الجزءُ إلاَّ بمعيَّة الجزأين المُتبقَين، ولا يكتسب معناه الخاص إلاَّ مُدمجاً في مستوى معنى الجزء المُرافق لَه. فاندماجيَّة الأجزاء الثلاثة *L'intégrative des trois parties* للفلسفة الرِّواقية فرضَت نسَقاً فلسفيًّا *Système philosophique*، هو بدورِه فرضَ "وحدة عضويَّة *Unité organique*" مُتلاحمة البِناء مُنسجمة الإنشاء، لا يستقلُّ فيها جزءٌ عمَّا سبقه ولحقه. وبهذا، صارَ انسجامُ الفلسفة الرِّواقية شَبيهاً بالكائن الحي *(L'être vivant)* الذي يستمدُّ وجُوده من التَّكامل الوظيفي لأعضائه.

وأمَّا التصنيف الآخر، والموسوم: "**التَّصنيف النَّسقي*** **La *classification systématique***"، فهو يَضمُّ القسمة الرِّواقيَّة للفلسفة، وهي قسمةٌ تختلفُ عن الأفلاطونيَّة والأرسطيَّة على حدٍّ سواء، من جهة البِنيَّة المنطقيَّة التي شكَّلت القسمة، وكذا، من جهة محتوى تلك البِنيَّة.

بَدْءاً بالمحتوى، يصرِّحُ "**بيير هادو**" أنَّه لا يوجد قبلَ الرِّواقيِّين أيّ نصٍّ أو عنوان مُؤلَّف أفلاطونيٍّ أو أرسطيٍّ يَشهدُ على استعمال لفظ "المنطق *Logique*" للدَّلالة على جزئيته في الفلسفة[2].باعتبار، أنَّ القسمة الأفلاطونيَّة وظَّفت "الجدل *Dialectique*" لفظاً ومنهجاً؛ فمن جهة اللفظ، فقد حلَّ "الجدلُ" محلَّ "المنطق"في القسمة، فصارت تُعرفُ في الأكاديميَّة الأفلاطونيَّة بثلاثيَّة، وهي: الجدل، والطبيعة، والأخلاق. أمَّا من جهة المنهج، فقد استُخْدِمَ الجدلُ أداةً لارتفاع العقل من المحسوس إلى المعقول، واجتياز جميع مراتب الوجود وصولاً إلى المعاني الكليَّة[3] والمبادئ العامة المُؤسِّسة لحقائق الأشياء الثابتة الدائمة.

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 23.*

[2] ***Hadot, Pierre**, Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité, p.207.*

[3] **كرم، يوسف**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص 84.

أمَّا عن "**أرسطو**"، فمسألة إنْ كانَ: "المنطقُ جُزءاً أو آلةً للفلسفة"لم تُطرحْ أصلاً، لأنَّه لم يُوظِّفْ على الإطلاق لفظ "المنطق"للتَّعبير عمَّا قصده شرَّاحُه من بعده، وإنَّما تحدَّثَ من جهةٍ، عن "الجدل/ الديالقطيقية *Dialectique*" في مقابل حديثه عن "الخطابة / الريطورية *Rhétorique*"، ومن جهةٍ أخرى، استعملَ لفظ "التَّحليل/ الأنالوطيقي *Analytique*"، دون أن يكون قد جمع "الجدل" و"الخطابة" في جنس "المنطق"[1]، وعدم إدراجه للفظ "المنطق"في القسمة وهو يؤسِّس لسلامة الفكر من الزيغ، يفيد أنَّه من وضع تلامذته وكان ذلك في عهد الشَّارح "**أندرنيقوس الروديسي *Andronicos de Rhodes***"[2]، حيث جُمعت مصنَّفات "**أرسطو**" المنطقيَّة تحتَ اسم "الأورغانون *Organon/ Instrument*"[3].

نخلصُ مبدئيًّا، أنَّ الرِّواقيِّين هم الأوائل الذين وظَّفوا لفظ "المنطق" للتَّعبير عن جزئيته في الفلسفة. غير أنَّ قسمة الفلسفة إلى أجزاءٍ، قد تُثير التباسات لما يلزم عن حدِّ: "جزء *Partie*" من "*تجزئة Fragmentation*"،قد تجعلُ قسمة الفلسفة الرِّواقيَّة "*لا نسقيَّة Non systématique*".

ولكن، هذه المخاوف يبدِّدها نصَّان؛ **الأوَّل** لـ "**أرسطو**" حينَ أطلقَ مصطلح الجزء «على ما يمكن أن تنقسم إليه أية كمية بأية طريقة. فما يؤخذ من الكمية، من حيث هي كمية يسمى دائماً جزءاً منها وهكذا يقال عن العدد اثنين: إنه، بمعنى جزء من العدد ثلاثة»[4]. فالجزء لا ينفصل عن الكلّ، بل الكلّ لا يستمد وجود دون الجزء، كما هو الحال بالنسبة إلى العدد "الثلاثة". أمَّا **النَّص الآخر**، يعود إلى "**ديوجين اللايرسي**"، حينَ قال:

---

[1] ***Simplicius***, *Commentaire Sur Les Catégories: Traduction Commentée Sous la direction de Ilsetraut Hadot, printed in the Netherlands, by E. J. Brill, 1989, p. 183.*

[2] **بدوي، عبد الرحمن**، *المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1981، ص 03.*

[3] ***Hottois***, ***Gilbert***, *Penser la logique : Une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle, De Boeck – Wesmael, Bruxelles, 1e édition, 1994, p. 30.*

[4] **أرسطو**، *نصوص من كتاب ميتافيزيقا أرسطو*، الكتاب الخامس، مقالة "الدال" أو "الدلتا"، الفصل الخامس والعشرون، الفقرة الأولى/15، ص 316.

«لا جزء يُفاضلُ الآخر، مثلما يُقرُّ بعضُهم، بل إنَّهم [=أصحاب الرِّواق] يَرون الأجزاء مُوحَدةً فيما بينها، فيشتركون في تعلِيمها ونقلِها للآخرين دُفعةً واحدة»[1].

إذن، تقسيم الفلسفة إلى ثلاثة أجزاء، يُعدُّتقسيماً إجرائيًّا فحسب يُوضِّح موضوع البحث في كلّ قسم، أمَّا على الصَّعيد العملي، فَ. «منزلة المنطق في الفلسفة الرواقية، تعد أساسية، فهو بمثابة الأداة التي تساعد الحكيم الرّواقي عبى فهم القوانين الطبيعية وعلى تحديد السلوك سواء أكان خيرا أو شرا. وإذا كان المنطق لا يسمح للإنسان أن يصبح فاضلا إذا لم يرتبط بالجزأين (الطبيعة والأخلاق) بغية التوافق مع العقل ومع العالم»[2]. فالتَّلاحم والانسجام بينَ أجزاء القول الفلسفي الرِّواقي، يجعلنا نتحدث عن "نظام *Système*" يربطُ أواصر الفلسفة لدى الرِّواقيِّين.

وهذا ما يقودنا إلى تبني مصطلح "القول الفلسفي الرِّواقي" وليس "الفلسفة الرِّواقيَّة" في سياق حديثنا عن القسمة ويُعدُّ هذا التَّمييز بين العبارتين إجابةً عن إشكالية "**زينون الطرسوسي *Zénon de Tarse***" لمَّا اعترضَ على الوظيفة التَّسقيَّة للتَّقسيم في القول الفلسفي، فحسبَ نظره، لا يغدُو التَّقسيم نسقاً، بل مجرد تجزئة لا غير.

لذا، لَنا أن نتساءل عن مكانة ومنزلة المنطق في النظام الفلسفي الرِّواقي، وما طبيعة العلاقة الموجودة بين: المنطق والأخلاق؛ المنطق والطبيعة؟

تُحيلنا نصوص لـ "**ديوجين اللايرسي**" إلى المقارنة التي ضربها الرِّواقيون للفلسفة ولأجزائها، إذ يقول: يقارن الرِّواقيُون الفلسفةَ تارةً، بأنَّها حيوانٌ: المنطق عظامه وأعصابُه، والأخلاق لحمهُ والفيزياء رُوحهُ؛ وتارةً، بأنَّها بيضةٌ: قشرتُها المنطق، وبياضها يمثّلُ الأخلاق، وصفارها الذي هو المركز يمثّلُ الفيزياء؛ وتارةً أخرى، بأنَّها حقلٌ خَصبٌ: المنطق سُورهُ، والأخلاق ثمارهُ، والفيزياء أرضهُ أو أشجارهُ؛ كَما شبَّهوها أيضاً، بمدينةٍ شديدة التَّحصين يحكمها العقل[3].

---

[1] ***D, L, 40.***

[2] **محمد وادفل** (*تأثير المنطق الرِّواقي في علم الكلام*)، رسالة دكتوراه العلوم، تحت إشراف: أد. جمال مفرج، قسم الفلسفة، كليَّة العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، جامعة الجزائر -2-، بوزريعة، سنة 2012، ص 23.

[3] ***D, L, 40.***

ماذا يمكن أن نستنتج من القول؟

بدايةً، نُلخص مضمونَ نص "**ديوجين اللايرسي**" في جدولٍ، ثمَّ ندرس وضعية المنطق على ضوء التَّشبيهات التي حملها المتن، من جهة: التَّرتيب *L'ordre*، والدور *Le rôle*، والأهميَّة *L'importance*.

الفلسفة	*المنطق*	*الفيزياء*	*الأخلاق*
حيوان (*animal*)	عظام وأعصاب *os+tendons*	رُوح *âme*	لَحم *chair*
بيضة (*œuf*)	قشرة *coquille*	صفار *jaune*	بياض *blanc*
حَقل (*champ*)	سور / سياج *clôture*	أرض أو أشجار *terre ou arbres*	ثمار *fruits*
مدينة (*ville*)[1]	جدار *murs*	مواطنون *citoyens*	القوانين والآداب العامة *lois et mœurs*

إذا أخذنا بعين الاعتبار قيمة المباحث الأخلاقيَّة التي خصَّ الرِّواقيون فلسفتهم، وأمعنَّا في الوقت ذاته ما حمله نصّ "**ديوجين اللايرسي**" من معانٍ، فإنَّنا نرى حظَّ الأخلاق من التَّشبيه جاء ضئيلاً؛ فقد جاءَ المُشبَّهُ به تارةً "لحماً" إذا اعتبرنا الفلسفة حيواناً، وبياضاً "إذا اعتبرنا الفلسفة بيضةً، وتارةً "ثماراً" إذا اعتبرنا الفلسفة حقلاً، لكن ما نالته الأخلاق من التَّشبيهات لا يُمثِّلُ حقيقة الفلسفة الرِّواقيَّة، إذ أنَّها فلسفة انصرفت نحو الأخلاق في عموم مصنَّفات أصحابها، فكانت أكثر نصيباً من التَّدوين والإشادة بتعاليم الحكيم، وأكثر من ذلك، عندما اختزلت معاني الفلسفة عندهم في ممارسة الفضيلة. فلا ضير إذاً، أن نشبِّهَ الأخلاق بـ "الرُّوح" إذا اعتبرنا الفلسفة حيواناً، وبـ "الصَّفار" إذا اعتبرنا الفلسفة بيضةً.

أمَّا مسألة التَّرتيب، لم يمنعْ بعضهم من تصدير المنطق على الفيزياء لتليه الأخلاق في المرتبة الثالثة، مثلما فعلَ "**زينون**" في كتابه "*عن العقل*" وحذا حذوه "**كريسيب**

[1] ***Voir : Christian, Godin***, *La Totalité, tome 3 La philosophie, édition Champ Vallon, 2000, p. 31.*

الصُولي"، وكذا "**أرخيدام** ***Archédème*** " و"**أودروموس** ***Eudrome***"، في حِين يبدأ "**ديوجين البطليموسي** ***Diogène de Ptolémaïs***" بالأخلاق، بينَما يضعُها "**أبولودور** ***Apollodore***" في المرتبة الثانية، على حِين، يبدأُ كلٌّ من "**بانيسيوس**" و"**بوزيدونيوس**" بالفيزياء، حسَبما صرَّح به "**فانياس** ***Phainias***" –تلميذ "**بوزيدونيوس**"– في كتابه الأوَّل لُمؤلَّفه "*دروس بوزيدونيوس Cours de Posidonios*"[1].

وأمام هذا التَّباين في تَرتيب أجزاء الفلسفة، إلاَّ أنَّ الرِّواقيِّين يُؤكِّدون على تماسك الأجزاء ووحدَتِها، فلا معنى لجزءٍ إلاَّ بقدر تآلفه مع غيره. غيرَ أنَّه شذَّ عن هذا القول، "**أرسون الخيوني** ***Ariston de Chio***"* الذي رفضَ –كما يروي لَنا "**ديوجين اللايرسي**"– الفيزياء والمنطق وجَهرَ بازدرائِهما بحجة أنَّه يتعذَّر على العقل تصوُّرهما على الوجه السَّليم، فضلاً عن عدم نفعيتِهما، أمَّا الجزء المُتبقى، وهو الأخلاق، فهو الوحيد الذي يحتفظ به لأهميَّتِه[2]، وليس كلُّ الأخلاقِ –يقول "**ج.ب. قوغينا**"-، فهناك "الموعظة *Exhortation*" والتَّوبيخ *Admonestation*" تمَّ إقصاؤهما[3] من المسائل الأخلاقيَّة. وللتَّفصيل أكثر؛ جاء تفنيدُ "**أرستون**" للطبيعيات مُثلَّث العلَل: فهي غير يقينيَّة لنسبيَّة نتائج النقاشات الدَّائرة بين الطبيعيِّين حولَ حجم الكونِ، كما أنَّها غير نفعيَّة لأنَّنا حتَّى ولْو عرفَناها، فهي لا تفضي إلى أيَّة فضيلة، وعلاوة على ذلك، فالبحث فيها ينفي وجُود الآلهة أو يتّم تعويضها بتجريدات مِثل، اللامتناهي أو الواحد[4]. أمَّا عن نقضِه للمنطق، فهو يشبِّهُ التَّدليل الجدلي بنسيج العنكبوت الذي لا طائلَ منهُ، على الرَّغم مِمَّا تُظهرهُ العنكبوت من تمكينٍ تقنيٍّ كبيرٍ[5]. وحسْبهُ يُقولُ، إنَّ الجدلَ فَنٌّ، لكنَّهُ يُعوقُ قدراتنا الذهنيَّة، والطبيعة تُثقِلُ على الفقهاء لعسرِ مواضيعها، فهُما غير مُؤهلَيْن لتحقيقِ الفضيلة.

---

[1] ***D, L****, 41.*

* فيلسوف يوناني من "خيوس"؛ أسَّسَ فرعاً مستقلاً عن المدرسة الرِّواقيّة، توفي سنة 250 ق م. الموسوعة العربيّة المُيسرة، المجلد الأوّل، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2010، ص 246.

[2] ***D, L****, 160.*

[3] ***Gourinat, Jean-Baptiste****, La Dialectique des Stoïciens, p.24.*

[4] ***Bréhier, Emile****, Histoire de la philosophie, Tome 2, pp. 133.*

[5] ***D, L****, 161.*

لكن، لماذا الاحتفاظ بالأخلاق فقط؟ الظّاهر أنَّ "**أرستون**" يُولِي اهتماماً بالشُّؤون البشريَّة لإصلاح ما فسد في أنفسهم، فالخير الأعظم عنده يكمنُ في الفضيلة كحدٍّ كُلِّيٍّ، بمعنى، «لا وجود إلا لفضيلة واحدة، هي العلم (*Epistème*) بالأشياء الصالحة والطالحة. وعندما نسمي كثرة من الفضائل، مثل العفة والحصافة والشجاعة والعدالة، لا نتكلم في الواقع إلا عن فضيلة واحدة»[1] ، فهو لا يريدُ من الأخلاقِ أن تهتمَّ بالمسائل الجزئيَّة، لأنَّ تجزِئة الفضيلة إلى فضائل تكادُ لا تنتهي، فضلاً على أنَّها تُخرِجُ الأخلاقَ عن مَقصدها الحقيقي والمُتمثِّلُ في تحديدِ ماهية الخير والشرِّ تحديداً صُوريًّا. وكأنَّ "**أرستون**" يُنكِرُ على "**سِينكا**" قيامه بتوجِيهِ مجموعة نصائح عمليَّة ضمنتها "*رسائل أخلاقيَّة Lettres à Lucilius*" مُفصَّلة إلى صديقه الشَّاعر "***لوكيليوس Lucilius***" - الذي في ما يبدُو أنَّه لم يحسن التعامل الصحيح مع عبيده-. ما جعل "**أرستون**" في النهاية لا يعتقدُ إلاَّ بـ "*وحدة الفضيلة L'unité de la vertu*" ، أمَّا ما تعلَّقَ بها من تفصيلات جُزئيَّة فلا يُلقِي لها اهتماماً أو بالأحرى، لا يُبالي بها، ومن هنا ظهرت عند "**أرستون**" فكرة "اللامبالاة *L'Indifférence*"[2].

فالفضيلةُ عنده لا تكون إلاَّ واحدة، وما نشاهده من تعدُّد في الفضائل، هو أشبهُ بالإبصار المُتعدِّد الذي يكون بحسب الظروف، مع بقائه إبصاراً واحداً مُطابقاً لذاته[3]، والمغزى –على ما يبدُو– من اشتغالِ الأخلاق بالمبادئ الكليَّة وانصرافها عن تحديد الصِّفات الخاصة لكلِّ فضيلة، هو سَعْي "**أرستون**" لدحضِ "نظريَّة المفضُولات *La Théorie de préférables*"[4]، فلا وسيط بين فضيلة وأخرى أو رذيلة وما جاورها، فليس للفضيلةِ والرذيلةِ سُلَّم تصنفان عليه.

بالنظر إلى الأجزاء الثلاثة وما أخذته من تمثيلات، نَرى المنطقَ هو الجزء الذي تعلقَ أكثر بالخارج (*Extérieur*) مُقارنة بجزئي: الطبيعة والأخلاق؛ فلمَّا شُبِّهت الفلسفة

[1] **إميل، برهييه**، *تاريخ الفلسفة*، الجزء الثاني (*الفلسفة الهلنستية والرومانية*)، ص 144.
[2] **المرجع نفسه**، ص 145.
[3] **المرجع نفسه**، ص144.
[4] **المرجع نفسه**، ص144.

بالبيضة، أخذَ المنطقُ مكانةَ القشرةِ باعتبارها صلبة تَقي مكونات البيضة، ولمَّا مُثِّلَت الفلسفةُ بالحَقلِ تارةً والمدينة تارةً أخرى، كان المنطقُ بمثابة الحزام الأمني يُطوِّق ما بداخله لحمايتِه، في حين، لمَّوَّى الرِّواقيُون الفلسفةَ بالحيوان، استَوْثَقَت الطبيعةُ والأخلاقُ بالمنطق، فجعلاهُ وِثَاقاً يُوصِلُ ويَشدُّ إحداهما بالآخر كالبُنيانِ، فظهرت الفلسفةُ مُتآلفةً مُوحَدةً ، كما تُحكِم العظامُ والأعصابُ ما بينَ الجسدِ والرُّوحِ حفاظاً على وحدةِ الكائن الحي.

المبحث الثالث

نظريَّـة المعرفـة لدى الرِّواقيَّة

1. نظريَّة المعرفة قبل الرِّواقيِّيـن
2. مراتب المعرفة لدى الرِّواقيِّيــن
3. تمثُّلات العلامـة في القضيـة الشرطيـة

حسبَ رواية "**ديوجين اللايرسي**": يذهبُ بعضُ الرِّواقيِّين إلى تقسيم جزء المنطق إلى عِلمينِ مُتمايِّزينِ، هُما: "الريطوريقا *La rhétorique*"، و"الديالكتيك *La dialectique*"، وآخرون يضِيفُون إليهما: نوعٌ يبحثُ في "التَّعريفات *La définition*"؛ ونوعٌ آخر يبحثُ في "قواعد ومعايِّير الحقيقة"، غير أنَّ البعض منهم تراءَ لهُ الاستغناء عن الجزء المُتعلق بالتَّعريفات بحجةِ أنَّه يقودنا إلى اكتشاف الحقيقة مثلَما يُوصلنا الجزء المُتعلق بالقواعد والمعايِّير إلى اكتشافها[1].

ومجموع القول من تقسيم المنطق لدى الرِّواقيِّين يظهر أنَّه على صلة، بـ:

1. معايِّير الحقيقة وكيفيَّة الوصول إليها؛
2. الجدل؛
3. الخطابة.

ولمَّا كان "الجدل" و"الخطابة" يبحثان في القول الفلسفي، كان لازماً التَّعرف على "نظريَّة المعرفة" التي تبحث في طبيعة المعرفة البشريَّة وأدواتها والمعايِّير الموصلة إلى الحقيقة.

1. نظرية المعرفة قبل الرِّواقيِّين:

ورثَ أصحاب الرِّواق مبحثَ المعرفةِ عن أسلافهم السوفسطائيِّين والأفلاطونيِّين والأرسطيِّين وحتَّى الأبيقوريِّين، فعلى غرار هؤلاء تساءل الرِّواقيون عن: "إمكانية تحصيل المعرفة"، و"مدى اتِّصالها أو انفصالها عن الإنسان"، و"طبيعتها"، و"معايِّيرها ومستوياتها". وللإجابة عن مثلِ هذه الانشغالات المعرفيَّة، يتوجَّب علينا أوَّلاً –ولو كان بصورة مقتضبة- معرفة طبيعة البناء المعرفي وغاياته لدى الحركة السوفسطائيَّة، ثمَّ انعكاس الطرح المثالي على المعرفة لدى "**أفلاطون**"، وبَعدَها واقعيَّة "**أرسطو**" وتأثيرها على المعرفة.

[1] ***D, De. L**, Livre VII, pp. 74, 75.*

أ. بالنسبة للسوفسطائيِّين، رَدَّ "**غورجياس** ***Gorgias***" في كتابِه "اللاوجود" على الفلسفة الإيليَّة باستعماله طريقة رُوادها في الاحتجاج، قائلاً[1]:

- لا يوجد موجود؛
- إذا وُجِدَ فلا يمكن معرفته؛
- وإذا عُرِفَ فلا يُمكن إيصال هذه المعرفة إلى الغير.

يبدُو، من القضايا الثلاث المعروضة أنَّ السوفسطائيِّين رفضوا أن تكون ثمَّة معرفة يمكن للإنسان تحصيلها. بحيث، أثبتَ "**غورجياس**" في القضيَّة الأولى استحالة وجود شيء، لأنَّ الإقرار بوجوده يقودنا إلى أحدِ القولين: **إمَّا** أن يكون للشيء الموجود بداية، **أو** يكون وجوده من عدم؛ **فإن** كان للوجود بدايةٌ، فبداية وجود الموجود تحتاج هي الأخرى إلى بداية، وهكذا دواليك، إذن، ليس للوجودِ بدايةٌ. **وإن** كان وجود الشيء من عدم، فلأمر مستحيل، لأنَّ الشيء لا يخرج من العدم. أمَّا القضيَّة الثانية، فهي نتيجة لازمة لعقيدة السوفسطائيِّين في عجزِ الحواس عن إدراك الحقائق، فضلاً عن اختلاف تحصِيلاتها من شخصٍ لآخر، بل وفي الشخص الواحد[2]. في حِين القضيَّة الثالثة، ترجع إلى اللغة، باعتبارها وسيلة للتَّفاهم بين النَّاس، غيرَ أنَّ عدم تناسب الشيء المراد تعبير عنه باللفظ المُعبِّر عنه يجعل اللغة عاجزة عن نقلِ الموجودات الخارجيَّة[3].

وهذه الدلائل الثلاثة التي ساقها إلينا "**غورجياس**" تُؤكد ما صرَّح بِه "**بروتاغوراس** ***Protagoras***"، في أنَّ «الحواس أمينة صادقة تتلقى الانطباع الحسي ثم تحيله عليك كما ورد إليها بلا تغيير ولا تبديل»[4]. فالموجود موجود على نحوِ ما تتأثر به الحواس وما تتركه هذه الآلات من آثارٍ وانطباعات لدى الشخص، فلا علاقة للحواس إذاً بتَّصويبِ أو تخطِيءِ المعرفة، بل الأمر يتوقف على الإنسان العارف فهو معيار ما يوجد وما لا يوجد مثلَما قال "**بروتاغوراس**": «الإنسان هو مقياس كل شيء»[5].

---

[1] **مرحبا، محمد عبد الرحمن**، *تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستيّة*، ص 167.
[2] **أمين، أحمد ونجيب محمود، زكي**، *قصة الفلسفة اليونانية*، ص ص 98، 99.
[3] **كرم، يوسف**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص 62.
[4] **مرحبا، محمد عبد الرحمن**، *تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستيّة*، ص 163.
[5] **المرجع نفسه**، ص 167.

ب-بالنسبة لـ "**أفلاطون**"، فالأمر يختلف تماماً، إذ المعرفةُ في نظرِه أُقيمت على أنقاض المعرفة الحسِّيَّة، لأنَّ منطلق المعرفة عندهكان منطلقاً سقراطيًّا، فقد اقتفَى أثر أستاذه "**سقراط**" في تأسيس مفهوم "الكلِّي *Universel*". لذا يقول "**إميل برهييه**": جاء تصنيفُ درجات المعرفة لدى "**أفلاطون**" على شكل هرمي[1]، بأن جعلَ فوق الموجودات الحسِّيَّة موجودات كليَّة هي "المُثُل"متَّخذاً موضوع العلم عنده. وهو بذلك، رفضَ أن يكون "الإحساس *La sensation*"موضوعاً للعلم لِما يحملهُ من تناقضات لا تُتيحُ لنا إمكانية إدراك المفهوم إدراكًا ماهويًّا ثابتاً لا يتبدَّل ولا يتغيَّر حتَّى بزوال المحسوسات المقابلة له.

ج-أمَّا بالنسبة لـ "**أرسطو**" فنجدُ رأيهُ يُحاكي رأيَ "**أفلاطون**" في ضرورة اعتبار الكلِّي موضوعاً للعلم في قوله:لا علم إلاَّ بالكلِّيات"[2] وفي الوجه المقابل للرأي، نراهُ يؤكد على الطابع الحسِّي للمعرفة، فيفتتحُ كتاب "الميتافيزيقا"بعبارات تُعلِي من قيمة المعرفة الحسيَّة، فهو يقول: الإنسانُ مشدودٌ بطبعِه إلى المعرفة؛ والدليل على وجود هذا الميل إلى المعرفة لدى جميع النَّاس، هو ما نشعر به من متعة أثناء إدراكاتنا الحسيَّة بغض النظر عمَّا تسديهِ من نفعٍ خاصٍ، والسببُ في ذلك، ما تقدمهُ من معلومات وما تكشفهُ لَنا من اختلافات بين الأشياء[3]. فعمليَّة الإدراك العقلي عند "**أرسطو**" مشروطة بالإدراك الحسيِّ الذي يجعلنا نتَّصل بالموضوع المراد معرفته اتِّصالاً حسِّيًّا مباشراً، لأنَّنا من خلال الاتِّصال بالمعطى الحسِّي نستقرِئ الجزئيات لبناء الكلِّي، إذ الكلِّي لم يبقَ متعالياً على الحسِّي كما كان عند "**أفلاطون**" ، بل صَارَ مُحايثاً له عند "**أرسطو**".

- أمام تعدُّد نظريات المعرفة، ما موقف الرِّواقيَّة إزاءها؟
- وما هو التَّوجُّه المعرفّي التي ترتضيه؟

---

[1] **إميل، برهييه**، *تاريخ الفلسفة*، الجزء الأول (*الفلسفة اليونانية*)، ص ص 173، 174.

[2] **نقلاً : المرجع نفسه**، ص ص 173، 174.

[3] ***Aristote***, *La Métaphysique, Traduction : Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Revue et annotée par : Jean-Louis Poirier, Livre A : Chapitre premier, 980a, édition Pocket, 1991, p. 39.*

2. مراتبالمعرفة لدى الرواقيِين:

للإجابة عن هذا الانشغال الإبستيمولوجي، يُورِدُ "**زينون**" بقلم "**شيشرون**" تصويراً شَارحاً، يقول فيه[1]:

كان ["زينون"] يبسط أ صابع إحدى يديه حق يظهر كفه قائلا: "الانطباع يشبه هذا"، ثم يقبض أصابع يده قليلا قائلا: " التصديق يشبه هذا"، **وبعدها** يقبض يده قبضا كليا، ويقول عندها: "هذه هي المعرفة"، **وأخيرا**، يقرِب يده اليسرى إلى قبضته اليمنى ممسكا إياها بصرامةٍ وقوةٍ، قائلا: "هذا هو العلم الذي لا يكون إلا للحكيم"

*Il [Zénon] étendait les doigts de l'une de ses mains et montrait sa paume ouverte, en dissant "Une impression ressemble à cela". **Puis** il fermait un peu ses doigts et disait :"L'assentiment ressemble à cela". **Ensuite**, resserrant complètement ses doigts et fermant le poing, il disait que c'était là la cognition. **Enfin**, il rapprochait sa main gauche de son poing droit et l'agrippait étroitement et fortement, en disant que le savoir scientifique ressemblait à cela, et n'appartenait à personnes sinon au sage.*

انطلاقاً من النص، يُمكن تمثِيل مراحل المعرفة بالصُّور، حسب الخطاطة التالية:

سيرورة المعرفة لدى "زينون"

Le processus de la connaissance chez Zénon

وأمام هذه "الاستعارة الشَّهيرة" التي عُرِفَ بها "**زينون**"، نراها تعكس الطابع الحسِّي-المادي للرِّواقيِّين في نظرتهم للفلسفة بأجزائها الثلاثة. وفي ذات الوقت، يجعلنا مضمونُ "الاستعارة المعرفيَّة *La métaphore cognitive*" نستقصي مَسار المراحل الأربعة لنظرية المعرفة لدى الرواقيِّين.

[1] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Cicéron** : Académiques II, pp. 210, 211.*

فلنبدأ، بعرض مراحل المعرفة لدى الرِّواقيِّين والُمتمثِّلة حسب النص في:

1.2 الانطبـاع:

إنَّ حركةَ بسط كف اليد ومدِّه إلى العالم الخارجي لهاَ دلالة حسيَّة، إذ أنَّها تشيُر إلى رغبةِ الرِّواقيِّين في الاتِّصال بالعالم الحسِّي، فمنه ُ ننشِئ تصوُّراتنا ونبنِ ي أحكامنا. ولمَّا كانت معارفنا مستمدَّة من الإحساسات عن طريق الفعلِ الرمزي الذي عبَّرت عنه ُ أصابع اليد المبسوطة[1]، ومن خلال الآثار التي يـُ تركها نقشُ الخَاتمِ على الشَّمع[2]، فهذا يـُ فيد **أوَّلاً** : أنَّ الجزَء الرئيس من النفس مثلَما قال "**أيتيوس** ***Aétius***" (حوالي: 395-454م) كصفحةٍ بيضاء نَخُطُّ عليها إدراكاتنا الواردة إلينا عن طريق قنوات الحسِّ[3].ويستتبعه ُ **ثانيا** أنَّ ما خلَّفه ُ الإحساس على النفس من أثرٍ ماديٍّ هو الذي نسمِّيه بـِ "الانطباع *L'impression*" وقد عبَّر الرِّواقيون عنه ُ بقولهم: التَّمثُّل عبارة عن بصمةٍ تـَرسَّمت في النفس، فأحدَثت تـَحوُّلاً *Une altération* كما قال "**كريسيب**" في الجزء الثاني من كتاب "النفس"، فهو يرى أ نَّه لا ينبغي فهَم الانطباع بذلك الأثر الذي يتركه الخَتُم *Le sceau*، لأنَّه من غير المقبول وجود كثير من الانطباعات المتراكمة في وقت واحد وفي مكان ذاته، يـُ فهم من القول، بأنَّ التَّمثُّلَ هو ما يكون قد طُبِع َ أو رُسِم انطلاقاً من موضوعٍ واقعيٍّ ُ متماثل معه[4]. فالإحساسات حسب "**كريسيب**"ما هي إلاَّ مادة منفعلة تتناولها النفس فتـُحدث عليها تغيُّرات لتـُستخرَج منها الأحكام والمبادئ[5].

إذن، المعرفة لدى الرِّواقيِّين صادرة مباشرةً من فعْل اللَّمس أو التَّحسُّس *Acte de palper*" ، وأوَّل ما تبدأ، مِنَ التَّمثُّل *La représentation*" أو "الصورة *Image*"و تـُسمَّى أيضاً بـِ "الفنطازيا *Phantasia*"[6] وهو يختلف عن "الُمتخيَّل *Phantasme /Imaginaire*"؛

---

[1] ***Gilbert Romeyer Dherbey*** *&* ***Jean Baptiste Gourinat****, Les Stoïciens, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005, p. 535.*

[2] ***D, L****, 45.*

[3] ***Long*** *&* ***Sedley****, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens,* ***Aétius****, p. 179.*

[4] ***D, L****, 50.*

[5] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرّواقية*، ص ص 95، 96.

[6] ***Bréhier***, ***Emile***, *Histoire de la philosophie, Tome 2, p. 49.*

فأمَّا الُمتخيَّل فهو َما يحدثُ للذهن أثناء النوم، وأمَّا التَّمثل فهو الذي ينتجه ُ فعل الانطباع على النفس[1]. وبتعبيرٍ أكثر دقَّة، يتُج التَّمثُّلُ من موضوعٍ واقعيٍّ يـُحدثُ انطباعاً على النفس، إذ يجب، يقول "**أجرُو *Ogereau***" أن تنطبقَ الصورة المطبوعة مع الموضوع، بالكيفية نفسها التي تنطبق فيها البصمة مع سائر نتوءات وتجاويف الختم[2]، والذي أحدثَ ذلك الانطباع هو "الُمتمثّل *Le représenté*"وإذ ُمنه ُ موضوع التَّمثُّل الذي يـُحدِثُ هزةً في النفس[3]، بينما "الُمتخيَّلبقّعفخارج الواقع الحسِّي وما يـُحدِثه ُ يـُدعى بـِ "الخيال *L'imagination*". فالفاصل بينَ العمليتين إذاً، هو "الواقع *Le réel*"، إذْأنَّ للتَّمثُّل ُمرتكزاً هو "الموضوع الواقعي *L'objet réel*"، بينَما "الخيال" هو مجرد "استيهامَ" لا واعٍ ولا أساس له.

2.2 التصديق:

لمَّا كانت جميع معارفنا مستوحاة من العالم الخارجي عن طريق الحواس، فإنَّ الحقيقة هي انطباق ما انطَبع َ على لوحة الذهن من آثارٍ ارتسمت عليها وبينَ تلك الأشياء الخارجيَّة ذاتها، وهذا "المطابقة أو الموافقة *La conformité*" بينَ صورة الشَّيء والشَّيء نفسه، عبَّر عنه ُ "**إميل برهييه**" بلفظ "انطباع تماثلي *Impression analogue*"[4].

هُنَا، يكمن أوَّل ظهور للنفس أو العقل، فبعد أن تلقتِ النفسُ الإحساسات نراها الآن تـُطْبِقُ يدَها عليها قليلاً لتكوِّرتصوُّراً يـُكونُ ُمتبوعاً بتصديقٍ غايته افتكاك "فهم الموضوع *La compréhension de l'objet*"[5]. إذِ النفسُ حرَّة في أن تمنحَ قبولها أو رفضها للتَّصوُّر تصديقها؛ **فإن**أعطته ُ تصديقها عن خطأ، وقعت في الغلط وشكَّلت رأيًا كاذباً[6]. يـُفهُم من هذا، أنَّ الرِّواقيِّين يختلفون مع السوفسطائيِّين في اعتقادِ هؤلاء بأنَّ كل ما يظهر لنا فهو

---

[1] ***D, L**, 50.*
[2] ***F**, **Ogereau**, **op. cit.**, pp. 161, 162.*
[3] ***Goldschmidt**, **Victor**, Le système stoïcien et l'idée de temps, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006, p. 113.*
[4] ***Bréhier**, **Emile**, Histoire de la philosophie, Tome 2, p. 49.*
[5] ***Goldschmidt**, **Victor**, Le système stoïcien et l'idée de temps, p. 114.*
[6] ***Bréhier**, **Emile**, Histoire de la philosophie, Tome 2, p. 49.*

صادق بالضرورة[1]، فالانطباعات الحسيَّة حسبَ الرِّواقيِّين قد تفضي إلى أخطاء. **ولن** أعطتِ النفسُ تصديقه عن صوابٍ بلغت مرحلة الفهم أو الإدراك *Katalepsis*[2]، وهذه المرحلة المتطورة من المعرفة هي أولى مراحل اليقين متَّلت لدى الرِّواقيِّين المرحلة الثالثة.

3.2 الفهم / الإدراك:

عندما يتحقَّق التَّصديق الصَّحيح، تكون النفسُ قد حقَّقت فَهماً أو إدراكاً من خلال فعل "القبض *Saisir*"، وهي تلك الحركة الرمزيَّة لليد المقبوضة بقوةٍ، والتي بِها عبَّر "**زينون**" عن امتلاك الفهم. وللتَّوضيح أكثر، يرى "**ميشال قوغينا** ***Michel Gourinat***" في مقالٍ لهُ حول: "هيجل والرِّواقيَّة *Hegel et le stoïcisme*" أنَّ "**هيجل**" ترجَم لفظ "*κατάληψις*" إلى اللفظ الألماني *Begreifen* ويفيدُ فعلَ *Saisir* ، مِثلَما نقول عادة: *Begreifen évoque begriff*[3]، أي أنَّ "الفهَم يستحضر المفهوم"، لأنَّ فعل القبض في حدِّ ذاته يعكس مدى قدرة النفس على امتلاك فهم الشيء الواقعي لإنتاج مفهومٍ ما.

وفي هذه المرحلة بالذات، تكون النفس قد ارتقت إلى عتبة "التَّمثُّل الُمدرك *Représentation compréhensive*"*، وهذا النوع من المعرفة -كما يروي "**ديوجين**

---

[1] **أحمد فؤاد، عبد الفتاح**، *الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية*، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2003، ص 115.

[2] ***Bréhier, Emile***, *Histoire de la philosophie, Tome 2, p. 49.*

[3] ***Gilbert Romeyer Dherbey & Jean Baptiste Gourinat***, *Les Stoïciens,* ***Michel Gourinat*** *: Hegel et le Stoïcisme, p. 535.*

* حسب النصوص المترجمة من الإغريقيَّة إلى الفرنسيَّة وكذا إلى الإنجليزيَّة، وجدنا اللفظ κατάληψις φαντασία يُقابله في الفرنسيَّة لفظ *Représentation compréhensive*، أمَّا في الإنجليزيَّة فيقابله لفظ *Comprehensive representation*. في حين إذا عدنا إلى اللغة العربيَّة، وجدنا:

- "*عثمان أمين*" في كتابه "الفلسفة الرّواقية" يستعمل كلمة "**التصور المحيط**".
  - **انظر: أمين، عثمان**، الفلسفة الرّواقية، ص 100.
- ترجمة "*جورج طرابيشي*" لكتاب "تاريخ الفلسفة" لِـ "إميل برهييه" يقترح لفظ "**التمثل المحيط**".
  - **انظر: *إميل، برهييه***، تاريخ الفلسفة، الجزء الثاني، ص 55.
- تبنِي "*عبد الفتاح أحمد فؤاد*" في كتابه "الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية" لفظ "**التصور المحيط**".
  - **انظر: *أحمد فؤاد، عبد الفتاح***، الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص 115.

لكن، لمَّا عدنا إلى اللفظ الأصلي وجدناه مركباً من حدين، هما: *κατάληψις* الذي يعني *Katalèpsis* ، وحسب التَّرجمات الفرنسية اللفظ يفيد فعل "*Saisir*"، أي "القبض أو الإمساك"، وفي السياق المبحوث فيه يفيد اللفظ *Katalèpsis* معنى *Compréhension* أي القبض على المعنى، وأمّا φαντασία الذي يُفيد *phantasia* والمرادُ منه "التمثُّل". وعند التَّأليف بين الحدين، نحصل على: *Phantasia katalèptikè /φαντασία χατάληπτιχή* أي: *La représentation compréhensive* أو *La représentation cataleptique*، أمَّا باللغة العربية فنقترح لفظ: "**التَّمثل المُدرك**" أو "**التَّمثل الفهمي**"، للتقارب الشَّديد بين الألفاظ.

• ***Voir la note : Long & Sedley****, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, p. 187.*

اللايرسي" عن الرِّواقيِّين- ينتُج عن موضوعٍ له وجود واقعي، وهو في الوقت نفسهِ معيار للحقيقة مثلَما قال به "**كريسيب**" في الجزء الثاني عشر من كتاب "الفيزيقا *Physiques*"، ووافقهُ كلٌّ من "**انتيباتر** ***Antipater***" و"**أبولودور** ***Apollodore***"[1].

وإذا عدنا إلى "التَّمثُّل الُمدرك" لنضبط خصائصه، وجدناه حسب النص السَّابق:

أ. يتميَّز عن "الخيال *Imagination*" وحتَّى عن "الوهم *Illusion*" ، لأنَّه صادرٌ عن شيءٍ واقعيٍّ، أو بالأحرى، إنَّه يقابل واقعة حسيَّة؛

ب. يحقِّق مطابقةً ومُوافقةً بينَ الُمتمثَّل وصورته، وهذا بفعلِ ما يحدثهُ الانطباع على النفس من أثرٍ؛

ج. يُعتبر معياراً لحقيقة تلك الأشياء الواقعيَّة.

نخلصُ، بأنَّ "التَّمثُّل الُمدرك" مثَّلَ مرحلة الفصل بينَ مرحلة بناء المعرفة التي مثَّلت الاتِّصال المباشر بالعالم الحسِّي من خلال حركة الأصابع الممدودة، وقد وصفها "**روبار ميلر**" بأنَّها مرحلة عامة مفتوحة لسائر الموجودات الحيَّة[2]، وبينَ مرحلة التَّصديق على الانطباعات الخارجيَّة بإحدى القيمتين؛ الصدق أو الكذب، وهي مرحلة كما قال عنها "**روبار ميلر**" تضع مرحلة الانطباعات موضع الامتحان من خلال طرح سؤال التَّصديق، لذا، فهي تخصُّ الكائنات العاقلة فقط[3]، ولمَّا كان تصديق على الشيء الواقعي المطبوع على النفس بالصدق، فإنَّها في هذه الحالة ترتقي إلى أولى درجات اليقين التي لا تكون للحكيم فقط، بل يُشاركه أيضاً الرجل العادي[4].

4.2 العلـم:

انطلاقاً من الاستعارة المعرفيَّة الذي ضربها لَنا "**زينون**" يتَّضح الفَرق بينَ "الفهم" و"العلم"، فالمرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة ليست مجرد قبضة يد مشدودة فقط، ولكن تلك القبضة المغلقة المشدودة باليد الأخرى، فطابع "الإحكام"، و"الصَّلابة" و"الثَّبات" ظاهر

---

[1] ***D, L****, 54.*
[2] ***Muller, Robert****, Les Stoïciens, La liberté et l'ordre du monde, p. 158.*
[3] ***Ibid.****, p. 158.*
[4] ***Ibid.****, p. 163.*

في التَّعبير الرَّمزي للمثال. وبناءً على هذه المعاني، يعرِّف "**ستوبي *Stobée***" "العلم" بأنَّه: المعرفة الموثوقة التي لا يمكن للعقل هزَّ وثوقها ويقينها[1]، كَما، يصفُهُ "**أجرُو *Ogereau***" بأنَّه نمط النشاط العقلي الأكثر كثافةً، والأقوى امتلاكاً، والأكثر ضماناً لسائر التَّمثُّلات[2]، ويُردِفُ "**عبد الفتاح أحمد فؤاد**" عن القولين السَّابقين، قوله: «العلم تنظيم للمعرفة الحسية، أي ترتيب جميع المدركات الجزئية في نسق كامل متكامل، فيكتسب بذلك يقيناً أكثر ثباتاً من يقين الحس ذاته»[3].

ومن النَّصوص السَّابقة، يظهر أنَّ "اليقين" هو منتهى المعرفة، حتَّى إذا وصلنا إليه لا نحتاج أن نستزيدَ إليه بيقينٍ آخر، وسبيلُ الحكيم إليه يكون عن طريق "العلم"، لذا، جاء على هرمِ التَّمثُّلات؛ فهو يعلُو المراحل السَّابقة من حيث قوة إحكام المدركات الحسيَّة والتي صارت مدركات عقليَّة، ومن حيث أنَّه يفوقُ يقين التَّمثُّل الُمدرك" والذي قلنَّا عنه أنَّه أولى درجات اليقين. وعندها، لا يمكن أن يكون "العلم"إلاَّ للحكيم[4]. وللاستدلال على نتيجة "**إميل برهييه**" في أنَّ العلم لا يملك ناصيته إلاَّ الحكيم، ننطلقُ من مبادئ الفلسفة الرِّواقية، التي ترى الغايةَ من الفلسفةِ هي تحقيق الانسجام مع الطبيعة والفضيلة على حدٍّ سواء، حيث يقول "**ديوجين اللايرسي**": الحياةُ بمقتضى الفضيلة، هي نفسها الحياة بمقتضى التَّجربة المستمدة من مجريات الأحداث الطبيعيَّة[5].

لكن، نتساءل، منْ يتيحُ لَنا فرصة الحياة وفقَ الفضيلة والطبيعة معاً؟

أ. قد يكون الجهل، بيدَ أنَّه لا يوفر لنا إمكانية التَّمييِّز بين مَا ينفع ومَا يضر؛

ب. قد يكون العلم، وهو كذلك، لأنَّه بمقتضى إرشاداته وتعاليمه نفهم قوانين طبيعتنا والطبيعة الكونيَّة معاً.

وبناءً عليه، لمَّا كان العلُم هو كمال المعرفة في مراحلها الأربعة، فإنَّ الفضيلة أيضاً، صفة كمال الخير الُمتمثِّل في انسجام أفعال الإنسان مع نواميس اللوغوس، ومن

---

[1] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Stobée**, p. 217.*

[2] ***F, Ogereau, op. cit.**,p. 173.*

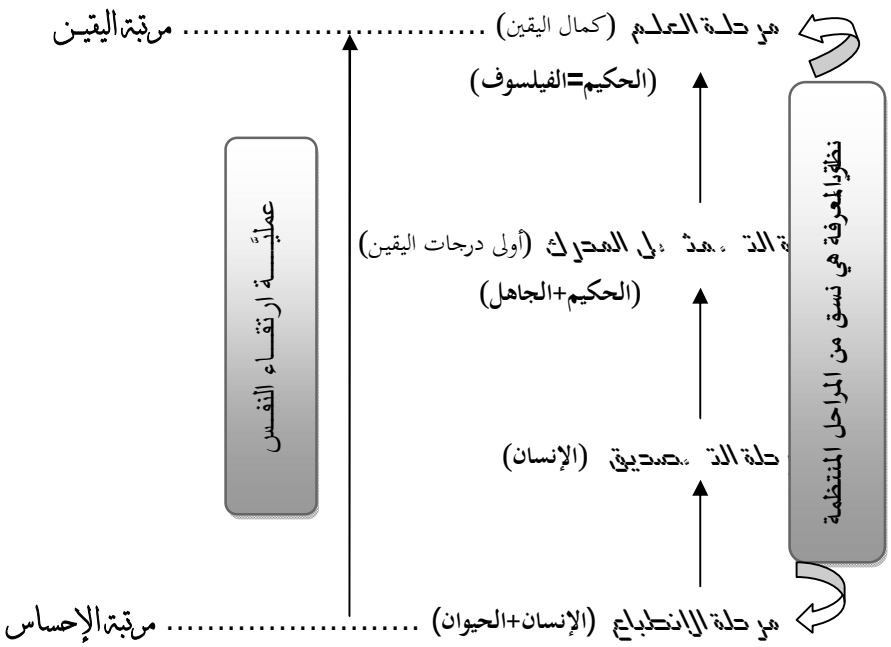
[3] **أحمد فؤاد، عبد الفتاح**، *الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية*، ص 115.

[4] ***Bréhier, Emile**, Chrysippe & Lancien Stoïcisme, p. 62.*

[5] ***D, L**, 40.*

الكمالين، يكون «العلم فضيلة أساسيَّة للحكيم»[1]. مثلَما قال "**دافيد سانتلانا**": «الحكيم من جمع بين العلم والعمل، فبلغ منهما الدرجة العليا حتى تشبَّه َ بالإله، لأنَّ النَّاس عند الرِّواقيِّين مقاَمان: مقام أصحاب الحكمة، فلا ناس إلا الحكماء ومن اقتفى أثرهم، وتشبه بأخلاقهم. ومقام عوام الخلق من لا علم له ولا عمل، فهم ممن لا يعتد بهم، وهم في الأرض كأنعام. وليس هناك مقام ثالث، إذ لا واسطة بين المستقيم والمعوج. فأما أن يكون الإنسان مستقيما أي حكيما وإلا يكون معوجا، أي غير حكيم»[2].

استجماعاً للمعاني المُحصل عليها من المراحل الأربعة للمعرفة لدى الرِّواقيِّين، يُ مكن تلخيصها في الخطاطة التالية:



[1] ***Bréhier, Emile**, Chrysippe & Lancien Stoïcisme, pp. 61, 62.*

[2] **سانتلانا، دافيد**، *المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي*، تحقيق: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، 1981، ص 84.

3. تمثلات العلامة في القضية الشرطية:

للوقوف عند حقيقة "الشرط" عند الرِّواقيِّين كان من الضروري معرفة موقفهم من "العلامة"، إذْ أنَّ العلاقةَ بينَ نظريَّة العلامة والمنطق الشرطي الرِّواقي، تُفصحُ عن تحويل الرِّواقيِّين العلامة إلى استدلالٍ نتعرَّف من خلاله عن الأشياء التي تعذّر للحواس إدراكها.

بيدَ أنَّ موضوع "العلامة *σημείον*"[1] لَم يُخصَّصْ له حيِّزاً في الكتاب السَّابع من مُصنَّف "**ديوجين اللايرسي**"، ماعدَا ذكرهُ لعنوان كتاب "**زينون**" والموسوم "في العلامات *Sur les signes*"[2] ضمن مجموعة الكتب والرَّسائل التي تركها لَنا مُؤسِّس الرِّواق. فمعرفتنا إذاً، عن تصوُّر الرِّواقيِّين لمفهوم العلامة ذُوقِشَ من قِبل "**سكيتوس *Sextus***" باعتباره راوياً عن الرِّواقيِّين، ووصلتنا سِجالاته وشروحاته عن طريق "**فيكتور بروشار *Victor Brochard***" باعتباره مُؤرخاً للفلسفة القديمة أعادَ تأسيس الفلسفة الرِّواقيَّة. وحَسبَ "**سكيتوس *Sextus***"، العلامة هي: «مُقدم القضيَّة الذي يَكشِفُ عن تَالِيها في لُزومٍ صحيحٍ»[3].

فمثلاً، قول الرِّواقيِّين:

" إذا كان به دبة فإن به جرحا *S'il a une cicatrice, c'est qu'il a été blessé*"[4]

يُبيِّن المثال، أنَّ "مقدم *L'antécédent*" القضيَّة الشرطيَّة مَثَّلَ علامة اكتشافتَالِيها "*Conséquent*" ، لأنَّنا استدلَنا على وجود "أثَر الجُرح" انطلاقاً من الدَبة الظاهرة على الجسم، فالعلامة، هي: «إشارة واضحة تمكّننا من التّوصل إلى استنتاجات بشأن أمر خفّي»[5].

والجديرُ بالذّكر، أنَّ العلامةَ لم تكنْ حاضرة في "مُقدم" القضيَّة الشرطيَّة فحسب، بل امتدَّ حضورها أو تجلَّى تمظهرها في الجزء الثاني من القضيَّة، وهو "التالي"، لأنَّنا عن

---

[1] ***F, Ogereau, op. cit.**, p. 217.*
[2] ***D, L**, 4.*
[3] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 117.*
[4] ***Bréhier**, **Emile**, Histoire de la philosophie, Tome2, p.56.*
[5] **إيكو، أمبرتو**، *السيميائية وفلسفة اللغة*، ترجمة، أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 46.

طريقها تمَّ إحالتَنا إلى الشيء الذي لْم يـُسعِف العينُ مشاهدتهَ. وقد يقُودنَا هذا السِّياق الدَّلالي للعلامة، إلى اعتبار العلامة عند الرِّواقيِّين، هي "علامة قَضويَّة *Signe propositionnel*"، مِثلما قال عنها "**لودفيغ فتغنشتاين**": «وسأسمي العلامة التي أعبر بها عن الفكر بعلامة القضية وبهذا تكون القضية هي علامة قضوية من حيث مسايرتها للعالم»[1].

يـُفهم من هذا التَّقريب لمعنى العلامة، **أوَّلاً**: إنّها تعكِس العالَم فتكشفُ عن وقائعه، إذْ أنَّ حوادثُ ليستمدَّ معلومةً مباشرةً بالحواس، بل يـُوجد من الحوادث َما هو غائبٌ عن المشاهدة، فتعملُ العلامةُ على ارتسامه على ضوء الافتراض الذي تمَّ التَّصريح به، فـ "مُقدم" القضيَّة الشرطيَّة، يَحملُ معنَى "الفرضيَّة القابلة للإسقاط *Hypothèse projectible*" التي نقترحها، وهذا الأخيرة هي التي تـُوصِلَنا لا محالة إلى نتيجةٍ مُحتملة، مِثلَما كان الحال بينَ "الندبة *Cicatrice*" و"الجُرح *Blessure*"؛ **ثانياً**: العلامة عندهم أخذت معنًى "مَعقُولاً *Intelligible*"[2]؛ أي لا تـُدرك دلالة الشيء المُستتِّر وراء العلامة إلاَّ بـِ "العقل *L'intellecte*" والذي يـُعزِّز حضور "العقل *L'intellecte*" في تأويل العلامات، قول "**شيشرون**": «كان كريسبوس يصف التنبؤ بالغيب في هذه الألفاظ: "إنه القدرة على أن ترى الشواهد [=العلامات] التي يكشفها الآلهة للناس نذيراً بما يقع، مع إمكان فهمها والقدرة على تأويلها"»[3]. وكَما صرَّح "**سكيتوس *Sextus***" فـَ بينَ "العلامة *Signe*" و"الشيء المُشار إليه *La chose signifiée*" علاقة ضروريَّة، بحيث، نَفي "التالي" يقودنا إلى نفي "المُقدم"[4]، فضلاً عن إثبات "المُقدم" يَتتبعه إثبات "التالي"، أمَّا المعنى **الثالث** فـَ "العلامة" في تصوُّر الرِّواقيِّين تقودَنا إلى معرفة لا يقينيَّة، لأنَّها تكشف عن شيء غامضٍ في شيء معرُوفٍ، فنسبة التَّأويل الصَّادق تتوقف على مهارة المُؤوِّل.

---

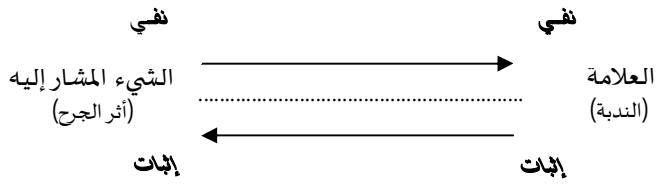
[1] **فتجنشتين، لدفيج**، *رسالة منطقية فلسفية*، ترجمة: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968، 12،3.

[2] ***Brochard, Victor**, Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966, p. 232.*

[3] **شيشرون**، *عالم الغيب في العالم القديم*، الكتاب الثاني، شذرة 63، ص 209.

[4] ***Brochard, Victor, op. cit.**, pp. 231, 232.*

فإذا عدَنا إلى المثال السَّابق، فتمَّتَ "علاقة استتباع ضروريَّة *Une relation de conséquence nécessaire*"[1] بَينَ "الندبة" و"الجرح"، بحيث، إثبات وجود "الندبة" على الجسم يكشفُ عن وجود "أثر الجُرح"، بينَما، نفي وجود "أثر الجُرح" يقدونا إلى نفي وجود "الندبة"، كَما هو موضَّح في الخطاطة التالية:



وسيكون لهذا الاستعمال الثنائي لمفهومي: "العلامة *Signe*" و"الشيء المشار إليه *Chose signifiée*" أهمية كبيرة في تحديد موضوع "علم الدلالة"، إذْ أنَّ "العلامة" و"الشيء المشار إليه" يقومان مقَام "المُقدم" و"التالي" في اللزُوم المنطقي، ومقَام "الدال *Signifiant*" و"المدلول *Signifié*" في التَّعبير الدَّلالي الحديث. وتُفيدَنا هذا المُقاربة، في الدَور الذي أوكِلَ للغة في تقعيد البناء المنطقي للقول الفلسفي الرِّواقي، فالمنطقُ عندهم لا تُفهُم مُعاندِ يه كفهمنا للمنطق عند "**أرسطو**"، فلم يكنِ المنطقُمنطقاً إلاَّ بقدرِ ارتباطه باللغة وارتباط هذه الأخيرة بالجدل، طالَما أنَّ سعَي الرِّواقيِّين في المنطق اتَّجَه نَحو تكوين: الرَّجل الحكيم العارف بالجدل والمُتمرِّس به[2]. لذاكانت العلامة عندهم هي بـ ُؤرة فلسفتهم، لأنَّه تُبيَّن أنَّ تحليلَهم المنطقي للقضايا الشرطيَّة مطابق لتحليللهم السيميائي للعلامة.

وفي إطار حديثنا عن طبيعة العلامة لدى الرِّواقيِّين، قد نستشكل تصوُّرهم العقلي للعلامة مع الطابع الحسّي لفلسفتهم. فهل نعدُّ هذا تناقضاً؟

نُ بدِّد هذا الاستشكال بمقولة "**مَاكوفلسكي *Makovelski***"، التي وضَّحَ فيها تصوُّر الرِّواقيِّين لطبيعة الأشياء، فهي ليست على مستوى واحدٍ من الإدراك، إذْ يقول: إنَّ الأشياء لدى الرِّواقيِّين تنقسم إلى: أشياء واضحة سهلة الإدراك؛ وأخرى غير واضحة يَصعب إدراكها، فأمَّا الأولى، لا نحتاج إلى العلامات لمعرفتها، بل نتعرَّف عليها مباشرةً عن

[1] ***Makovelski, Alexandre, op. cit.**, p. 238.*
[2] ***D, L**, 83.*

طريق الإحساسات، وأمَّا الأخرى، فتكون العلامات عضُدها، إذْ لا يتأتى إدراكها إلاَّ عن طريق استدلالات التي نُ ِيت على العلامات[1]. فما بَدا لَنا في مراتب المعرفة، أنَّ الرِّواقيِّين يـ ُؤسِّسون نظريتهم على الإحساسات فيصبغون فلسفتهم بالاتِّجاه المادي، لْم يكْن حكماً ُمطلقاً، إذ أنَّ الإحساسات في نظرهم مجرد أدوات تخدُم العقل، فتترك أثاراً على النفس، لتأتِ ي النفسُ بعدها فتستخرج منها أحكاماً واضحةً وحقائق عامةً، فالحواسُ عندهم تـ ُوصلُ المعرفة إلى العقل، أمَّا العقلُ فهو الذي َيربطُالأفكار والمعاني ربطاً يتألف منه ُ نظام يسمى العلم[2].

هذا عن مفهوم العلامة وطبيعتها، أمَّا عن أنواعها، فتحدَّث "**سكيتوس *Sextus*** " عن نوعينِ اثنينِ، هما: "العلامة التذكاريَّة *Signe commémoratif*"، و"العلامة الإشارية *Signe indicatif*/*Signe révélateur*[3]"[4]. ولتوضيح الفرقَ بينهما، نوردُ التَّفصيل التالي:

أ. فأمَّا "العلامة التذكاريَّة" فتخصُّ الـ شيء الُمراد اكتشافه يكون واضحاً بطبيعته غامضاً بالظرف المتواجد فيه، وعن طريق التَّاكرة أستحضرُ ذلك التَّرابط الذي سبقَ وأنْ لاحظته ُ بينَ النَّار والدخان؛ فمِن تأكيدي على وجود الدخان يقودني التَّرابط إلى التَّأكيد على وجود النَّار التي قد لا أراها في هذه اللحظة[5] بسبب "الظرف *Circonstance*" الذي أكُون فيه.

ب. أمَّا "العلامة الإشاريَّة" فتكون عندما تكشف الُحجبَ عن شيءٍ لا يمكن للحواس إدراكه، لأنَّه غامضٌ طبيعته ، مِثلَما يكشفُ العَرَقُ عن وجودِ مسامَات جلديَّة غير مرئيَّة، وفي هذا الحالة، لم يكن توصُّلنا إلى النتيجة عن طريق استحضار ترابط سبقَ ملاحظته[6]، لأنَّنا لم نكنْ نعرف مسبقاً بذلك التَّرابط بينَ "التَّصبب العَرقي" و"المسامات الجلديَّة".

نخلص إلى القول، أنَّ تعريف "**سكيتوس**" للعلامة يخصُّ "العلامة الإشارية" أكثر من العلامة التذكارية،هذا من جهة، كما يـ ُؤكد التَّعريف من جهةٍ أخرى، تمظهر العلامة

---

[1] ***Makovelski, Alexandre, op. cit., p. 235.***

[2] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرّواقية*، ص ص 95، 96.

[3] ***F, Ogereau, op. cit., p. 217.***

[4] ***Brochard, Victor, op. cit., p. 232.***

[5] ***F, Ogereau, op. cit., p. 217.***

[6] ***Ibid., p. 217.***

في القضيَّة الشرطيَّة، مثلَما يقول "**أجرُو *Ogereau***": لا تكون العلامةُكاشفةً إلاَّ في حُكمٍ شرطيٍّ مُنتظمٍ، ولا يكون مُقدُم الحُكمِ علامةً إلَّا بشرطِ أن يكون واضحاً بذاتِه فيوضِّحُ حُكماً كان غامضاً في السَّابق[1].

بعد هذا التَّوضيح لنوعي العلامة، تعترضنا إشكاليَّة تخصُّ سياقات توظيف العلامة لدى الرِّواقيِّين، بمعنى، هل كانت العلامة مفهوماً منطقيًّا خالصاً لا تمتُّ بصلة للمباحث الفلسفيَّة الأخرى أم أنَّها مثَّلت مركز القول الفلسفي الرِّواقي؟ مُراجعتنا لبعض شذرات النصوص الرِّواقيَّة، أسفرت عن نتيجةٍ مفادها، أنَّ العلامة الرِّواقيَّة مثَّلت مركزاً لكلِّ المباحث الفلسفيَّة، فهي لا تنفك عن الأخلاق، اللغة، المنطق، الطبيعة، الإلهيات، وهذا راجع إلى طبيعة المَناخ المعرفي والعلمي آنذاك، وقد تحدث عنه "**إميل برهييه**" قائلاً: "وُجِدَ في عصر الرِّواقيِّين علوم أو فنون (السيميولوجيا *Séméiologique*)كانت عادةً ما تستخدم منهجاً يرتكزُ على تحديدِ حَدَثٍ غامضٍ عن طريق وصْلِه بحدثٍ معروفٍ، فمثلاً، العلم الطبّي وفن العرافة ساهما معاً في استخدام: حالة السماء، أعراض المرض لتعيِّينِ أحداث غير مرئيَّة[2]. فاكتشاف اللاحق الغامض عن طريق السَّابق المعروف لعلاقةٍ ضروريَّةٍبينهما، يؤكد اعتقاد الجازم للرِّواقيِّين أنَّ العالَم يَسيرُ وِفقَ نظامٍ مُحكمٍ يَفرض نواميسه المتحكمة في كلِّ أجزائه المتضمنة فيه، مثلما يوضِّحُ "**شيرون**" قائلاً: «الكون قد خلق أول الأمر على هذا النحو، حتى أن بعض النتائج ينبغي أن تسبقها شواهد بعينها، تكشف عنها الأحشاء والطيور حيناً، ويبين عنها البرق ونذر الزجر وأحكام النجوم حينا آخر، وتوضحها الرؤيا الصادقة تارة، ونبوءات من تعتريهم الجِنة تارة أخرى. وهذه الشواهد [=العلامات] في أغلب حالاتها لا تخدع الذين يلتزمون الدقة في ملاحظتها، فإذا تحقق كذب النبوءات التي تستند إلى استدلالات فاسدة، وتأويلات باطلة، فإن الخطأ في هذا لا يعزى إلى الشواهد، ولكنه يرجع إلى نقص مهارة المؤول»[3].

---

[1] ***F, Ogereau, op. cit.**, p. 218.*

[2] ***Bréhier, Emile**, Chrysippe & Lancien Stoïcisme, p. 75.*

[3] **شيشرون**، *عالم الغيب في العالم القديم*، الكتاب الأول، شذرة 51، ص 113.

ومن مجموع هذا النواميس، "المصير *Le destin*"الذي يـُسيِّره قانون القضاء والقدر، وحسب تصوُّر الرِّواقيِّين، فهو يـُمثّل: « تتابعا منظما للعلل، وارتباطاً يقوم بين كل علة وأخرى، وتفضي كل منها في ذاتها إلى معلول، وتلك حقيقة أبدية أزلية، وعلى هذا فإن شيئاً لم يحدث إلا وكان وقوعه أمراً لا مناص منه، ولن يقع في مقبل الأيام أمر، دون أن تكون له في الطبيعة علة تكفي في تبرير وقوعه»[1]. بمعنى آخر، يقول "**بلوتارخوس *Plutarque***" نقلاً عن الرِّواقيِّين: «لا وجود اطلاقا لما لا علة له، أي للعفوي والتلقائي»[2].

نُجملُ القول، إنَّ العلامة قضيَّة شرطيَّة مُقدمها يكشف عن تاليها، فنتعرَّف على َما كان غامضاً انطلاقاً من معرفتنا المسبقة لواقعة معلومة، وكان بينَ الواقعتين علاقة تتابع أو لزوم. فضلاً عن تمظهر العلامة في القول الشرطي، فهي أيضاً تتمظهر في القول الفلسفي، إذْ أنَّ العالم كلّه مجرد علامات تحتاج من يفكَّ دلالتها، وفي تصوّر الرِّواقّيين، الحكيم هو المؤهل لمثل هذه التَّأويلات من خلال قيامه باستدلالات منطقيَّة، وهذا ما سنعمل على توضيحه في الفصل اللاحق مع منطق القضايا لدى الرِّواقيِّين.

[1] **المرجع نفسه**، شذرة 54، ص ص 118، 119.

[2] **نقلا: سعيد، جلال الدين**، *فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات*، مركز النشر الجامعي، د(ط)، 1999، ص 93.

الفصل الثالث

منطق القضايا لدى الرواقيين

المبحث الأوّل: المنطق الرواقي: إعادة صياغة

المبحث الثاني: القضايا البسيطة

المبحث الثالث: القضايا الشرطية

المبحث الأوّل

المنطق الّرواقـي: إعـادة صياغـة

1. اعتراضـات على شهادات الّرواة
2. الفهـم المغلوط للمنطق الّرواقـي

تولّى بعضُ المؤرخين للفلسفة في العصر الحديث دراسة "المنطق الرِّواقي" على ضوءِ ما تركه لنا ثلّة من رُواة السِّير شكّلوا مصادر معرفتنا لـ "منطق الرِّواقيَّة" وبالتَّحديد "القديمة"، لأنَّه لم تَكُنْ درجة اهتمام الرِّواقيِّين بالمنطق مُتساويةً، كما لم يَكُنْ في بعض الأحيان الاهتمامُ بالمنطق حاضراً بينَ أصحاب الرِّواق، فقد امتازت الفترات الثّلاث للرِّواقيَّة باختلاف نظراتها للمنطق؛ فَالرِّواقيَّة الأثينيَّة مع مؤسِّسها "**زينون**" انشغلت بتقعيد التَّعاليم الأخلاقيَّة على أُسسٍ منطقيَّةٍ تماشيًا مع الطابع العام الذي ورثه عن معاصريه من"الكلبيِّين" و"الأكاديميِّين" و"الأرسطيِّين" وحتَّى "الميغاريِّين"، وفي المسار ذاته، أظهَر "**كريسيب**" قوته في الجدلِ وبراعته في صناعة البراهين وتفنيد الأقاويل. أمَّا الرِّواقيَّة الرُّومانيَّة من خلال "**سِينكا**"، و"**ابكتيتوس**" و"**مرقس أوريليوس**"وَلَّت اهتمامها بالأخلاق العمليَّة المُوصلة إلى سعادة النفس، فلم يكُنْ حظُ المنطقِ حاضراً إلاَّ بقدر استعمالهم له في توطيد الدروس الأخلاقيَّة دُون أنْ يُخصَّص له مُصنَّفاً كما هو الشَّأن لَدى الرِّواقيِّين القدامى.

علاوةً على ذلك، فقد كان الرِّواقيُّون الأثينيُّون غيرَ متَّفقِين على مكانة المنطق وقيمته في أقسامِ الفلسفة. فمثلاً: "**أرستون الخيوني** ***Ariston de Chios***" بعدَما كان تلميذاً مباشراً لـ "**زينون**" صارَ مُنشقاً عن المدرسة وأكثر الفلاسفة انتقاداً لتعاليم مُؤسِّسها. فقد جاءت مواقفُه الرَّاديكاليَّة مُختزِلَةً التَّقسيم الثُّلاثي للفلسفة في تقسيمٍ أحاديٍّ خصَّه في الأخلاق وحدها، مُعتبراً البحثَ في المنطق لا فائدة مرجوة منه ولا عائد من ورائه، إذ أنَّه لا يُحرز أدنَى تقدُّما للأخلاق[1]، وكأنَّه يريدُ تعزيزَ مكانة أخلاق الكلبيِّين في المدرسة الرِّواقيَّة.

يُفهم ممَّا سَبق، أنَّ البحثَ في "المنطق الرِّواقي" سيكون في غالبه مُقتصراً على مُصنفات الرِّواقيِّين القدامى. بيدَ أنَّه، على الرَّغم من التَّصنيفات الكثيرة لـ "**زينون**" والتَّآليف العديدة لـ "**كريسيب**"، فلم تتوفَّر لَنا معرفتهما مباشرةً، إذْ لم يبقَ من كتاباتهما

[1] ***Verbeke, Gérard***, *D'Aristote à Thomas d'Aquin: antécédents de la pensée moderne, Presses Universitaires de Louvain, Belgique, 1990, p. 313.*

سِوى بعض العناوين وقليل من الشَّذرات الزَّهيدة التي نقلها لَنا "**ديوجين اللايرسي** ***Diogène Laërce***"[1] مع بداية القرن الثالث للميلاد في كتابه السَّابع من مُصنَّفه "*حياة ومذاهب الفلاسفة المشاهير* *Vies et doctrines des philosophes illustres*"، وكان قد سبقهُ في ذلك كلّ من: "**بلوتارخوس** ***Plutarque***" في منتصفِ القرن الأوَّل للميلاد في "آراء الفلاسفة *Opinons des philosophes*"، و"ضدّ الرِّواقيِّين *Contre les Stoïciens*"، وأيضاً في كتابِه حول "تناقضات الرِّواقيِّين *Des Contradictions des Stoïciens*"، ثمَّ "**شيشرون** ***Cicéron***" في كتابِه "الأكاديميات *Académiques*"، والطبيب "**جالينوس** ***Galien***" في أواخر القرن الثاني للميلاد، ألَّف مُصنَّفاً يتهجَّم فيه على "**كريسيب**"[2]، وفي ذاتِ الفترة، كتبَ الشَّكي "**سكيتوس امبريقوس** ***Sextus Empiricus***" مُؤلَّفاً "ضدّ *الرياضيِّين* *Contre les mathématiciens*" لخَّصَ لَنا فيه بعض النصوص المنطقيَّة للرِّواقيِّين.

لكن ثمَّة إشكاليَّة تستوقفنا ونحن نعرضُ مُصنفات هؤلاء الرُّواة: هل استطاعُوا نقلَ وتدوينَ "المنطق الرِّواقي" كما تحدثَّ عنهُ أصحابه؟ وإلى أيِّ مَدى التزمُوا بالموضوعيَّة أثناء حديثهم عن المنطق لدى الرِّواقيِّين القدامى؟

1. اعتراضات على شهادات الرُواة:

بالرُجوعِ إلى سيِّرِ الفلاسفة السَّابقين تتجلَّى لَنا بعض الاستفهامات والمفارقات، وليس المطلوبُ منَّا في هذا المقام الإجابة عنها وتوضيحها كلّها، بِقدر ما نسعى لإثارتها، لأنَّنا نعتقد أنَّ "إعادة تشكيل الفلسفة الهللينستيَّة La *reconstitution de la philosophie hellénistique*" ومن ضمنِها الفلسفة الرِّواقيَّة في إطارها التَّاريخي والفلسفي للعصر الهللينستي يُعدُّ مشُروعاً فلسفيًّا قائماً بذاته.

ويأتي المقصد من إثارتها للتبيُّن من مدى موضوعيَّة ما رواه "رواة آراء" عن المدرسة الرواقيَّة"، مِن بينِ تلك الاستفهامات التي استوقفتنا، نذكُر منها أربع مسائل:

[1] **إميل، برهييه**، *تاريخ الفلسفة*، الجزء الثاني (الفلسفة الهلنستية والرومانية)، ص 43.
[2] **المرجع نفسه**، ص 44.

المسألة الأولى: جُلّ مَنْ رَوَى "المنطق الرِّواقي"، من أمثال: "**ديوجين اللايرسي**" و"**شيشرون**"، و"**بلوتارخوس**"، و"**جالينوس**"، و"**النُّحاة الإسكندرنيِّين** *Les grammairiens alexandrins*" أو "**شرَّاح الأفلاطونيَّة المحدثة** *Les commentateurs néoplatoniciens*" قدَّموا مُحاولةً لإعادة بناء ما تركه أصحاب الرِّواق، ومحاولتهم هذه ما هي إلاَّ تأويلات لتلك الشَّهادات *Des interprétations de ces témoignages*[1] التي نقلُوها عن الرِّواقيِّين بطرقٍ مختلفة.

إذاً، نحن أمام "تأويلات ***Des interprétations***" لنصوصٍ منطقيَّة تركها لنا الرُّواة، الأمر الذي جعلَ "**قوغينا** ***J.B.Gourinat***" يُجهِد نفسه لتمييز التَّأويل المشكوك فيه من التّأويل الموثُوق منه بتقديم عدَّة تأويلات مُمكنة[2]، لأنَّ ما قِيلَ وما أُرِّخَ وما رُوِيَ عن الرِّواقيَّة يتفاوتُ من راوٍ لآخر، فهي تأويلات في بعض جوانبها نسبيَّة الوُثُوق، وفي بعض الآخر سطحيَّة ساذجة مخيِّبة للآمال[3] والذي جعلَها كذلك، عاملُ الزَّمن، الفاصل بين الرَّاوي أو المؤرِّخ وبين المَروِيِّ عنه وهو الرِّواقي الأثيني، فقد بَيَّنت أزمنتُهم بُعدَهُم عن الرِّواقيِّين القدامى من "**زينون** إلى **بُوزيدُونيُوس**"، فلا "**بلوتارخوس**"، ولا "**شيشرون**"، ولا حتَّى "**ديوجين اللايرسي**" –باعتباره "مُؤرِّخاً رسمياً *Historiographe*"- استطاعُوا أن يصِلُوا إلى أفواه الرِّواقيِّين القدامى ولا حتَّى إلى آذانِ مَنْ تتلمذَ على يدِهم. لذَا، يقول "**إميل برهييه**": وجدنا "**بلوتارخوس**" يُحرِّف فِكَر الرِّواقيِّين في أكثر من مرةٍ لِوضعِهم على نحوٍ أفضلٍ في تناقضات مع أنفسِهم، و"**شيشرون**" يتعمدُ مُقارعةَ الرِّواقيِّين في "الأكاديميات"، أمَّا روايات "**ديوجين اللايرسي**" – على الرَّغم من تميُّزِه في جمعِ النصوص- ، فإنَّه غالباً ما يكون مِنَ الصَّعب التَّمييز بين آراء الرِّواقيَّة القديمة في القرن الثَّالث، وآراء الرِّواقيَّة الوسطى في القرن الثَّاني والأوَّل قبل الميلاد[4]، فلا نعرف إذاً، أطروحات "**زينون**" عمَّا أضافه أو حذفه "**بُوزيدُونيُوس**".

---

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste***, *La Dialectique des Stoïciens, p. 14.*
[2] ***Ibid.***, *p. 14.*
[3] ***Jonathan Barnes & Jean-Baptiste Gourinat***, *Lire les Stoïciens, Introduction, p. 18.*
[4] ***Bréhier, Emile***, *Histoire de la philosophie, Tome2, p. 40.*

المسألة الثّانية: نجدُ البعضَ من هؤلاء الرُّواةكان خصماً للرِّواقيِّين، فمثلاً: "**جالينوس** ***Galien***" هاجَم الرِّواقيِّين بعنفٍ، وبالأخصِ "**كريسيب**"، ففي مصنَّفه: "مذاهب أبقراط وأفلاطون *Les doctrines d'Hippocrate et Platon*"ناقشَ بإسهابٍ رسالتَين لـِ "**كريسيب**"؛ الأوَّلى في "النفس ***Sur l'âme***"، والأخرى في "الانفعالات*Sur les passions*"، فوَصَفَ بنيتهما بذكر مجموعة من اقتباسات مطوَّلة[1]؛ فاستطاعَ -يقول "**قوغينا** ***J.B.Gourinat***"- أن يحفظَ لَنا العديد من نصوص "**كريسيب**" بنزاهة، غير أنَّه كان لديه العديد من المسائل يُحاول حلَّها بسرعة، فكان في بعض الأحيان متسرِّعاً في الحُكم، فاقداً لمذاقِ الحجاجِ والجِّال، الذي يكون قد قادهُ إلى تشويه المذاهب التي عملَ على نقلِها[2].

أمَّا "**ديوجين اللايرسي**" لم يكنْ خصمًا بالمعَنى الذي سقناه لـِ "**جالينوس**"، بل عُرِفَ عنهُ قدرتهُ في التَّأريخ وجمعِ نصوص المذاهب الفلسفيَّة وترتيبها وذكر أبرز مُمثلِيها، فكان مُصنَّفهُ "حياة ومذاهب الفلاسفة المشاهير" أكثر الرِّوايات التي سَلَمت الصِّدقَ، غيرَ أنَّه لم يُظهِر ميلَهُ إلى المدرسة الرِّواقيَّة مثلَما أظهرهُ للمدرسة الأبيقوريَّة -وهما مدرستان معاصرتان-، فإذا عُدنَا إلى "الكتاب العاشر" والذي خصَّهُ لـِ "**أبيقور** ***Epicure***"، يتبيَّن لَنا دفاعه عن المذهب وإطالتِه في عرضه بنوعٍ مِنَ "المُلاطفة *Avec complaisance*"[3]، حتَّى أنَّه ذكر ثلاث رسائل مُطوَّلة كتبها "**أبيقور**" إلى تلامذته؛ فالأولى كانت لـِ "**هيرودوت** ***Hérodote***" في "الطبيعة *Sur la nature*"؛ والثانية لـِ "**بيتوكليس** ***Pythoclès***" في "علم الكونيات *Sur la cosmologie*"؛ أمَّا الأخيرة فكانت لـِ "**مينيسي** ***Ménoecée***" في "الأخلاق *Ethique*"[4]، الأمر الذي لمنعهدهُ في الكتب السَّابقة، لاسيما الكتاب السَّابع الذي لم يكنِ نصيب مذاهب الرِّواقيِّين فيه سوى صفحات[5]؛ هذا ما يُؤكِّد فرضيَّة أنَّه كان أبيقوريًّا.

---

[1] ***Jonathan Barnes*** *&* ***Jean-Baptiste Gourinat****, Lire les Stoïciens, Introduction, p. 19.*
[2] ***Ibid.****, p. 19.*
[3] ***Voir la note : Virieux-Reymond****,* ***Antoinette****, La logique et l'épistémologie des stoiciens, Edition Lire Chambéry, p. 10.*
[4] ***Voir : D, De. L****, Livre X, p. 264 au p. 309.*
[5] ***Voir : D, L****, 38 au 160.*

نعهده في الكتب السَّابقة، لاسيما الكتاب السَّابع الذي لم يكنِ نصِيب مذاهب الرِّواقيِّين فِيه سوى صفحات[1]، هذا ما يؤكِّد فرضيَّة أنَّه كان أبيقوريًّا.

المسألة الثَّالثة: هؤلاء الرُّواة كلَّفُوا أنفسهم عناء كتابة السِيرة الفلسفية للرِّواقيَّة، غير أنَّهم لَم يخصِّصُوا لأنفسهم "سِيرةً ذَاتيَّةً *Autobiographie*" نتعرفُ من خلالها على سيرتِهم، فنعلم عنهم حياتَهم وحكمتَهم مثلَما أعلَمونا عن غيرهم مِن الرِّواقيِّين. فعلَى سبيلِ الذكر، نقلَ لَنا "**فِيلمَان**" في مقدمة كتاب "عظماء اليونان والرُّومان والموازنة بينهم *Vies parallèles des hommes illustres*" لـ "**بلوتارخوس**" عن الفيلسوف الفرنسي "**ميشال مُونتي *Michel de Montaigne***"، أنَّه قال: «لو أن بلوطرخوس كتب لنا شيئاً عن نفسه لكان استمتاعنا بمؤلفاته أعظم، وإدراكنا لمعانيها أوضح، وأثرها في نفوسنا أقوى»[2]. وعلى الرَّغم من ذلك، فقد أرَّخ ورَوى "**بلوتارخوس**" للرِّواقيِّين فلسفتَهم وتفاصيلَ ما اعتبرهُ هو "تناقضات مذهبهم المنطقي"، ونحنُ في ذاتِ الوقتِ مولعون للاستزادةِ بَما عُرِفَ عنهُ، وللاطلاع على مَا خُفِيَعنهُ، ومولعون أيضاً، لمعرفة تاريخ ميلاده ووفاته وتفاصيل حياته ومساريه الفلسفيَّة التي لازالت مجهولة.

وهنا، لَنا أن نستشكل عن موقفه من الكتابة السِيرويَّة: ألا يكون إحجامه عن كتابة سيرتِه الذَّاتيَّة، وإقباله في المقابل لعرض سيرةِ غيره مدعاة للشَّك والمُراجعة؟

المسألة الرَّابعة: بأيَّة كيفيَّة رَوى "**بلوتارخوس**" السِيرة الفلسفيَّة والمنطقيَّة للرِّواقيِّين؟ يجيبُ عنها قَلَم "**فِيلمَان**" حِين يعرجُ إلى وصفِ طريقة كتابة مُؤلَّف "*عظماء اليونان والرُّومان والموازنة بينهم*"، فهو يقول: «أطلق بلوطرخوس على مؤلفه العظيم اسم المقابلات أو الموازنة بين سير العظماء. أراد بذلك تدوين موجز من سيرة عظيم يوناني يتلوه آخر من الرومان، ثم يقابل بين الرجلين ويزنها بميزان واحد. أفلا يذكرنا هذا التعسف بنظريات المدارس الخيالية وتلاعب أصحاب البيان؟»[3]. ويُواصلُ "**فِيلمَان**" طرحَ استفساراته حول

---

[1] ***Voir : D, L**, 38 au 160.*

[2] **بلوطرخوس**، *العظماء: عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم*، نقله إلى العربية: ميخائيل بشاره داود، المجلد الأول، دار العصر للطباعة والنشر، مصر، 1928، ص 9.

[3] **المصدر نفسه**، ص 17.

طريقة تأليف كتاب "سير العظماء"، فيسأل: «هل نجد في التاريخ تلك العلاقات أو أوجه الشبه التي تقتضيها القريحة الخطابية لتوازن بين خطى عظيمين؟ ألا تمتنع [أي تَغِيبُ] علينا الدقة اللازمة إذا حاولنا التقريب بين طائفة كبيرة من العظماء؟ ألا يكون الكاتب مضطراً للاختلاق ليجد سبيلاً للمشابهة أو التكلف لإظهار الخلاف؟»[1]. يُحتَمَلُ أنَّ الأمرَ كذلك، فأسلوب الكتابة لدى "**بلوتارخوس**" باعتبارَه أديباً وكذا «*Homme de lettres avec des prétentions d'historien et philosophe*» والفيلسوف[2] فَرضَ عليه المقامُ أن يتَّسَم مقالَه بمسحةٍ أدبيَّةٍ فنيَّةٍ يُؤثِّر فيها اللفظَ على المعَنى وينتقِي الكلمات ليُحيِّي حوارات على ألسن عظماء اليونان والرُّومان، فيزيحه تصنُّعُ القَولِ وِفقَ ما يمليه عليه الخيالُ عن نقلِ الحقائق كَموقعت، فيقع عندها في أخطاءٍ تاريخيَّةٍ وأخرَى معرفيَّةٍ تُشوِّه حياةَ الفيلسوف ومذهبه الفلسفي، وقد تكون تلك المزالق والغوائل التي وقع فيها قد اعتَرت المنطق الرِّواقي وهو يتحدثُ عنه في كتابه "تناقضات الرِّواقيِّين"، لذا، فتراجمه وسِيَرُه لا بد أن تُعَنى بالكثير من الحذر والحيطة.

2. الفهم المغلوط للمنطق الرِواقي:

هذه الاستفهامات والمفارقات التي استَحالت إلى مسائل، ستكون بمثابة "الخيط المُوجَّه *Le fil conducteur*" لإدراك تحامل بعض المؤرخِين في القرن التَّاسع عشر على المنطق الرِّواقي، وأكثرهم بُروزاً: الفيلسوف الفرنسي "**أدولف فرانك** ***Adolphe Franck***" (1810-1893) في كتابه "مختصر في تاريخ المنطق *Esquisse d'une histoire de la logique*"، والفيلسوف الألماني "**كارل برانتل** ***Carl von Prantl***" (1820-1888) في كتابه "تاريخ المنطق في الغرب *Histoire de la logique dans l'ouest*"، والفيلسوف والمؤرخ الألماني "**إدوارد تسلر** ***Edouard Zeller***" (1814-1908) في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانية"، فلم يَشذْ هؤلاء عن نهجِ سابِقِيهم من الرُّواة، إذ جاءت تصريحاتُهم موافقةً لرواياتهم، حيث أجمعُوا أنَّه لم يكنْ للرِّواقيِّين أية أصالة في البحث المنطقي؛ فالرِّواقيُّون

[1] **المصدر السَّابق**، 1928، ص 17.
[2] ***Jonathan Barnes & Jean-Baptiste Gourinat**, Lire les Stoïciens, Introduction, p. 19.*

أعادُوا نسخَ المنطق على شكل عقائد وتعاليم بالكيفيَّة التي قالها "**أرسطو**" دُون أن تكون لهُم مصطلحات جديدة تقومُ مقامَ تلك التي وضعها مؤسس المنطق[1]، فضلاً عن ذلك، فقد جاءَ منطقُهم «مبسطاً مشوه الصورة متنافر الأجزاء»[2]. والقول الجامع لتلك الانتقادات، هو ما أشارت إليه "دائرة المعارف البريطانية" المطبوعة سنة *1911*، مُصرِّحةً: «إن ما جاءوا به [الرِّواقيُّون] من تصحيحات وإصلاحات موهومة لمنطق أرسطو هي في أكثرها من قبيل الحذلقة التي لا فائدة منها»[3].

ولتوضيح تلك الاعتراضات التي سُجِّلَت على المنطق الرِّواقي من لدن مُؤرخي القرن التَّاسع عشر، نستحضرُ بعضَ نصوصهم بالتَّحليل والنقد، ونركِّز على نموذجٍ واحدٍ: "**أدولف فرانك**" الفرنسي، باعتبار أنَّ تصريحاته لا تختلف كثيراً عن تلك قال بها "**كارل برانتل**"، و"**إدوارد تسلر**"، وجمعتها "دائرة المعارف البريطانية".

1.2 تحليل موقف "أدولف فرانك":

صنَّفَ كتاباً في تاريخ المنطق، عنونهُ بـ "مختصر في تاريخ المنطق، يُسْقُ بتحليلٍ مُستفيضٍ للأورغانون الأرسطي *Esquisse d'une histoire de la logique : précédée d'une analyse étendue de l'Organum d'Aristote*"استهلَّهُ بتصديرٍ عامٍ للكتاب، ثمَّ أتبعهُ بقسمين، جاء الأوَّل منهُ ليُحلِّلَ الكُتب الستَّة للأورغانون الأرسطي، مُستقصياً ما في تلك الُمصنَّفات من تسلسلٍ منطقيٍّ يُعينُ العقلَ على إحكامِ تصوراته وبناء استدلالاته لتمييِّز صحيح الفكر عن فاسده، وفي ذات الوقت، يكشفُ عن مكامِن التَّلبيس والتَّضليل بعرض أنواع المغالطات وأسبابها. هذا القصد من التَّسلسلِ المنطقيِّ لكتب "**أرسطو**"، جعلَ "**أدولف فرانك**" يستفيضُ فيه، فاستفتحَ تحليلَهُ مبتدئاً بـ "المقولات *Des Catégories*"، ومُثنياً بـ "العبارة *De l'Interprétation*"، ومُثلِّثاً بـ "التَّحليلات *Des Analytiques*" بقسميْها: "الأولى"، و"الثانية" ، ومُربِّعاً بـ "الجدل *Topiques*"، ومنتهيًّا بـ "المغالطة *Des*

[1] **Brochard, Victor, op. cit.**, p. 220.

[2] **أمين، عثمان**، *الفلسفة الرّواقية*، ص 115.

[3] **نقلاً: لوكاشيفتش، يان**، نظرية القياس الأرسطية *من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث*، ترجمة: عبد الحميد صبرة، دار المعارف، الإسكندرية، 1961، ص 70.

argument Sophistiques". دُون أن يأتِي على ذِكر "الخطابة *La Rhétorique*"، و"الشِّعر *La Poétique*"، لاعتقاده أنَّه مِن نقيضِ الصَّواب إدماجهما في الموسوعة المنطقيَّة، لأنَّ وظيفتهَما تُعارض النَّسقَ العام الذي أُسِّسَ عليه الأورغانون[1]. أمَّا الجزء الثاني من الكتاب، فخصَّه لِـ "المنطق بعد أرسطو *La logique après Aristote*"، بأن ذكَر "المنهج القياسي *La méthode syllogistique*" لَدى فلاسفة المدارس المتأخرة إلى غاية المدارس الفلسفيَّة خلال القرون الوسطى، ثمَّ سرعان ما انتقل إلى الأنساق الثلاثة للمنطق، مُتوقفاً عند "المنهج التجريبي *La méthode expérimentale*" لدى "**فرانسيس بيكون**" و"**رونيه ديكارت**" ثمَّ أعقبهُ بـِ "المنهج النقدي أو الترسندنتالي *La méthode critique ou transcendantale*" لَدى "**إيمانويل كانط**"؛ وأنهى الأنساق بـِ "المنطق التَّأملي *La logique spéculative*" لَدى "**فريدريك هيجل**". هذا ما يجعلُنا نقول، إنَّ الكتاب في عُمومِه يبحث في: "المنطق وتاريخه: من أرسطو حتَّى هيجل *La logique et son histoire : D'Aristote à Hegel*".

هذا من ناحية شكل الكتاب، أمَّا من ناحية مضمُونه وموقِع "المنطق الرِّواقي" فِيه، فيظهر للوهلة الأولى أنَّ "**أدولف فرانك**" لا يُقرُّ بقيمتِه في المُخطط العام للمنطق، إذْ يرى أنَّ تاريخ الأورغانون ليس شيئاً آخَر سوى أنَّه تاريخ المنطق ذاته[2]. والعكس صحيح، بحيث تاريخ الأورغانون الأرسطي مَا هو إلاَّ تاريخ المنطق، فنحن أمَام حُكمٍ يَقبلُ "العكس *La conversion / La réciprocation*" بين طرفَي قضيَّتِه. وهذا التَّبادل في موضِعي الحُكمِ، يوضِّحه "**أدولف فرانك**" فيقول: إذا أرادَ شخصٌ مَا أن يُعرِّفَنا بكلِّ مراحل تطوُّر علم المنطق وبمختلف تحوُّلاته منذ ظهوره لأوَّل مرة في العالم المعقول إلى يومنا هذا، كان عليه أوَّلاً، أن يدرس أعمال "**أرسطو**" المنطقيَّة ، ويبحثُ بَعدَها عن مدى تأثير تلك الأعمال على أبرز الأسماء –على الأقل*- التي وَلَجَت الحقل المنطقي، فيبيِّنُ الأُمُور

[1] ***Franck, Adolphe***, *Esquisse d'une histoire de la logique (précédée d'une analyse étendue de l'Organum d'Aristote), Librairie Classique de L. Hachette, Paris, p. 19.*
[2] ***Ibid.***, *p. 192.*
* وكان يقصد أصحاب الأنساق الثلاثة، وهم على التوالي: "فرانسيس بيكون" و"رونيه ديكارت"؛ "إيمانويل كانط"؛ و"هيجل".

التي أضافوها إلى المنطق، أو خالفوا فيها مؤسِّس المنطق، أو حافظوا عليها كما قُدِّمت في الأورغانون، وفي سائر الأحوال، هي أعمال لم تَخرجْ عن أعمال "**أرسطو**" المنطقيَّة المرتَّبة في الأورغانون[1].

لو عدنا إلى المنطق الرِّواقي، أين هو موقعه من هذا الحُكم؟ الظاهر، أنَّه حُكْم كليٌّ شملَ كلّ المذاهب والأنساق الفلسفيَّة المتزامنة للقيون والمتأخرة عنه، فالمنطق –يقول "**أدولف فرانك**"- الذي زعَم الرِّواقيُّون تشييَده لم يكنْ في معناه ومبناه سوى تقليداً حرفيًّا للمنطق الأرسطي، ماعدا بعض العبارات التي اتَّسمت بالغرابة *Des expressions bizarres*، واستدلَّ "**أدولف فرانك**" بقول "**شيشرون**" حين صرَّح: يتميَّز الرِّواقيُّون عن المشَّائين في الكلمات لا في الأشياء[2]، وهو قولٌ موافقٌ لما ذهب إليه "**جالينوس**" في أنَّ الرِّواقيِّين أخطأوا عندما أعملُوا فكرهم بالتَّعابير اللفظيَّة أكثر من إعمالهم بالأشياء ذاتها[3].

ولتوضيح الفرق بين الرِّواقيِّين والأرسطيِّين فيما سنصطلح على تسميته بـ "الاختلاف المصطلحي *La différence terminologique*" نُورد مثالاً ساقه لنا "**أدولف فرانك**" عن الجدل الرِّواقي، إذْ يُعرِّفه بالشَّكل الذي نقله إلينا "**ديوجين اللايرسي**"، إنَّه: « العلْم الذي يبحثُ فيما هو صادقٌ وفيما هو كاذبٌ، وفيما هو ليس بصادقٍ وما ليس بكاذبٍ [= الأشياء المحتملة *Les choses probables*[4]»[5].

وبعد تحديد معناه، نراه يقسِّمه إلى ثلاثة أقسام، كلّ قسم منه يقابلُ مبحثاً منطقيًّا أرسطيًّا ضمن الأورغانون. وكانت غايةُ "**أدولف فرانك**" من ذلك تُرُوم إلى التَّأكيد على بساطة التَّعريف الرِّواقي، من جهة، وإلى محاكاة الرِّواقيِّين للموسوعة المنطقيَّة الأرسطيَّة، من جهة أخرى فهم لم يقدِّموا منطقاً جديداً، بل أعادُوا إنتاج المخطط العام للأورغانون[6]. وكأنَّه يُؤكِّد، أنَّ الرِّواقيِّين لم يعرِفُوا نطقاً بالمستوى والقدر الذي عرفه "**أرسطو**"، بل

[1] ***Franck, Adolphe, op. cit.,*** *pp. 192, 193.*
[2] ***Ibid.,*** *p. 209.*
[3] **بلانشي، روبير**، *المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل*، تر: خليل احمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د (ط، ت)، ص 126.
[4] ***Franck, Adolphe, op. cit.,*** *pp. 209, 210.*
[5] ***D, L****, 42.*
[6] ***Franck, Adolphe, op. cit.,*** *p. 210.*

جاءت إضافاتُهم شكليِّة صرفة َسَّت الألفاظ والحدود، أكثر من عنايتهم بالبحث في العمليات الاستدلالية التي يقوم بها الذهن أثناء التَّفكير الصحيح[1].

إذن، وجود المنطق الرِّواقي في حلقة "تاريخ المنطق *Histoire de la logique*" َيعدُّه "**أدولف فرانك**" مجردَ تكرار للمباحث المنطقيَّة الأرسطيَّة، حيث استطاع خليفةُ "**أرسطو**" الحادي عشر "***أندرونيقوس الرُودسي Andronicos de Rhodes***" من نشرِ أعمال معلمه، بعد أنْ جمعها ورتَّبها حسب مواضيعها[2] في موسوعة منطقيَّة ُعرفت بـِ "الأورغانون"، وضمَّت ستة*كتب رُتِّبت على َنْوِ َما تَستوجبُ ُه أفعالُ العقل الثلاثة: (التَّصور، القضيّة، والاستدلال) فجاءت كتبُ ُه على الشكل التالي:

1. المقولات: قاطيغورياس *Les Catégories*؛
2. العبارة: باري أرمنياس *De L'Interprétation*؛
3. التحليلات الأولى: أنالوطيقا الأولى *Des Premiers Analytiques*؛
4. التحليلات الثانية: أنالوطيقا الثانية *Des Seconds Analytiques*؛
5. الجدل: طوبيقا *Topiques*؛
6. الأغاليط: سوفسطيقا *Des Réfutations Sophistiques*.

وسنعمل على مقاربة التَّعريف الرِّواقي للجدل إلى الكتب المنطقيَّة الأرسطيَّة بالشكل الذي أرادهُ "**أدولف فرانك**"، كما هو موضح في الخطاطة التالية:

[1] **بدوي، عبد الرحمن**، خريف *الفكر اليوناني*، ص 16.

[2] ***Blanché, Robert, op. cit.***, *p. 25.*

* ثمَّ أضيف لاحقاً إلى الكتب الستة، كتاب "الخطابة (ريطوريقا *Rhétorique*)"، وكتاب "الشعر (أبوطيقا *Poétique*)". ولم يجد مناطقة العرب حرجاً في ضمِّ كتاب "إيساغوجي" لِـ "فرفوريوس الصوري" ضمن هذه السلسلة المنطقية ليصبح مجموعها تسعة كتب.

مستويات الجدل لدى الرّواقيّين وما يقابلها من مسمّيات في الأورغانون الأرسطي

المستوى الأوّل	البحث عن مَراسِي الصدق	كتاب: "التحليلات"	- **مادته:** مقدمات أوليَّة يقينيَّة؛ - **الغرض منه:** تحصيل العلم البرهاني الذي ينكشفُ فيه المعلوم، ولا يبقى معه ريبٌ، ولا يزاحمه غلطٌ أو وهمٌ.	الاستدلال البرهاني
المستوى الثاني	البحث عن مكامن الكذب	كتاب: "المغالطة"	- **مادته:** مقدمات موهِمة تضليليَّة؛ - **الغرض منه:** الكشف عن البرهان المُموه الذي يرادُ منه التَّغليط والتَّضليل.	الاستدلال السوفسطائي
المستوى الثالث	البحث عن المحتمل أو الظني من القول	كتاب: "الجدل"	- **مادته:** مقدمات ذائعة؛ - **الغرض منه:** تعقُّل المظنونات لإتقان النقاش والِنّجال.	الاستدلال الجدلي

2.2 تقويم موقف "أدولف فرانك":

تقويمُنا للموقف الذي أبداه "**أدولف فرانك**" اتجاه المنطق الرِّواقي، يتأسَّس على انتقادين: الأوَّل، يبحثُ في المرجعية النقديَّة التي اتَّسمت بها ملفوظات الكاتب، والآخر، يبحثُ في القيمة المعرفيَّة التي يهدفُ إليها صاحب الكتاب.

أ. فأمَّا الإطار المرجعي النقدي، يبدُو، أنَّ "**أدولف فرانك**" حصرَ انتقاداته فيما نقلهُ عن سابقيه من الرُّواة الإغريق والرُّومان، فجاءت قراءتُه للمنطق الرِّواقي بأعينِ هؤلاء، ولم يستطعْ أن يبنِيَ قراءةً نقديَّةً مستقلَّةً يتملَّصُ من خلالها عن الأحكام المسبقة. ولَنا في ذلك، بعض الشَّواهد. فعندما يتحدث عن "الاختلاف المصطلحي" بَينَ منطق الرِّواقيِّين والمشَّائِين، نراهُ يستدلُّ بـ "**شيشرون**" ليسَ من بابِ الاستئناسِ، بل من بابِ الاسترشادِ، وَما صرَّح به "**شيشرون**" كان موافقاً لِمَا قالهُ "**الإسكندر**" حِين استنكَر عليهم صرامتهم الزَّائدة بلاَ طائل في تحليل الاستدلالات، وعلى عنايتهم الكبيرة بالصُورة *La forme*، والأمر سيان لِـ "**جالينوس**"، لَمَّا عابَ على الرِّواقيِّين إعمال عقلهم المُفرط بالتَّعابير على حساب الأشياء ذاتها[1].

يُفهَم من هذا، أنَّ أحكَام "**أدولف فرانك**" هي تحصيل حاصل لِمَا جاءت به شهادات الأوائل. وهي في نهاية المطاف، شهادات وروايات لم تأتِ أُكلها –كَما مرَّ معنَا- ، فنراها قد ضلَّت طريقها لفهمِ حقيقة المنطق الرواقي، وأضلَّت من استرشَد بها لفهمه. وهذا ما يبرِّر، -في اعتقادنا- انزياح "**أدولف فرانك**"، على غرار "**كارل برانتل**"، و"**إدوارد تسلر**" عن لزومِ الصدق في التَّأريخ للمنطق. وهو مَا عبَّر عنهُ "**روبير بلانشي**" حِينَ قالَ: هذه المعرفة السَّيِّئة للمنطق الرِّواقي التي نُقلَت إلينا من قِبل هؤلاء الرُّواة، كانت في فترةٍ حديثة جدًّا، من بينِ الأسباب التي أساءفهمهُ فلم تنزِلْهُ قدرهُ ، فقد عملُوا على اعتبارِه وجهاً معارضاً للمنطق الأرسطي لا مُكمِّلاً لهُ ، وكأنَّنا أمام نموذجين لموضوعٍ واحدٍ يفرضُ علينا الحَالُ اختيار أحدهما لعرضِه، وبمعنى آخر، كما لو كان الاختلافُ بينهما لا يتجاوز أبداً

[1] ***Blanché, Robert, op. cit.***, *p. 93.*

اللغة[1]. هذا الوصفُ الدَّقيقُ لـ "**روبير بلانشي**" انتهجَه "**أدولف فرانك**" في مُؤلَّف: "مختصر في تاريخ المنطق" عندَما استبقَ دراستَه المستفيضة بتحليل كُتب الأورغانون الأرسطي، ثمَّ ألحقه بالأنساق المنطقيَّة بِما في ذلك "المنطق الرِّواقي" ليجعل القارئ أمام وضعية اختيار.

ب. وأمَّا القيمة الإبستيميَّة التي عكسها مُؤلَّف "**أدولف فرانك**"، فنستنتجها من بِنيَة ومحتوى الكتاب؛ فابتداؤه بالنسق المنطقي الأرسطي واستفاضته فِيه، ثمَّ إلحاق الأنساق الثلاثة الأخرى لـ خَلَفِه المحدثين *Ses modernes successeurs*"[2]؛ يُبيِّن القيمة العلميَّة التي حملَها المنطق الأرسطي على سائر الأنساق، فإلى حدٍّ كبيرٍ، هو المفتاحُ الذي بدونه لا نستطيع فهم النظريات الأكثر ابتكاراً في وقتنا الحالي[3].

ويستدلُ "**أدولف فرانك**"على حُكمِه، من جهةٍ، بأنَّ كلَّ الشذرات التي احتَفَظَ بِها لَنا روادُ تاريخ الفلسفة؛ وكلّ الاقتباسات التي أمكنَ جمعها في موضوع المنطق، لا يمكن من خلالها الكشف عن فكرةٍ واحدةٍ أصيلةٍ استطاعت حقًّا تأخير حدود العلم، ماعدا بعض الاهتمامات المفرطة لبعض التَّفاصيل التي لها علاقة بالنحوِ أكثر من علاقتها بالمنطق[4]، ومن جهةٍ أخرى، يرى بأنَّ "**أرسطو**" استطاع أن يُنشِيء لغةَ العلمِ والفلسفةِ في كلِّيتها؛ فنحن لا نستطيع التَّعبير عن فكرةٍ واحدةٍ في مجالٍ خاصٍ دُون استخدام منظومته الاصطلاحيَّة، وكذا الأشكال المنطقيَّة التي وصفَها "**أرسطو**" بعناية دقيقة هي أيضاً أداة لتحليل الفكر ذاته[5].

فأهلِيةُ المنطق الأرسطي في وضع المبادئ العامة لـ: نظرية التَّعريف، ومبحثي القياس والاستقراء، و نظرية العليَّة، باعتبارها أدوات التَّحليل المنطقي لمختلف النظريات العلميَّة جعلته أداةً للعلوم، فاستطاع حينَها أن يرسمَ حدود العلم.

---

[1] ***Blanché, Robert, op. cit.**, p. 93.*
[2] ***Franck, Adolphe, op. cit.**, p. XIII.*
[3] ***Ibid.**, préface, p. XIII.*
[4] ***Ibid.**, p. 211.*
[5] ***Ibid.**, p. 315.*

إنَّ البعدَ الإبستيمي الذي صرِّحَ به "**أدولف فرانك**" خفِي وراءَه "انسداد المنطق بعد "**أرسطو**" وهو ما أعلنه "**كانط**" في القرن الثامن عشر في تصديره الثاني من كتاب "نقد العقل المحض *Critique de la raison pure*" حين نعته بـ: الصوري والعام، فهو لم يخطُ خطوةً واحدةً نحو الأمام منذُ "**أرسطو**"، كما أنَّه لم يتراجع خطوةً إلى الوراء، فقد وُلِدَ كاملاً ومنتهيا[1]. فاتَّسام المنطق الأرسطي في تصوُّر "**كانط**" بـ: "المُغلق"، و"المُكتمل"، جعلَ بعضُ المشتغلين بالمنطق والمؤرخين للفلسفة –كما مرَّ معنا- ينحو نحو الاعتقاد نفسه في غلقِ بابِ الاجتهاد في المنطق، وإحالة العلم إلى القواعد الكليَّة التي وضعها "**أرسطو**" ، كما حملهُم الحكُم ذاته على إعطاء الأحقيَّة لـ "**كانط**"، مثلَما فعلَ "**كارل برانتل**"، لمَّا قال: كان كانط على حقٍّ[2] وقتَ تصريحه بالاكتمال.

هذا التَّصوُّر يتعارض وحقيقة تاريخ المنطق الحديث ، فلَم يبقَ المنطقُ ساكناً وجامداً ، بل عرفَ تطوُّراً من جهةِ تعدُّد الأنساق والمناطق، بدءاً بـ "**غوتفريد فيلهيلم ليبنتز** ***Gottfried Wilhelm Leibniz***" (1646-1716) المُلقَّب بـ "رائد المنطق الحديث *Le précurseur de la logique moderne*" لِما أضافه من تحديثٍ في المنطق باتِّخاذه المنهج الرِّياضي نموذجاً كونيًّا تحتذي به جميع العلوم، ولو كان "**كانط**" –يقول "**روجر فارنو** ***R. Verneaux***"- على درايةٍ بأعمال "**ليبنتز**" التَّقنيَّة في المنطق، لأمكنه حَدْس بأنَّ المنطق بَدأَ يتحرك[3] فيعدلُ عن موقفه أو يتحفظ في حكمه. ثمَّ تواصلت الإسهامات المنطقيَّة لحِين تأسيس "المنطق الرمزي *La logique symbolique*" سنة 1850 مع رياضيِّين انجليزيِّين، هما: "**أوغست دو مورغان** ***Auguste De Morgan***" (1806-1871) مؤسِّس "منطق العلاقات"، و"**جورج بول** ***George Boole***" (1815-1864) مؤسِّس "منطق الفئات"، وفي سنة *1910* ظهر عملٌ منطقيٌّ مشترك بين "**برتراند أرثر ويليام راسل** ***Bertrand Arthur William Russell***" (1872-1970) و"**ألفرد نورث وايتهد** ***Alfred***

---

[1] **كانط، عمّانوئيل**، *نقد العقل المحض*، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د(ط، ت)، ص 31.

[2] نقلاً : **بلانشي، روبير**، *المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل*، ص 9.

[3] ***Verneaux, Roger***, *Introduction générale et logique, Editions Beauchesne et ses Fils, France, 1964, p. 194.*

North Whitehead" (1861-1947) في كتابهما الموسوم: "مبادئ الرياضيات *Principia mathematica*"، في محاولةٍ منهما لإعادة أصول الرياضيات إلى المنطق[1]. وما التَّجديد والإصلاح اللذان عرفهما المنطق ويعرفها لحدِّ السَّاعة إلاَّ محاولة لسدِّ العجز والنَّقص الذي عرفه المنطق الأرسطي. فكان لابد من "مناطق *Logiques*" أخرى أكثر ثراءً ودقةً ومُرونةً مع الثورة التكنولوجيَّة التي كسحت كل القطاعات.

ولم يكنِ التَّجديدُ سمة المنطق الحديث فحسب، بل عرفَ المنطقُ التَّقليديُّ هو الآخر تجديداً وثراءً بعد "**أرسطو**" مُباشرةً، غير أنَّ الكشفَ عنه ُ مع إبراز معالمه التَّجديديَّة لم يظهر إلاَّ مع نهاية القرن التَّاسع عشر وبداية القرن العشرين من خلال أعمال الفيلسوف الفرنسي المختص في تاريخ الفلسفة القديمة "**فيكتور بروشار *Victor Brochard***" (1848- 1907) في كتابه "دراسات في الفلسفة القديمة والفلسفة الحديثة *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*" سنة 1892، والذي خصَّ فيه قسمان للمنطق الرِّواقي، حاولَ من خلالهما إنصاف منطق أصحاب الرِّواق. ثمَّ تعزَّز انبعاث المنطق الرِّواقي أكثر، مع ثلة من المناطقة المُختصِّين، منهم: الدانماركي "***Jens Jørgen Frederik Theodor Jørgensen* جورجنسن ثيودور فريدريك جون**" (1894-1969) في الجزء الأوَّل من: "كتاب في المنطق الصوري *Un Traité de Logique formelle*" سنة 1931الذي خصَّه لعرض تطوُّره التَّاريخي، ثمَّ المنطقي البُولوني "**يان لوكاشيفتش *Jan Lukasiewicz***" (1878- 1956)، والمنطقي الرياضي الألماني "**هاينريك سكُولز *Heinrich Scholz***" (1884- 1956) اللذان قدَّما دفعاً حاسماً لهذا الانبعاث في الدِّراسات التَّاريخيَّة؛ فأمَّا "**يان لوكاشيفتش**" –يقول "**روبير بلانشي**"-، كتبَ مقالاً حول "تاريخ منطق القضايا *Histoire de la logique des propositions*" سنة (1934- 1935)، وأتبَعه بآخر سنة 1939 حول "النظرية القياسيَّة الأرسطيَّة *La syllogistique d'Aristote*"، وقد جسَّد مضمونه في كتاب لاحق سلَّطَ عليه رؤيةً جديدةً لكلِّ أطوار المنطق القديم، وأمَّا

[1] ***Verneaux, Roger**, Introduction générale et logique, p. 194.*

"**هاينريك سكُولز**" بعد مقالٍ له حول "المصادريات لدى القدامى *L'axiomatique des anciens*" سنة 1930، نشَر دراسةً مُوجزةً، غير أنَّها أساسيَّة حول "مختصر في تاريخ المنطق *Esquisse d'une histoire de la logique*" سنة 1931[1]. واستطاع –يقول "**روبير بلانشي**"- كلّ من "**يان لوكاشيفتش**" و"**هاينريك سكُولز**" أن يكوِّنا أتباعاً سارُوا على نهجهما، وهم بدورهم كوَّنوا آخرين، فتزايدت الدِّراسات العلميَّة في الموضوع ذاته بينَ كتابٍ ومقالٍ، حيث سمحت لدراسات تركيبيَّة أخرى بالظهور، منها في وقتنا الحالي، ما ندينُ لهم كثيراً بمقاربة إجماليَّة جيِّدة، كدراسة المنطقي البُولوني "**جوزيف بوشنسكي** ***Józef Maria Bocheński***" (1902- 1995) حول: "تاريخ المنطق الصوري *Une histoire de la logique formelle*" سنة 1956، والثنائي الإنجليزي: "**ويليام كنيال** ***William Calvert Kneale***" (1906- 1990) وزوجه "**مارتا كنيال** ***Martha Kneale***" حول: "تطور المنطق *Le développement de la logique*" سنة 1962[2]. هذه الأعمال وغيرها سيأتي ذكرها لاحقاً، أعطت نتائج لافتة للنظر وجديرة بالاهتمام أعادت الاعتبار إلى المنطق الرِّواقي في مباحثه الجدليَّة والخطابيَّة وقاربته بالمنطق الرياضي الحديث، وكذا الدراسات اللغويَّة المعاصرة.

لكن، كيف استطاع هؤلاء من تخطي شهادات "رواة الآراء" الذين نقلُوا إلَينا نصوصاً منطقيَّةً مدسوسةً في بعض الأحيان بالفهم المغلوط؟ وفي الوقت ذاته، كيف تجاوزوا حُكم "الاكتمال" الذي أصدره "**كانط**"؟

لم يكن بحوزةِ الذين أعادوا انبعاث المنطق الرِّواقي نصُوصاً جديدةً، بل اعتمدوا على شهادات مؤرخي الفلسفة من الإغريق والرُّومان على غرار "**أدولف فرانك**"، و"**كارل برانتل**"، و"**إدوارد تسلر**"، غير أنهم استطاعوا أن يقدموا "تأويلات جديدة *Nouvelles interprétations*" خَلَصُوا منها بنتائج جديدة هي التي أحدثت انعطافاً في فهم المنطق الرِّواقي، والذي أعانهم في ذلك اختصاصهم في المنطق وتمكنهم من مادته.

[1] ***Blanché, Robert, op. cit.**, p. 8.*
[2] ***Ibid.**, p. 8.*

يسوقنا هذا التّميُّز الذي عُرِفَ به المدافعون عن المنطق الرِّواقي إلى نتيجتَين هامتين:

أوّلاهما: الذين نقلوا إلينا السيرة المنطقيَّة للرِّواقيَّة شهاداتهم ورواياتهم لا تخرج عن أحد الأمرين؛ إمَّا أن يكون الرَّاوي غير مُتضلِّعٍ في المنطق أو متضلِّعاً فيه، فإن **كان الأوَّل**، فقد شوَّه المنطق الرِّواقي في الوقت الذي كنَّا ننتظُر منه نقلاً أميناً يعكسُ حنكته في نقل الأخبار وجمع الرِّوايات، وإن **كان الثاني** ، فهو خصمٌ للرِّواقيِّين ألبسَ الحقَّ بالباطل، فَلْتَبَس على الدَّارسِ التَّبيُّن في معرفة حقيقة المنطق الرِّواقي. ودليلنا في ذلك، نصّ "**روبير بلانشي**" لمَّا قال: يُعابُ على "**ديوجين اللايرسي**" عدم أهليته بما فيه الكفاية في المنطق، وعلى الرغم من ذلك، فقد امتازَ بحكمة الاستلهام في هذه النقطة من مُختصر المذهب الرِّواقي الذي وضعه "**ديوكليس** ***Dioclès de Magnésie***" (عاش حوالي القرن الأوَّل قبل الميلاد، أو مع نهاية القرن الأوَّل بعد الميلاد)، في حين، أنَّ "**سكيتوس امبريقوس**" هو أكثر خبرةً في المنطق، غير أنَّه ريبيٌّ *Sceptique* يعارضُ الرِّواقيِّين كمعارضته لباقي المذاهب الدوغمائيَّة[1]. انطلاقاً من نصِّ "**روبير بلانشي**"، نرى إشارته الضمنيَّة إلى تأثير "**ديوكليس**" على روايات "**ديوجين اللايرسي**"؛ فلأوَّل كتبَ مصنَّفاً حول "حياة الفلاسفة *Vies des philosophes*" استلهَم منه "**ديوجين اللايرسي**" العديد من الاقتباسات وتمَّ توظيفها في الكتاب السَّابع، والكتاب العاشر من مصنَّفه "حياة ومذاهب الفلاسفة المشاهير"، ممَّا يعني أنَّ "**ديوكليس**" شكَّل مصدراً أساسيًّا في توثيق الفلسفة الرِّواقيَّة والأبيقوريَّة، فقد أحال "**ديوجين اللايرسي**" القارئ إلى "**ديوكليس**" في العديد من المرَّات[2] في كتابة المذهب الرِّواقي وكذا الأبيقوري.

أخراهما: مسألة تجاوز حكم "**كانط**" باكتمال المنطق، وكذا الدِّراسات التي اقتفت تصوُّره، يُجيبُ عنها، المنطقي "**جوزيف بوشنسكي** ***Józef Maria Bocheński***" (1902- 1995)، حينَ قال: كان "**كانط**" أحد السَّببين في تأخير ظهور المنطق الحديث، فوضعية المنطق

[1] ***Blanché, Robert, op. cit.***, *pp. 92, 93.*
[2] ***Ibid.***, *pp. 92, 93.*

في القرن التَّاسع عشر كانت سيئةً لغايةٍ، بل حتَّى سنة 1930 تقريباً، كَون جلّ مؤرخِي المنطق أخذُوا بعين الاعتبار ما أقرَّه "**كانط**" من حكمٍ في حقِّ تاريخ المنطق، بينما "**كانط**" من وجهة نظرنا التي نفترضها، لم يكُنْ منطقيًّا على الإطلاق، في حين أنَّ الميغاريِّين والرِّواقيِّين هُم من بينِ أكبر مفكري المنطق، أمَّا السبب الآخر، –يقول "**جوزيف بوشنسكي**"- فيكُمُن في عدم اختصاص كُتَّاب تلك الفترة بالمنطق الصوري، وبالمفهوم المنطقي، كانوا أكثر دراية بعلم المناهج، والابستيمولوجيا والأنطولوجيا، و"**كارل برانتل**" أحد هؤلاء مَنْ كان فهمهُ م في المنطق الصوري ضئِيلاً[1]، وهذا مَا رَاَم إليه "**يان لوكاشيفتش**"، لمَّا قال: «وقد كان مؤرخوا المنطق الأوائل، مثل "برانتل" و"ماير" [هو ***Heinrich Maier*** النمساوي (1908-1945) في كتابه "نظريَّة القياس الأرسطيَّة *La syllogistique d'Aristote*" في ثلاثة أجزاء]، فلاسفة لا يعلمون سوى "المنطق الفلسفي" الذي قصَّر في القرن التاسع عشر دون المستوى العلمي، باستثناء حالات قليلة جداً. وقد مات "برانتل" و"ماير"، ولكن ربما لا يستحيل علينا أن نقنع الأحياء من الفلاسفة بأنهم لا ينبغي أن يكتبوا في المنطق وتاريخه قبل أن تكون لهم معرفة متينة بما يسمى "المنطق الرياضي". فهم بغير ذلك يضيعون وقتهم فضلاً عن وقت قرائهم. وهذا الأمر يبدو لي على قدر من الأهمية العملية لا يستهان به»[2].

[1] ***Bocheński, J. M, op. cit.**, p. 5.*

[2] **لوكاشيفتش، يان**، *نظريّة القياس الأرسطية*، ص 68.

نخلصُ في الأخير، أنَّ الإساءة إلى المنطق الرِّواقي والتَّحامل عليه بدأ من فعلِ "الرَّفض" من لدن الرِّواقيِّين أنفسهم؛ فقد كان "**أرستون الخيوني *Ariston de Chios***" أشدّ المعترضين على منطق "**زينون**"، ثمَّ أخذ التَّحامل عليه شكل "النَّقل المغلوط" مع رواة الآراء، وكان من أبرزهم: "**ديوجين اللايرسي، و**الشَّكي "**سكيتوس امبريقوس**"، اللذان قدَّما لنا مادة منطقيَّة: تارةً ، تبدُو مبتورة تنقصها "الكفاءة المنطقيَّة *Une compétence logique*"[1] في توثيقها، وتارة أخرى، تبدُو متضاربة مع بعضها تُوهِم القارئ بالتَّناقض في الأقوال المنطقيَّة. وفي الحالتين، نحتاج إلى فطنة منطقيَّة لتمييِّز صحيحِ القول عن فاسدِه تلك الفطنة لم تكن في المستوى المطلوب مع مُؤرخي القرن التَّاسع عشر، فجاءت شهاداتهم تُروم كلَّها إلى التَّقليل من قيمة المنطق الرِّواقي مُقتفيةً حكم "**كانط**" على المنطق، هذا ما يجعلنا نستشكلُ قيمة حضور "**أرسطو**" في فلسفة "**كانط**" الأخلاقيَّة والمنطقيَّة، ويجعلنا المقامُ ذاته، إلى التَّساؤل عن المرجعيَّة الفلسفيَّة والمنطقيَّة لكتاب "نقد العقل المحض" بِحكمِ أنَّه تضمَّن في تصديره الثَّاني ما نصطلح على تسميته بـِ "الإخفاق الابستيمولوجي" جراء إعلانه "الاكتمال *L'achèvement*"، ما يجعل المنطق في تصوُّره يكتسي طابع الشموليَّة، فلا يتخلَّف عنه أي دارس للمنطق.

[1] ***Blanché, Robert, op. cit.**, p. 92.*

المبحث الثاني

القضـايـا البسيطـة

1. دلالات القضيَّـة على ضوء شّراح الرواقيّـة
2. مفهوم القضيّـة البسيطة وأنواعـها

1. دلالات القضية على ضوء روايات شراح الرواقية:

عطفاً على المبحث السَّابق، والذي توصلَّنا من خلاله إلى إثبات قيمة المنطق الرِّواقي على ضوء دحض أقاويل المتاحملِين عليه، مع الاستئناس ببعض تصويبات المناطقة والرِّياضيِّين المعاصرين التي حَاولَت إعادة الاعتبار للمباحث المنطقيَّة لدى أصحاب الرِّواق.

نعمدُ هُنا، إلى الولوج في تلك الخصوصيَّة التي جعلته يتميَّز عن المنطق الأرسطي شكلاً ومضُموناً، بيدَ أنَّه تعترضنا بعض النُّصوص نعتبرها تحصيل حاصل للأحكام التي اتَّخذتها إزاء المنطق الرِّواقي، من جملةِ تلك الأحكام، نصٌّ لـ "**عبد الرحمن بدوي**" يقول فيه: «وأما في القضايا والأحكام، فإن الرواقيين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية، ومن هنا فإنهم في نظرتهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول في القضية قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات الموجودة في اللغة، والمعبر عنها تفصيلا في النحو. ولا أهمية لكل أبحاثهم في باب القضايا، اللهم إلا في وضع اصطلاحات جديدة كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هي السائدة في المصطلح المنطقي»[1] والنتيجة المُترتبة عن استخفافه بقيمة "نظريَّة القضايا" واستثقاله لدراستها، يقول: «ولهذا لن نعنى بالبحث فيها بالتفصيل»[2].

إذا كانت هذه هي وجهة نظر "**بدوي**"، فهناك، مَنْ يُخالفها، فمثلاً: "**قوغينا *J.B.Gourinat***" يرى أنَّ فهَم ماذا كانت تعنِي القضيَّة في نظر الرِّواقيِّين يُعتبر مهمةً صعبةً منذ العهد القديم[3]، وقد تبيَّن لَنا فعلاً، صعوبة إدراك معاني القضيَّة؛ فهي من جهةٍ، شديدة الارتباط بـ "نظريَّة اللغة *Théorie du langage*"، ومن جهةٍ أخرى، يستوجبُ فهم معانِيها ضبطاً مُسبقاً لـ: "نظريَّة المعرفة *Théorie de la connaissance*" في بعدها "الإبستيمولوجي: النفسي، الأخلاقي والفيزيائي"، أمَّا عن قوله: صعوبة فهم القضيَّة كان منذ عهد الرِّواقيِّين، فهو راجع إلى غموض "نظرية اللكتون *La théorie du lekton*" لدى الرُّواة أنفسهم، فضلاً، عن صعوبة إيجاد المُقابل اللغوي الدَّقيق لفظ "اللكتون" في اللغات

[1] **بدوي، عبد الرحمن**، خريف *الفكر اليوناني*، ص 22.
[2] **المرجع نفسه**، ص 22.
[3] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 194.*

الأجنبيَّة على غرار اللغة العربيَّة. هذه المسوّغات بقدر ما صعَّبت فهم منطق القضايا لدى أصحاب الرِّواق، بقدر ما رفعت قيمة المنطق عندهم، فأكسبته خصوصيات جعلته في النَّهاية يتميَّز عن المنطق الأرسطي.

وللردِّ على النصِّ المشكِّك في قيمة نظرية القضايا لدى الرِّواقيِّين، نحِيلُ أنفسَنا والقارئَ على سواء إلى روايات "روَّاة الآراء" وكذا تعليقات بعض المختصِّين لِما ستحملهُ تلك الشَّهادات من معانٍ منطقيَّة. ولتكنِ البدايةُ مِن "مفهوم القضيَّة *La définition de la proposition*" انطلاقاً من ثلاثة نصوصٍ.

النَّصُ الأوَّل: ينقلُ "**ديوجين اللايرسي**" عن الرِّواقيِّين تعريفهم للقضيَّة بأنَّها: «إمَّا أن تكون صادقةً أو كاذبةً، أو إمَّا أن تكون القضيَّة مُوَكَّاً منطقياً كاملاً مُثبتاً بذاته. وكما أخبرنا به "**كريسيب *Chrysippe***" في كتابه "التَّعاريف الجدليَّة":القضيَّةُ هي ما يُمكن إثباتهُ أو نفيهُ بذاته، على نحوِ: "الوقتُ نهار *Il fait jour*"، ديُون يتجوَّلُ *Dion se promène*".ويُطلَقُ اسم القضيَّة على الرأي المُقترح [= الرأي المُحتمل*Opinion probable*]: فالذي يقول: "الوقتُ نهارًا"، يظهرُ أنَّه قَبِلَ باقتراح الرأي القائل: الوقت نهار. وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ القضيَّةَ المُقدَّمة تكون صادقةً، وإلاَّ فهي كاذبة»[1].

النَّصُ الثاني: يرى "**سكيتوس امبريقوس**" أنَّ: «الرِّواقيِّين ادَّعوا وجود ثلاثة أشياء بينهم ارتباط: فِيما يُدلُّ عليهِ [=المدلول *Le signifié*]؛ فِيما يُدلُّ بِهِ [=الدَّال *Le signifiant*]؛ والموضوع [أي موضوع الكلام *L'objet ou Le porteur*]. فأمَّا الدَّال فهو الكلام*La parole*، مثل كلمة: "ديون *Dion*" وأمَّا المدلول فهو ما تُعبِّرُ عنهُ الكلمة، أو ذلك الشيء الذي نفهمهُ ونُفكِّر فيه، بينَما الغريبُ [عن لغتنا]لا يفهمهُ على الرغم من قدرته على سماع الكلمة. وأخيراً، إنَّنا نعثُر على موضوعٍ خارجيٍّ: "ديون *Dion*" هو الشَّخص بالذات. اثنان من هذه الأشياء أجسام، هُما: الكلام، والموضوع، أمَّا ثالثهما، فهو لا جسماني *Incorporel*،ويمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً »[2].

[1] ***D, L**, 65.*
[2] ***Brun**, **Jean**, Les grands textes, Les Stoïciens, Textes choisis, p. 28.*

النَّصُ الثالث: يُحيلَنا "**شيشرون**" في كتابه "القدر *Le destin*" إلى تعريف "**كريسيب**" للقضيَّة، فهو يقول: لَو كانت هناك بعض الحركات بدون أسباب، يمكن القول أنْ لا قضيَّة صادقة أو كاذبة، لأنَّ ما ليس لهُ علَّةٌ فاعلة *Cause efficiente* ليس يكونُ صادقاً أو كاذباً، لكن كلَّ القضايا هي صادقة أو كاذبة، إذن: ليس ثمَّة حركة بدون سببٍ[1].

- كيف تبدُو خصائص القضيَّة الرِّواقيَّة من النصوص الثلاثة؟
- هل مفهومها نسخة من مفهوم "**أرسطو**" للقضيَّة؟

حَملت تلك النصوص دلالات منطقيَّة ولغويَّة سنحاول إجلاءها تأكيداً على قيمة مبحث القضايا لدى الرِّواقيِّين، ومن جملة ما يمكن إستنتاجه ما يلي:

أ. **القضيَّةُ قولٌ منطقيٌّ تام المعنى**: يُمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب، والمرادُ بـِ "تام المعنى"، أنَّ القضيَّة تتركبُ من "موضوع *Sujet*"، و"محمول *Attribut / Prédicat*"، وبهما معاً يُفهم الكلام. فقولنا: دَيُون *Dion* "لا يُفهم من الموضوع وحده ماذا حدثَ لـِ "ديون"؟ أو ماذا فعلَ "ديون؟"كما لا يُقصد من فعل "يتنزَّه *Se promener*" معنًى معيَّناً، ما لم نُقرِنْهُ بموضوعٍ مُحدَّدٍ هو مدارُ كلامنا.

يُفهم من هذا، أنَّ القضيَّةَ في تصوُّر الرِّواقيِّين لا تقوم على فكرة "الإسناد *Prédication*"، ولا على مبدأ "الماهيات *Substances*"، وإنَّما تُعبِّر عن فعلِ "الإلحاق"، أي إلحاق الفعل بصاحبه، فهو الذي يعطي للقضيَّة معنًى ووجوداً فَالرِّواقيُّون، لم يعذُوا في تركيب القضيَّة بنسبةِ شيءٍ إلى شيءٍ، أو بإسنادِ أمرٍ إلى أمرٍ، كما لم تكنْ في نظرهم علاقة "الموضوع – المحمول" قائمة على أساس "الاستغراق *L'inclusion*"، مثلَما هو الحالُ في تعريف القضيَّة لدى "**أرسطو**". بلِ القضيَّةُ في نظر الرِّواقيِّين كَما عبَّر عنها "**إميل برهييه**": هي التي تُعبِّر عن "حوادث *Des événements*" و"وقائع *Des faits*" محسوسة، أو تعبِّر عن علاقات بينَ تلك الوقائع[2]، ولم يعرفِ الجدلُ الرِّواقيُّ –يقول "**إميل**

[1] ***Cicéron***, *Œuvres complètes de Cicéron, Traité du destin, Firmin Didot frères, fils et Cie, p. 266.*
[2] ***Bréhier***, ***Emile***, *Chrysippe & l'Ancien Stoïcisme, p. 70.*

برهييه"- تقسيماً ثلاثيًّا مثلَماعرفته القضيَّةُ لدى "**أرسطو**"، فيأتي الفعلُ عندهم "في وحدَتِهِ *Dans son unité*" مُعبِّراً عن حَدثٍ[1] مُحدَّدٍ صادرٍ عن "موضوعٍ *Sujet*" دُونَ أن تتوسطهما "رابطة *Copule*"، ثمَّ يخلصُ "**إميل برهييه**" إلى القول:المحمول ما هو إلاَّ هذا الحدث *L'attribut n'est que cet événement*[2].

فمثلاً: لفظ "يتنزَّه" جاءَ فِعلاً *Verbe*"ليُعبِّر عن وصفٍ عينيٍّ لِـما قامَ به الموضوع "ديون"، وواقعيَّة فعل "يتنزَّه" باعتباره محمُولاً –يقول "**إميل برهييه**"- تتأتَّى من نشاط الجسم[3]، أي من حركة "ديون" المُتخذَة لفعل "يتنزَّه". ما يفيدُ، أنَّ المحمول في القضيَّة المنطقيَّة يَحدثُ بالفعلِ، للذي يَقعُ تَحتَ التَّعيِّين *sous la désignation*[4]، مثلَما هو الحال بالنسبة لِـ "ديون"، فقد تمَّ التَّعيِّين بتسميَّة الشَّخص الذي قام بفعل "التَّنزُّه"، فكانحَاملاً لهُ *Son porteur*".

ب. ***منطق ثنائي القيمة:*** تحملُ القضيَّةُ قيَمصدقٍ ثابتة، فهي إمَّا: أن تكون صادقة أو كاذبة بدون وضعٍ ثالثٍ. فمن جهة الصدق مثلاً، القضيَّة المنطقيَّة لدى الرِّواقيِّين لا تثبت تصوُّرات أزليَّة، بل هي التقاط لوضعيَّةٍما، أو التزام وارتباط اتِّجاه حقيقة عينيَّة[5] مُحدَّدة. فمثلاً، قولنا: "إنَّها تمطُر" قضيَّة صادقة، تكُونُ كذلك، إذا كانت السَّماءُ **فِعلاً** تُمطر، أي أنَّ "سقوط المطر"يُعدُّ "واقعةً *Un fait*"، على اعتبار أنَّ الواقعةَ عبارة عن تسجيلِ وضعٍ مُحتملٍ موجودٍ **تُقرِّه** الُمشاهدة، وإنْكان المقُول المنطقي يُخالف الواقع العيني، صارت القضيَّة كاذبة. إذن، نحنُ نسجِّلُ وضعيةً ما في زمنٍ ومكانٍ مُعيَّنين، كَما تُسجِّل "آلة التَّصوير *La photographie*" مَشهداً ما، وبعدها، نقرُّ بقيمة صدق القضيَّة؛ إمَّا بالصدق في حال تطابق المقول المنطقي مع الموضوع الواقعي المُتحدّث عنه، أو بالكذب في حالِ عدم تطابقهما.

---

[1] ***Bréhier, Emile**, Chrysippe & l'Ancien Stoïcisme, p. 70.*
[2] ***Ibid.**, p. 70.*
[3] ***Ibid.**, p. 70.*
[4] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 196.*
[5] ***J. Brunschwig**, Les Stoïciens et leur logique, Livre collectif, **Richard Goulet** : La classification stoïcienne des propositions simples selon Diogène Laërce, Deuxième édition, Librairie Philosophique J. Vrin, 2006, p. 194.*

استجَماعاً لهذه المعاني، جازَ لَنا أنَّ نقولَ: إنَّ "القضيَّةَ في نظرِ الرِّواقيِّينَ صورة لواقعٍ مَا *La proposition stoïcienne comme image de la réalité*". والنَّتيجة المتوصَّل إليها، تجعل القارئَ المُتضلع في المنطق المعاصر يقاربُ هذه الدّلالات بتلك التي طرحها "**برتراند راسل** ***Bertrand Russell***" (1872-1970) ومن بعده "**لودفيغ فتغنشتاين** ***Ludwi Wittgenstein***" (1889-1951) فيمشروعهما المنطقي، فَـ. "الواقعة" عند "**راسل**" لا تعني كما عبَّر عنها "**محمد مهران**" «شيئاً جزئياً موجوداً كسقراط أو المطر أو الشمس، فسقراط نفسه لا يجعل أي قول صادقاً أو كاذباً، بل الواقعة هي ما تعبر عنه العبارة بأكملها وليس ما يعبر عنه اسم وحيد مثل "سقراط"»[1]. كما نجدُ أنفسنا أمام تصوُّر ابستيمولوجي طرحتهُ الرِّواقيَّة، مفادهُ، أنَّ الواقعَ هو الذي يصدِّقُ أو يكذِّبُ واقعةً مَا، وهذا عن طريق التَّحقق التَّجريبي للواقعة، فَـ. "المُشاهدة" و"المُعاينة" كافيتان لتقرير قيمة صدق قضيَّةٍ مَا.

انطلاقاً، من المعنى اللغوي والإبستيمولوجي للقضيَّة في نظر الرِّواقيِّين، نتحدثُ عن الصدق المادي المُقابل للصدق الصوري للقضيَّة، فالرِّواقيُّون يرونَ صدق القضيَّة في مدى مطابقتها للواقع أو مدى امتثالها لحَادثٍ مَا، وكذبها في عدم المطابقة أو عدم الامتثال. مع ضرورة التَّنبيه على عدم الخلط بينَ: "صحة الاستدلال *La validité d'un raisonnement*" و"صدق القضيَّة *La vérité d'une proposition*"؛ فمثلاً[2]:

- كلُّ مثلثٍ ثلاثّي الأضلاع، إذن: كلُّ ثلاثيِّ الأضلاع مثلث؛
- كلُّ مثلَّثٍ رباعّي الأضلاع، إذن: بعض رباعيِّ الأضلاع مثلَّث.

يبدُو للوهلة الأولى، أنَّ الاستنباط الأول ليس صحيحاً، على الرغم من أنَّ قضيتيهِ صادقتان، وأنَّ الاستنباط الثاني صحيح على الرغم من أنَّ قضيتيه كاذبتان. الأمر الذي يؤكد من جهةٍ، الصدق المادي الذي انتهجتهُ الرِّواقيَّة في امتحان صدق القضايا، ومن

[1] **مهران، محمد**، *فلسفة برتراند راسل*، دار المعارف، مصر، د(ط، ت)، ص 234.
[2] ***بلانشي، روبير***، *المدخل إلى المنطق المعاصر*، تر: مجمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر، 2005، ص 14.

جهةٍ أخرى، شرط مطابقة القول المنطقي للواقع العيني. يُعزِّز الطابع المادي لفلسفة الرِّواقيَّة.

ج. **المُعبَّر عنه في القضيَّة:** القضيَّة لدى الرِّواقيِّين هي ما يُمكن للنفس التَّعبير عنه، بحيث يقع "اللكتون / المُعبَّر عنه *Lekton-λεκτόν/ L'exprimable*"[1] بين شيئين جسمين، وهما من جهةٍ، الكلام وهو الصوت الذي يُحدثه الملفوظ عن طريق الفم، أو هو الذي يتمثَّلُ عن طريق الكتابة، ومن جهةٍ أخرى، الموضوع أو الحامل المُشار إليه بالاسم أو بالضمير اللذين يدخلان في تركيب القضيَّة، كقولنا:

- "ديون *Dion*" يُمثِّل "اسم العلم/ *Nom propre*"؛
- "هذا الشَّخص" ، تمَّ تحديد عن مَن نتحدثُ عن طريق اسم إشارة "**هذا**".

بينما " المُعبَّر عنه" –حسب الرِّواقيِّين- هو ما بقي على تطابقٍ مع التَّمثُّل العقلي *La représentation rationnelle*[2]. ويقولون عن التَّمثُّل أنَّه انطباعٌ في النَّفس، وقد استُعير (من الاستعارة *La métaphore*) اسم "التَّمثُّل" وما يتركه على النَّفس من فعل الآثار التي يُخلفها نقشُ الخاتم على الشَّمع[3]. والانطباعُ كما يقول "**بلوتارخوس**": ما هو إلَّا بصمة أحدَثَت في النفس أثراً[4]، ومُؤداها العالم الحسي، أي مَّا يتركه الموضوع الحسي وهو "المُتمثَّل" من تأثيرات على النفس، ولمَّا كان الموضوع الحسي هو مصدر معرفتنا فإنَّ الحقيقة هي مطابقة انطباعاتنا مع الأشياء الحسيَّة.

2. مفهوم القضية البسيطة وأنواعها:

1.2 مفهوم القضية البسيطة:

ببساطة اللفظ وبعمقِ مدلوله، يَحدُّ "**سكيتوس امبريقوس**" القضيَّة البسيطة، فيقول: هي التي لا تكُون مركبة: من قضيَّة واحدة تمَّ إعادة قولها، أو من عدَّة قضايا باعتبار

---

[1] ***Bréhier, Emile***, *Histoire de la philosophie, Tome 2, p. 52.*
[2] ***D, L****, 63.*
[3] ***Ibid.****, p. 45.*
[4] ***Long & Sedley****, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens,* ***Plutarque*** *: Des notions communes, p. 180.*

رابط أو عدة روابط، مثل: "الوقت نهار *Il fait jour*"، "الوقت ليل *Il fait nuit*"، "سقراط يتكلم *Socrate parle*"[1]. ما يُفيد، أنَّ القضيَّة البسيطة لا تحتمل إلاَّ نفسها، من خلال موضوعٍ ومحمولٍ "واحدين *Uniques*" دُون رابطة تتوسطهما.

هذا هو المعنى الظاهر لتعريف القضيَّة البسيطة، أمَّا المعنى المُستتر والذي عبَّرنا عنه بـ "عمق المدلول" فيكتشفه الباحثُ في المنطق المعاصر، إذ يحيلَنا المعنى المُراد بلوغه إلى "فلسفة الذرية المنطقيَّة" مع "**راسل**" و"**فتغنشتاين**"، لأنَّنا نعثر في فلسفتهما على مفهومِ "القضيَّة الذريَّة *Proposition atomique*" مفهوماً مُقابلاً للقضيَّة البسيطة. فقولنا مثلاً: "سقراط يتكلم" تدعى قضيَّة ذريَّة أو بسيطة، لأنَّها –يقول "**فتغنشتاين**"- أبسط قضيَّة، أي قضيَّة أوَّليَّة تُثبت وجود واقعة ذريَّة ما[2]. فالقضيَّة الذريَّة بهذا المعنى، هي التي لا تنحل إلى ما هو أبسط منها، كما أنَّها تشير إلى واقعة وجوديَّة حُدِّد فيها فاعلها فجاءت قضيَّة شخصيَّة أو مخصوصة لأنَّ موضوعها تمَّ تشخيصه أو تخصيصه[3]. ولا يُفهم من الكلام هذا، أنَّ "**أرسطو**"لم يُدرج القضيَّة الشخصيَّة في تصنيفه للقضايا، بل ألحقها بالقضيَّة الكليَّة، والجزئيَّة والمهملة[4]، غيرَ أنَّ القضيَّة الشخصيَّة عنده لا يعتدُّ بها في العلم طالما أنَّ موضوعها فردٌ، بينَما أصحاب الرِّواق اهتمُّوا بالأفراد، أي بـ "الموجُود العيني"، مثلَما يقول "**إميل برهييه**": إنَّ الرِّواقيِّين يتجاهلون التَّفريق بين القضايا الكليَّة *Propositions universelles* والقضايا الجزئيَّة *Propositions particulières*، ولا يقبلون إلاَّ بالأفراد موضوعاً للقضيَّة[5].

ويقُودنا هذا التَّخصيص لموضوع القضيَّة إلى التَّوجُّه "الاسمي *Nominilisme*" الذي تبنته الرِّواقيَّة، وكان "***Antisthène***" قد أرسى دعائمه في مقولته الشهيرة: أرى الفرسَ ولا أرى الفروسيَّة[6].

---

[1] ***Long & Sedley***, *Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens*, ***Sextus, M***, *p. 105.*
[2] **فتجنشتين، لدفيج**، *رسالة منطقية فلسفية*، 4،21.
[3] **فضل الله، مهدي**، *مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)*، ص ص 95، 96.
[4] **أرسطو**، *نص الكامل لمنطق أرسطو، كتاب القياس، مجلد 1*، ص 189.
[5] ***Bréhier, Emile***, *Chrysippe & l'Ancien Stoïcisme, p. 70.*
[6] ***Gilbert Romeyer Dherbey & Jean Baptiste Gourinat***, *Les Stoïciens, p. 58.*

نخلصُ إلى القول، إنَّ القضيَّة البسيطة لدى الرِّواقيِّين تُحْمَلُ على معنَيْين، هما:

أ. "قضيَّة ذريَّة *Proposition atomique*"، من جهة، أنَّ محمولها يُعبِّر عن واقعةٍ معيَّنة؛

ب. "قضيَّة شخصيَّة *Proposition singulière*"، من جهة أنَّ موضوعَها شخصٌ تمَّ تعيِّينه.

2.2 أنواع القضية البسيطة:

هذا عن مفهوم القضيَّة البسيطة، أمَّا عن أنواعها ، فنجدُ أنفسَنا أمام روايتين قد يَصعب علينا التَّوازن بينهما للاختلاف الظاهر في تصنيفهما للقضيَّة. والرِّوايتان؛ الأولى تعود إلى "**سكيتوس امبريقوس**"، والأخرى ذكرها "**ديوجين اللايرسي**".

أ. فأمَّا رواية "***سكيتوس امبريقوس***"تُصنِّف القضيَّة البسيطة إلى ثلاثة أنواع[1]:

- "قضايا مُعرَّفة *Propositions définies*"*؛
- "قضايا نَكرة (غير معرَّفة) *Propositions indéfinies*"؛
- "قضايا متوسطة *Propositions intermédiaires*".

ب. وأمَّا رواية "**ديوجين اللايرسي**"فتُصنِّف القضيَّة البسيطة إلى ستة أنواع[2]:

- "قضيَّة سالبة *Proposition négative*"؛
- "قضيَّة إنكاريَّة *Proposition dénégative*"؛
- "قضيَّة حرمانيَّة *Proposition privative*"؛
- "قضيَّة حمليَّة *Proposition catégorique / Proposition attributive*[3]"؛
- "قضيَّة مُعرَّفة *Proposition catagoreutique*"؛

---

[1] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, M**, p. 105.*

* تارة تُعرَّبُ "*Proposition définie*" إلى قضيَّة محدَّدة، وتارة قضيَّة معيَّنة، وتارةً أخرى إلى معرَّفة. لكن بالنظر إلى طبيعة القضيَّة القائمة على الاسم؛من جهة أنَّه معرَّف أحياناً، وغير معرَّف أحياناً أخرى، فقد آثرنا استعمال التَّقسيم الثنائي للاسم في اللغة العربية وأسقطناه على معنى القضيَّة. فكانت القضيَّة معرفة لاحتوائها على اسم مُعرف، ونكرة لاحتوائها على اسم نكرة.

[2] ***D, L**, 69.*

[3] ***D, De. L**, Livre VII, p. 86.*

- "قضيَّة نكرة *Proposition indéfinie*".

بالنَّظر إلى الرِّوايتين، فعلى أي أساس تمَّ تصنيف القضايا؟

أوَّلاً، بالنسبة لـ "**سكيتوس امبريقوس**":

من تصنيفه الثلاثي، نستخلص ثلاث حالات، وهي:

الأولى: إنْ أَحالَنا المُتحدثُ إلى "المُشار إليه / المُحال إليه *Le référent*" عن طريق "إحالة بالإشارة* *Référence ostensive*"[1] مُستعملاً اسماً من أسماء الإشارة ومُعزِّزاً تحديدَه بتصويب أصابع يده صَوْبَ المشار إليه في القضيَّة، وهو يُجيبُ عَنْ "السُّؤال الأوَّل المقُولي إجابةً إشاريَّةً *La première question catégoriale par une réponse déictique*"[2] تُحدِّد مِن المُحال إليه، كانتِ القضيَّةُ حينها مُعرَّفةً، كقولنا: "**هذا** يمشي *Celui-ci marche*"[3]؛

الثانية: وإنْ خلتِ القضيَّةُ من أدوات التَّعيِّين أو التَّعريف، كان موضوعها غير محدَّد، فجاءت القضيَّةُ نكرة غير معرَّفة؛

الثالثة: إنْ كان موضوعها بينَ التَّحديد واللاتحديد، سمِّيت قضيَّة متوسطة، مثل[4]: "**رجلٌ** جالس *Un homme est assis*"، أو"**سقراط** يمشي ***Socrate** marche*".

الظاهر، أنَّ التَّصنيفَ "**سكيتوس امبريقوس**" بُنِيَ على أساس "الإحالة *La référence*"، وفقَ الأشكال الثلاثة: «الحامل [=الموضوع] في القضية الرواقية شخصا يشار إليه بطرق مختلفة، كأن يشار إليه بطريقة محصورة مثل قولنا: "هذا" [قضيَّة مُعرَّفة]، أو بطريقة مهملة مثل قولنا: "بعض" [قضيَّة غير معرَّفة]، أو بطريقة شبه محصورة كقولنا: "سقراط" [قضيَّة متوسطة]»[5].

---

* عبارة "إحالة بالإشارة" تفيد أنَّ الإحالة أعم وأشمل من الإشارة، فالعلاقة بينهما هي علاقة عام بخاص.

[1] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus**, **M**, p. 106.*

[2] ***Ildefonse**, **Frédérique**, La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque, Libriarie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997, p. 236.*

[3] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus**, **M**, p. 106.*

[4] ***Ibid.**, p. 106.*

[5] **سعيد، جلال الدين**، *فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات*، ص 20.

ففي *الوضع الأوّل*، جاء الحاملُ معرَّفاً بأقوى أدوات التَّعريف الدَّالة على **قربِ المتحدِّث عنه / المَحال إليه**، باستعمالنا للأداة: "**هذا** / ***Celui-ci***". لأنَّ كلمة "**هذا**"، يقول "**براند راسل**": لا تعني ما هو مشترك بين الأشياء، بل تنطبقُ فقط على شيءٍ واحدٍ بعينه وفي وقتٍ واحدٍ، وعندما تنطبقُ كلمة "**هذا**" على اسمٍ جديدٍ لا تصبح منطبقة على الاسم القديم[1]. وهو المعنى الذي أشار إليه "**دوني فرنان** ***Denis Vernant***" في كتابه "مدخل إلى فلسفة المنطق"، حين قال: بالفعل فإن كلمة "**هذا**" موضوعة لعنصرٍ إدراكيٍّ ذي مُعطى حسي يعرفُ معرفةً مباشرة[2]. فنحن عندما نتحدثُ عن "**ديوجين**" مُرفقاً باسم الإشارة فإنَّنا "**نثبتُ** و**نمنع**"؛ نثبتُ لـ "**ديوجين**"معنًى واحداً هي ذاتهُ الواحدة التي لا يمكن أن تكون إلاَّ لـ "**ديوجين**" المُشار إليه في ذاتِ الوقت، تمنعُ الإشارةُ من أن تشترك ذواتٌ أخرى ذاتَ "**ديوجين**" في الفعلِ الذي أُلحِقَ به. وفي *الوضع الثاني* ، لم يكنِ الحاملُ مُحدَّداً ولا مُشاراً إليه، فجاء مُهملَ التَّعيِّين، ويترتَّب عن هذا، يقول "**قوغينا** ***J.B.Gourinat***": أنَّ القضيَّة النَّكرة لاتكون صادقة إلاَّ إذا تمَّ تحديد الموضوع، ما عدا ذلك، فهي كاذبة[3]. بينما *الوضع الثالث* ، جاء الحاملُ في المثالين السَّابقين بينَ التَّعريف واللاتعريف؛ فبالنسبة إلى المثال الأول من الوضع الثالث: "رجل جالس" ، نَسأل: عَنْ أيِّ رجلٍ جالسٍ نتحدث؟ فالمُتحدث عنهُ غير معرَّف، أمَّا المثال الثاني من الوضع ذاته: "سقراط يمشي"، فيقول عنهُ "**سكيتوس امبريقوس**": هي قضيَّة متوسطة، لأنَّها لم تأتِ نكرةً (طالما أنَّها خَصَّت المتحدِّث عنه)، كما لم تأتِ معرَّفةً (لأنَّ الحاملَ لم يكن مصحُوباً بأدوات الإشارة)، فهي إذن، شبه محصورة[4].

الملفتُ للانتباه من الأوضاع الثلاثة المُستنتجة من تصنيف "**سكيتوس امبريقوس**" للقضايا، هو *الوضع الأوّل*، لأنَّ فيه تكون القضيَّة معرَّفة وتعريفنا لها يكون بأسماء

---

[1] **راسل، برتراند**، *ما وراء لمعنى والحقيقة*، تر: محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص ص 114، 115.

[2] **فرنان، دوني**، *مدخل إلى فلسفة المنطق*، تر: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006، ص 42.

[3] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 209.*

[4] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, M**, p. 106.*

الإشارة وأقواها اسم إشارة "**هذا**"، أما باقي الإشارات –يقول "**راسل**"- فهي ترتدُّ كلّها إلى مدلول اسم إشارة "**هذا**"[1]، فضلاً عن ذلك، فتوظيف أسماء الإشارة يقودنا إلى "نظرية الإحالة *La théorie de la référence*"[2] التي لم تكن إبداعاً خالصاً من "**راسل**"، فالرِّواقيون كانوا سبَّاقون إلى بناء تصنيف القضايا البسيطة على الإحالة، هذا ما يُثبت أسبقيتهم في تأسيس نظريات المنطق المعاصر في جوانبه الرمزيَّة وحتَّى اللغويَّة.

أمَّا، بالنسبة لـ "**ديوجين اللايرسي**": فتصنيفه السُّداسي للقضيَّة البسيطة يمكن مبدئيًّا تقسيمه إلى صِنفَين:

- صنف القضايا المُثبتة *Type de proposition affirmatives*؛
- صنف قضايا منفيَّة *Type de propositions négatives*.

1. فأما صنف القضايا المنفية: يضمُّ ثلاث قضايا، وهي:

- **القضيَّة السَّالبة:** هي التي أُدخِلت عليها أداة السَّلب فصارت قضيَّةً منفيَّةً، كقولنا: "ليس الوقتُ نهاراً *Il **ne** fait **pas** jour*"[3]، وقد تحدَّثَ الرِّواقيون –يقول "**ديوجين اللايرسي**"- عن نوعٍ آخر من القضايا السَّالبة هو "النفي المزدوج *Hypernégative*" أي "نفي- النفي *La négation d'une négation*"، في قولهم: "**ليس** صحيحاً بأنَّ الوقتَ **ليس** نهاراً *Il **n'est pas** vrai qu'il **ne** fait **pas** jour*"؛ وهو يُفيدُ القول بأنَّ: "الوقتَ نهارٌ *Il fait jour*"[4].

- **القضيَّة الإنكاريَّة:** وهي التي تتكوَّن من أداة السَّلب ومحمول، كقولنا: "لا أحد يتنزَّه *Personne ne se promène*"[5].

يبدُو، أنَّ الفرقَ بين السَّالبة والإنكاريَّة، يكمنُ في "موضع أداة السَّلب *La place de la particule négative*"؛ إذْ أنَّ السَّلب الحقيقي هو الذي يدخل على عُمومِ القضيَّة

---

[1] **راسل، برتراند**، *ما وراء لمعنى والحقيقة*، تر: محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005، ص 113.
[2] **أنظر: فرنان، دوني**، *مدخل إلى فلسفة المنطق*، الباب الثالث، ص 105 إلى ص 127.
[3] ***D, L**, 69.*
[4] ***Ibid.**, 69.*
[5] ***Ibid.**, 70.*

المُثبتة كلِّها[1]، فتستحيلُ القضيَّةُ من الإيجاب إلى السَّلب، مِثل: "الوقت نهار" قضيَّة موجبة، "**ليس** الوقتُ نهاراً" قضيَّة سالبة. وبتعبير "**قوغينا** ***J.B.Gourinat***" يأتي حرفُ السَّلب ليتصدَّر القضيَّة كلّها حتَّى يتحكَّم في أجزائها[2]، فيكون الحرفُ قد سلبَ إيجاب الموضوع والمحمول معاً، فأحالهما إلى لفظين سالبين، كقولنا: "ليس الوقتُ نهاراً"، نمثِّلُ القول بالشَّكل التَّالي: **ليس** (الوقت نهار)، إذْ أنَّ حرفَ السَّلب "**ليس**" دخلَ على "الوقت" و"نهار" معاً، فكان "سلباً حقيقيًّا"، وفي حالة تكرار أداة السَّلب تصيرُ القضيَّة مُثبتةً.

مثلاً: النَّفي المزدوج: **ليس** (**ليس** الوقتُ نهاراً) ..... **يفضي إلى** ..... الإثبات: "الوقتُ نهارٌ"

***Hypernégative : Non (Non** il fait jour) ……. **Etablit** **Affirmative** : Il fait jour*
(Négative de la négative)

أمَّا من النَّاحية الرمزيَّة، فقد استفاد المنطق الرمزي المعاصر من "النفي المزدوج *Double négation*" في بناء العلاقات المنطقيَّة. بحيث، للقضيَّة قيمتان صدق:

- إذا فرضنا صدق القضيَّة **ق** : فإنَّ نفيها سيكون كاذباً، ونفيها المزدوج سيكون صادقاً؛
- أمَّا إذا فرضنا كذبها:فإنَّ نفيها سيكون صادقاً، ونفيها المزدوج سيكون كاذباً.

كما هو موضح في جدول الصدق التالي:

ق	~ ق	~~ ق	ق ⇔ ~~ ق
1	0	1	1
0	1	0	1

إذا كانت وضعيَّة أدوات السَّلب في القضيَّة تتحكم في سلبِّها أو إيجابها، فهي تتحكم أيضاً في قيم صدق القضيَّة. فمثلاً القضيَّة القائلة: "اللذة ليست خيراً"، هي قضيَّة مُثبتة وليست قضيَّة منفيَّة، لأنَّها تدلُّ على أنَّه يُوجد من الملاذ ليس خيراً"[3]. بمعنى، أنَّ السَّلب

[1] ***J. Brunschwig**, Les Stoïciens et leur logique, **Richard Goulet** : La classification stoïcienne des propositions simples selon Diogène Laërce, p. 212.*
[2] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p.211.*
[3] ***Ibid.**, pp. 211, 212.*

دخل على المحمول فحسب وليس على القضيَّة كلّها. ثمَّ يقول "**قوغينا** ***J.B.Gourinat***": القضيَّة المنفيَّة الحقيقيَّة هي التي تكونُ فيها أداة السَّلب متصدِّرةً، مثال: ليس (اللذة خيراً)[1]، بمعنى ليست اللذةُ خيراً.

ما يلاحظ، أنَّ الرِّواقيِّين وهم يؤسِّسون لنظريَّة السَّلب، نجدهم يؤكدون على النَّواحي اللغويَّة للجملة، من حيث سلامة اللفظ والمعنى، وكذا التَّراكيب النَّحويَّة. وهذه مسألة في غاية الأهمية، ولتوضيحها نستأنس بمثالين لـ "**روبير بلانشي**"، المثال الأوَّل: "كلُّ المدعوين **لم** يصلُوا *Tous les invités* ***ne*** *sont* ***pas*** *arrivés*"، يظهر من التَّعبير أنَّنا لم نقصد الأمر الذي أردنا قوله، طالما أنَّ السَّلب جاء بعد تصدُّر الحكم الكلي القضيَّة، كما في الكليَّة السَّالبة: (كل ... لا... = لا أحد)، بينما نريدُ من القضيَّة إدخال النفي على الحكم الكلي كما في الجزئيَّة السَّالبة: (ليس كل ...) المناقضة للكليَّة الموجبة[2]. غيرَ أنَّ –يقول "**روبير بلانشي**"- الضَّرر ليس كبيراً مقارنة بالمثال الثاني: كلُّ الضحايا لم يكونوا مطعَّمين *Toutes les victimes n'avaient pas été vaccinées*"؛ ماذا أراد المتحدثُ قوله، هل: " الكلُّ ليسَ مطعَّما *Toutes non vaccinées*" أم " ليس الكلُّ مطعَّما *Non toutes vaccinées*"[3].

الغاية من ذكر المثالين، هو توضيح المعنى الذي تأخذه الجملة أثناء تقديم السَّلب على العموم ليس هو نفسه عندما تدخل أداة السَّلب على جزء من أجزاء القضيَّة. وحاجتنا إلى النَّفي التَّناقضي الصَّحيح –يقول "**سكيتوس امبريقوس**"- ضروريَّة لاسيما في المقدمة المركبة[4]، فعندما تتقدَّم أداةُ السَّلب على القضيَّة المركبة تكون قد دخلت على قسميها معاً، فثبتَ الحكم بالسَّلب عليهما معاً، فصارت قضيَّة سالبة أو منفيَّة نفيًّا حقيقيًّا وهو ما يقابل تناقضها مع القضيَّة الموجبة أو المثبتة.

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste***, *La Dialectique des Stoïciens, p. 212.*
[2] ***Blanché, Robert, op. cit.***, *p. 108.*
[3] ***Ibid.***, *p. 108.*
[4] ***Ibid.***, *p. 108.*

- **أمَّا القضيَّة الإنكارية:** فتستمدُّ معناها من النفي الحقيقي للقضيَّة السَّالبة، بحيث تدخل أدوات السَّلب على المحمول، كقولنا: "لا أحد يتنزَّه"[1]. بينما القضيَّة الحرمانيَّة فالسَّلب فيها يتعلَّق بالمحمول، كقولنا: "هذا الرَّجل **لا إنساني** *Cet homme est* ***inhumain*** */ Celui-ci est* ***non-philanthrope***"[2].

ما يمكن استنتاجه، هو أنَّ القضايا الثلاث: "السَّالبة"، "الإنكاريَّة" و"الحرمانيَّة" اجتمع فيها "السَّلب أو النفي"، لكن بنسبٍ متفاوتة، ويظهر التَّفاوت في درجة السَّلب بين القضيَّة "السَّالبة" و"الإنكاريَّة"؛ فالأولى، تصدَّر النَّفي عموم القضيَّة؛ الموضوع والمحمول معاً، فجاء نفيُها حقيقيًّا؛ والثانيَّة، دخلَ النَّفي على المحمول فكان جزءاً منه مِمَّا أبقى إيجابَ القضيَّة.

وفي ذات السِّياق، نجد الرِّواقيِّين يرون حرفَ السَّلب عارضاً من العوارض قد يدخل على جزءٍ من أجزاء القضيَّة أو عُمومها، لِيسلبَ منها إيجابها الجزئي أو الكلي، ما يُفيد «أن السلب معنى حادث على إثبات الأصل الذي هو الإيجاب»[3].

2. وأما صنف القضايا المثبتة: يضمُّ ثلاث قضايا، وهي:

- **القضيَّة الحمليَّة:** فهي التي تُثبتُ صفةً ما لاسمٍ ما، كان اسماً عاماً "*Nom commun*" أو "اسم علم "*Nom propre*"، لذا، تُنعتُ بـ "الحمليَّة المُثبتة *L'affirmative catégorique*"[4]. كقولنا: "كتابٌ سقط *Un livre est tombé*"[5]، و"ديون يتجوَّل *Dion se promène*"[6].

الظاهر من المثالين، أنَّ الاسَم المُثبت، تارةً بالسُقوط، وتارةً أخرى بالتِّجوال، جاء في الحالتين **نكرة**. لأنَّنا في المثال الأوَّل، لا نعرف أيّ كتابٍ سقط، فالموضوع كان "اسماً عاماً *Nom commun*" يُدرج تحتَه مجموعة من أنواع الكُتُب. و"الاسم العام" عند

---

[1] ***D, L****, 70.*
[2] ***Ibid.****, 70.*
[3] **ابن الجني، أبي الفتح عثمان**، *الخصائص*، الجزء الثالث، تحق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ص 80.
[4] ***D, L****, 70.*
[5] ***J. Brunschwig****, Les Stoïciens et leur logique,* ***Richard Goulet****: La classification stoïcienne des propositions simples selon Diogène Laërce, p. 198.*
[6] ***D, L****, 70.*

الرِّواقيِّين، هو « جزءٌ من الخطاب يدلُّ على خاصيَّةٍ عامة، مثل: إنسان، فرس»[1]. والحكُم نفسه، يُقال على المثال الثاني، حتَّى وإن كان الموضوع "اسم العلم *Nom propre*"، الذي هو « جزءٌ من الخطاب يدلُّ على مِيزةٍ خاصة، مثل: ديوجين، سقراط»[2].وقد نستسِيغُ عدم إدراج المثال الأوَّل ضمن القضايا المعرَّفة، غير أنَّهُ يُستشكلُ علينا الحالُ في المثال الثاني بحكم وُرود "اسم العلم *Nom propre*" موضوعاً للقضيَّة، وقد ردَّ "**ريشارد غولي *Richard Goulet***" السببَ في ذلك إلى "المشترك اللفظي *L'homonymie*" الذي يجعل "اسم العلم" مُبهماً[3] ؛ بحيث اعتبَر أسماءَ الأعلام مِن قبيل "سقراط" و"ديوجين" أسماءً يُشترك فيها الكثير من النَّاس، فلا يتبيَّن لنا بالتَّحديد الموضوع الحقيقي للقضيَّة التي نريدُ فحصَ صدقها[4]. وما توصَّل إليه "**ريشارد غولي *Richard Goulet***" كان "**الأوكامي *Guillaume d'Ockham***" في وقتٍ سابقٍ قد أشار إليه، حِين قال: «الاسم العلم "سقراط" يصلح على غرار الحد العام "إنسان" لأن يكون اسما لمجموعة: هي المجموعة ذات العنصر الواحد المتكونة من الأشخاص المسمين "سقراط"»[5].

ويمكن تمثيل معنى القولين في الخطاطة التالية:

---

[1] ***D, L**, 58.*
[2] ***Ibid.**, 58.*
[3] ***J. Brunschwig**, Les Stoïciens et leur logique, **Richard Goulet** : La classification stoïcienne des propositions simples selon Diogène Laërce, p. 199.*
[4] ***Ibid.**, p. 199.*
[5] **نقلاً : فرنان، دوني**، *مدخل إلى فلسفة المنطق*، ص 42.

ديوجين يتجوَّل / ***Diogène*** *se promène*

=

اسم علم

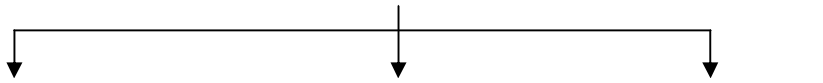
=

اسم عام

=

عن أي ِ "ديوجين" نتحدث؟

مجموعة من الأسماء تدرج تحته



ديوجين اللايرسي
Diogène ***Laërce***

ديوجين البابلي
Diogène ***de Babylone***

ديوجين الكلبي
Diogène ***le Cynique***

- **وأمَّا " القضيَّة المُعرَّفة"**، و**"القضيَّة النَّكرة"**، فاختلافهما يكون على مستوى "تحديد الموضوع من عدمه"، بحيث، تأتي الأولى، مكوَّنةً من ضمائر الإشارة ومحمول، نحَو: "**هذا** يتنزَّه ***Celui-ci*** *se promène*"[1]، وتأتي الأخرى، مكوَّنةً من ألفاظ التي لا تفيد التَّعريف ُضافة إلى محمول، نحَو: "**أَحَدٌ** يتنزَّه ***Quelqu'un*** *se promène*"[2]. كما أنَّ صدق القضيَّة النَّكرة لا يكون ُمكناً إلاَّ إذا كانت القضيَّة المعرَّفة المُقابلة لها صادقة، فقولنا مثلاً: "**أحدٌ** يتنزَّه"، قضيَّة صادقة إذا كان بالإمكان الإشارة إلى شخصٍ بعينه، فنقول: "**هذا** يتنزَّه"[3]، فتحوَّل اللاُمعرَّف إلى ُمعرَّف، واستمدَّ اللاُمعرَّف صدقه من تعيِّين صاحب الفعل في القضيَّة المُعرَّفة، عندها تكون القضيَّة النَّكرة صادقة.أمَّا صدق القضيَّة المعرَّفة فيُقاس بالواقع المباشر؛ أي، بـِ "ُموافقة *Convenir*" محمول القضيَّة للشَّخص الذي قام بالفعل[4].

وما يلاحظ أيضاً في تقسيم القضايا من "صنف الإثبات"، أنَّ "**ديوجين اللايرسي**" استمدَّ قسمته ُ من قسمة الموجودات، ففي نصٍّ له، يقول فيه: « مِن بَيْنِ الموجودات، هناك

[1] ***D, L****, 70.*
[2] ***Ibid.****, 70.*
[3] ***J. Brunschwig****, Les Stoïciens et leur logique,* ***Richard Goulet****: La classification stoïcienne des propositions simples selon Diogène Laërce, p. 198.*
[4] ***Ibid.,*** *p. 198.*

ما هو خير، وما هو ليس بخيرٍ، وضمنَ ما ليس بخيرٍ، يوجد السَّيِّء، ويوجد المُحايد [= ما ليس بالسَّيِّء ولا بالحسن]»[1].

و الأمر سيان بالنسبة للقضايا، إذ هناك ما هو مُعرَّف، وما هو غير مُعرَّف، فأمَّا المُعرَّف، فيوجد فيه ما هو أكثر إحكاماً في التَّعريف، كما يوجد ما هو أقل إحكاماً. يُفهم من القول، بأنَّ التَّصنيف الثلاثي للقضايا ذات صنف الإثبات لا يخرج عن كونه إمَّا قضايا معرَّفة أو نكرة، أمَّا القضيَّة الحمليَّة فتدرجُ ضمن القضايا المُعرفة غيرَ أنَّها أقل إحكاماً في التَّعريف من القضايا المُعرَّفة التي أُلحِقَ بِها "ضمير الإشارة* *Pronom démonstratif*". إذن، الفرق بينَ "القضيَّة المُعرَّفة *Proposition catagoreutique*" و"القضيَّة الحمليَّة *Proposition catégorique*" يكُمن في "أدوات الإشارة".

والجدول الذي نقترحه، يُلخص تصنيف القضايا البسيطة بخصوصياتها الدقيقة.

[1] ***D, L**, 61.*

* نظراً لاختلاف النحو العربي عن النحو الغربي، فقد طُرحت مشكلة ترجمة بعض المفاهيم، من بينها: "أسماء الإشارة"، فالمتداول في النحو الغربي استعمالهم لـِ "ضمائر الإشارة" المقابل للترجمة الفرنسيَّة " *Pronoms démonstratifs*" وكان يُفترض أن نسميها "أسماء الإشارة" كما هي التَّسمية في النحو العربي. وتجنباً للإخلال في تلك المقولات النحوية الغربيَّة، أبقينا على التَّسمية الغربيَّة "ضمائر الإشارة".

تصنيف *القضايا البسيطة* حسب *رواية* "**ديوجين اللايرسي**"
La classification des propositions simples selon ***Diogène Laërce***

			I. صنف القضايا المثبتة *Type des propositions affirmatives*	**II.** صنف القضايا المنفيَّة *Type des propositions négatives*
1.I قضايا معرَّفة	**1.1.I** أقل إحكاماً في التأليف (*Imparfaitement définies*): *Catégorique*	**1.** السَّالبة *Négative*	**إحالة بدون إشارة** • اسم + محمول: - اسم عام: *Nom commun* "كتابٌ سقط" - اسم علم: *Nom propre* "سقراط يتجوَّل"	• النَّفي: *Négation* "**ليس** الوقتُ نهاراً" • النَّفي المزدوج: *Double négation* "**ليس** صحيحاً بأنَّ الوقتَ **ليس** نهاراً"
	2.1.I أكثر إحكاماً في التأليف (*Parfaitement définies*): *Catagoreutique*	**2.** الإنكاريَّة *Dénégative*	**إحالة بالإشارة** • اسم إشارة + محمول: (ضمائر الإشارة للقريب / *Les pronoms démonstratifs proches*) - مفرد: هذا / *Celui-ci* - مؤنث: هذه / *Celle-ci* - مثنى / *Duel*: هذان، هاتان - جمع: هؤلاء (*Ceux-ci, Celles-ci*)	• أداة الإنكار: "**لا أحد** يتنزَّه"
2.I قضايا نكرة	**1.2.I** القضيَّة النكرة *Proposition indéfinie*	**3.** الحرمانيَّة *Privative*	• خلوها من أدوات التعريف + محمول: "**أَحَدٌ** يتنزَّه"	• أداة الحرمان: "هذا الرَّجل **لا إنساني**"

المبحث الثالث

القضـايـا الشرطّيــة

1. مفهوم القضية المركبة
2. تصنيف القضيّـة غير البسيطة (المركبة)
3. دوال الصدق في منطق القضايـا لدى الوّاقيّـين

كنَّا قد أسلفنا الحديث عن تقسيم الرِّواقيِّين للقضيَّة المنطقيَّة إلى: بسيطة *Simple* وغير بسيطة *Non simple*، ثمَّ عرضنَا مفهوم القضيَّة البسيطة مع توضيح أنواعها من خلال روايات "**ديوجين اللايرسي**" و"**سكيتوس امبريقوس**". وفي هذا المبحث، نستأنف الكلام عن منطق القضايا مع القضيَّة غير البسيطة، والمسمَّاة بـِ "القضيَّة المركبة *La proposition composée*"[1].

والتَّفصيل في القضيَّة المركبة مفهوماً وتقسيماً وتمثيلاً، يفرضُ علينا الاعتماد على نصوص الرُّواة على غرار القضيَّة البسيطة، لكن قبل ذاك، نتعرَّف على مفهوم القضيَّة المركبة.

1. مفهوم القضية المركبة: يُفصحُ لَنا لفظ "مركبة" عن المعنى الذي تحمله هذه القضيَّة، فلو قمْنا بتحليل مكوِّناتها، لَـ «رجعت بعد حذف (حرفي الجزاء والشرط) منها، إلى حمليتين، ثم ترجع كل حملية إلى محمول مفرد، وموضوع مفرد. فالشرطيَّة أكثر تركيباً لا محالة؛ إذ لا تنحل في أول الأمر إلى البسائط، بل تنحل إلى الحمليات أولاً، ثم إلى البسائط ثانياً »[2]. علماً، أنَّ القضيَّة الأولى تُدعى بـِ "المُقدم *Antécédent*"[3]، أمَّا الثانيَّة فتسمَّى بـِ "التالي *Conséquent*"[4]، وتتميَّز أنواع القضيَّة المركبة عن بعضها البعض بنوع الرَّابطة، فهي العامل الأساسي المُحدَّد لنوع القضيَّة، مثلَما يُخبرنَا بهِ "**ديوجين اللايرسي**"، قائلاً: هي قضيَّة مُكوَّنة من قضيَّة بسيطة مُكرَّرة عدَّة مرّات أو مُكوَّنة من قضايا مختلفة، فإنْ كانت مركبة من قضيّة واحدة تمَّ تكرارها، فهي على نَحو: "إذا كان الوقتُ نهاراً، فالوقتُ نهاراً"؛ وإنْ كانت مركبة من قضايا مختلفة، فهي مِثل: "إذا كان الوقتُ نهاراً، فالضوءُ موجوداً"[5].

---

[1] ***Blanché, Robert, op. cit.**, p. 109.*

[2] **الغزلي، أبو حامد**، *معيار العلم في المنطق*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990، ص 84.

[3] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 117.*

[4] ***Ibid.**, p. 117.*

[5] ***D, L**, 69.*

2. تصنيف القضية غير البسيطة:

تصنيف "ديوجين اللايرسي": عَرَضَ لائحةً من ستَّة أنواع من القضيَّة المركبة، وفي كلِّ نوعٍ من أنواعها قدَّم تعويفاً لها وأتْبَعه بطبيعة "الرَّابطة *Connectif*" المُحدِّدة لنوع القضيَّة، مع إشفاعِ النوع المشْروح بمثال، مثلَما يوضِّحه النص التالي: ومن بينِ القضايا غير البسيطة، هناك، "**القضيَّة الشرطيَّة**[1] *Proposition conditionnelle*/ الافتراضيَّة *συνημμένον/Hypothétique*[2]"؛ كما يُخبرنا به "**كريسيب**" في كتابه "الدياليكتيك" و"**ديوجين**" في كتابه "مُختصر الدياليكتيك"، وهي قضيَّةٌ تُبْنَى على مستوى "الرَّبط بالتَّبعيَّة *La conjonction de subordination*" من خلال أداة "**إذا/ *Si*؛**" وتُفيدُ هذه الأداة، أنَّ القضيَّة الثانية تتَّبعُ القضيَّة الأولى، مِثل: "**إذا** كان الوقت نهاراً، فالضوء موجوداً"؛ و"**القضيَّة الاستنباطيَّة**[3]*/*[2]*Proposition paraconditionnelle/Inféretielle*" كما يُعلمَنا به "**كرينيس *Crinis***" في كتابه "مُختصر الديالكتيك"، وهي قضيَّةٌ موصُولة برابط: "**بما أنَّ/ *Puisque***"، مِثل: "**بما أنَّ** الوقتَ نهارٌ، فالضوء موجود"، وتُفيدُ هذه الأداة أنَّ القضيَّة الثانية تتَّبعُ القضيَّة الأولى، وأنَّ هذه الأخيرة صادقة[4].

ويُواصلُ "**ديوجين اللايرسي**" عرضَه لأنواع القضيَّة المركبة، فيقول: وهناك، "**القضيَّة العطفيَّة** *Proposition conjonctive*" وهي التي تتكوَّن من قضيتين موصُولتين بِـ "أدوات الرَّبط *Conjonctions de coordination*"، مِثل: أداة "**الواو/ *Et***"، كقولنا: "الوقتُ نهار **و**الضوء موجود"؛ و"**القضيَّة العناديَّة** *Proposition disjonctive*" هي التي تُفيدُ الفصلَ بين القضيتين عن طريق "أدوات الفصل *Conjonctions de disjonction*"،

---

[1] ***Blanché, Robert, op. cit.**, p. 109.*
[2] ***Bréhier, Emile**, Histoire de la philosophie, Tome 2, p. 53*
* وضَّحَ "**بلانشي**" الفرقَ بينَ "استدلال" و"استنباط"، فذكر أنَّ المنطقيِّين لا يميّزون بشكل دقيق بين الكلمتين، غيرَ أنَّ فعل "استنبط *Inférer*" يُوحي بفكرة استخلاص نتيجة بواسطة الاستدلال، بينما الاستدلال قد لا يؤدي إلى نتيجة. لذا، آثرنا توظيف لفظ "*Inférence*" للتعبير عن القضيّة التي نستنبط منها نتيجة.
انظر: *بلانشي، روبير*، *المدخل إلى المنطق المعاصر*، ص 13.
[3] ***Bocheński, J. M, op. cit.**, p. 92.*
[4] ***D, L**, 71.*

مثل: "**إمَّا** ***Ou bien*** **/إمَّا**"، كقولنا: "**إمَّا** أن يكون الوقت نهاراً و**إمَّا** أن يكون الوقت ليلاً"، وتُخبرنا هذه أداة أنَّ إحدى القضيتين كاذبة[1].

يُستنتجُ من معاني هذه القضيَّة، أنَّ الفصلَ بينَ القضيتين هو فصلٌ تامٌ يُوجِبُ العنادَ التَّام بينَ القضيتين، فهما لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً. لذا، ذكر الرِّواقيُّون أنَّ الفصل يكون صادقاً إذا كانت إحدى القضيتين كاذبة، لأنَّ الوقتَ لا يكون نهاراً وليلاً في آنٍ واحد. وقد شرحَ "**ابن سينا**" هذا النوع من القضيَّة قائلاً: «إن العناد منه ناقص، ومنه تام. فالتام هو الذي يوجد فيه مع معاندة كل واحد من الجزئين للآخر، أن يكون نقيض كل واحد منهما قائما مقام عين الآخر، كقولنا: كل عدد إما زوج وإما فرد. والناقص هو أن يكون العناد حاصلا، ليس نقيض أحد الأمرين يقوم مقام عين الآخر، كقولنا: الستة إما أن تكون عددا تاما، وإما أن تكون عددا زائدا»[2]. والُملاحظ من القولِ، أنَّ طبيعة العناد المعني في القضيّة الرِّواقيَّة هو "العناد التَّام" الذي يمنع الجمعَ والخُلوَّ معاً.

وإلى جانب القضيَّة العنادية، تحدَّثَ "**ديوجين اللايرسي**" عن "**القضيَّة السببيَّة**" *Proposition causale*"، ووصفها بأنَّها القضيَّة التي تدخلُ عليها أداة "**لأنَّ** ***Parceque*** **/**[3] *διότι*"، مثل: " الوقتُ نهارٌ لأنَّ الضوءَ موجودٌ"، بحيث القضيَّة الأولى هي سبب القضيَّة الثانية؛ وأمَّا "**القضيَّة التَّفضيليَّة**" *Proposition comparative*" فهي التي تُعلِنُ عن الأكثر أو الأقل؛ فأمَّا القضيَّة التي تدلُّ على "الأكثريَّة *Augmentative*"[4]؛ فيها نستعمل أداة "**أكثر** ***Plus & que*** **/**" بينَ القضيتين، مثل: "الوقتُ نهار **أكثر** من الليل"، وأمَّا القضيَّة التي تدلُّ على "الأقليَّة *Diminutive*"[5]؛ فيها نُوظِّف أداة "**أقل** ***Moin*** **/**"، نحو: "الوقتُ ليل **أقل** من النهار"[6].

---

[1] ***D, L****, 72.*

[2] **ابن سينا**، *الشفاء*: المنطق، *4 القياس*، راجعه: إبراهيم بيومي مدكور، تحق: سعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، د(ط)، 1964، ص ص 232، 233.

[3] ***F, Ogereau, op. cit.****, p. 213.*

[4] ***Blanché, Robert, op. cit.****, p. 109.*

[5] ***Ibid.****, p. 109.*

[6] ***D, L****, 72, 73.*

بعد عرض أنواع القضيَّة المركبة في نظر الرِّواقيِّين، نأتي الآن لنتعرف على قيم صدق تلك القضايا، أي الحالات التي تكون فيها صادقة والحالات التي تكون فيها كاذبة، وهذا ما يُعرف بـ "جدول الصدق *Table de vérité*" أو "الحساب التقليدي للقضايا *Calcul classique des propositions*" بمفهوم المنطق الحديث، غير أنَّ تأصيل هذا المفهوم المنطقي يعود إلى الإسهامات المنطقيَّة للمدرسة الميغاريَّة والرِّواقيَّة، كما سيتَّضح لاحقاً .

3. دوال الصدق في منطق القضايا لدى الرّواقيين:

نستعيض هذا المفهوم المنطقي الحديث وذُقاربه بمنطق القضايا المركبة لدى الرِّواقيِّين، لاعتبارات منطقيَّة خالصة، نحصرها، في أنَّ الرِّواقيِّين استطاعوا تحديد قيم صدق القضايا المركبة بمحتلف أنواعها، فبيَّنوا لَنا متَى تكون القضيّة المركبة –كانت شرطيّةَ أو عطفيَّة أو عنادية- صداقةً أو كاذبة، الأمر الذي دفع المناطقة المعاصرين، إلى اعتبار هذه الاسهامات المنطقيَّة الرِّواقيَّة ضمن: "حساب القضايا" الذي يدرس كيف يكون صدق أو كذب قضيّةً مركبةً تابعاً لقيمة صدق أو كذب القضيتين البسيطتين اللتين تتركب منهما القضيّة، وهذا ما يُعرَف بـ "دالة الصدق *Fonction de vérité*"[1] في المنطق الحديث والمعاصر.

ولتوضيح هذه المقاربة المنطقيَّة، نُفصِّل في قيم صدق القضايا الثلاث: "اللزوميَّة"، "العطفيَّة"، "العناديَّة" ، لأنَّنا نَعدُّها أساسيَّة في المنطق الحديث والمعاصر.

أوَّلاً : بالنسبة للقضيَّة الشرطيَّة، تكون صادقةً إذا كان نقيض تالي القضيّة الشرطيّة يتعارض مع مقدمها، نَحو: "إذا كان الوقتُ نهاراً، فالضوء موجود"، هذا الوضع صادق، لأنَّه لوقلَنا: "الضوء ليس موجوداً" لوجدَنا نقيض التالي يتعارض مع مقدم القضيَّة "الوقتُ نهار"[2]. أمَّا عن حالة الكذب، تكون القضيَّة الشرطيّة كاذبةً إذا كان نقيض تالِيها لا

[1] **بلانشي، روبير**، *المدخل إلى المنطق المعاصر*، ص 44.

[2] ***D, L**, 73.*

يتعارض مع مقدمها، نحو: "إذا كان الوقتُ نهاراً، ديون يتجوَّل"، لأنّه لو قلنا: "ديون لا يتجوَّل"، فهذا لا يتعارض مع قولنا: "الوقت نهار"[1].

ماذا يعني هذا؟ إنَّ توقيفَ قيمتي "الصدق والكذب" على مدى ارتباط التالي بالمقدم أو عدم ارتباطه به، يكشفُ عن مبدأ أساسيٍّ في القول الفلسفي الرِّواقي، وهو مبدأ "الارتباط السَّببي *La liaison causale*"[2]، ويشرح "**مَاكوفلسكي** ***Makovelski***" هذا المبدأ، قائلاً: تمَّت ارتباطٌ عقلانيٌّ ضروريٌّ بينَ الأشياء كلِّها؛ بحيث كلّ شيء يُشكِّلُ حلقةً ضروريَّةً في سلسة الرَّوابط السببيَّة التي يسير بمقتضاها كلّ ما هو كائن، لذا، يجد الرَّواقيُّون في القضيَّة الشرطيَّة التَّعبير المنطقي لهذا الارتباط الضروري الذي يخضع العالَم له، فنحنُ نرى –يقول "**مَاكوفلسكي**"- أنَّ المنطق الرِّواقي ولأوَّل مرَّةٍ استطاع تطوير "نظرية اللزوم *La théorie de l'implication*"[3]. ثمَّ يواصل "**مَاكوفلسكي**" إظهاره لهذه العلاقة الاستتباعيَّة/اللزوميَّة بين طرفي القضيَّة المركبة، قائلاً: إنَّ الاستدلالَ على "وجود الضوء" بـ "مجيء النَّهار" هو استدلالٌ شبيهٌ بالاستدلال التَّحليلي *Raisonnement analytique*، لأنّه مؤسَّسٌ على ارتباط ضروري، وعلى علاقة استتباع ضروريَّة، أو على الوضع العكسي *Contreposition*[4]. بحيث، أنَّ:

- *"إثبات"* مقدم القضيّة الشرطيَّة يلزُم عنه *"إثبات"* تاليها، مثل:

إذا كان الوقت نهارا فالضوء موجود، لكن **الوقت نهار**، إذن: **الضوء موجود**

- *"نفي"* تالي القضيَّة الشرطيَّة يلزُم عنه *"نفي"* مقدمها، مثل:

إذا كان الوقت نهارا فالضوء موجود، لكن **ليس الضوء موجودا**، إذن: **ليس الوقت نهارا**

[1] ***D, L****, 73.*
[2] ***Makovelski, Alexandre, op. cit.****, p. 237.*
[3] ***Ibid.****, p. 237.*
[4] ***Ibid.****, p. 238.*

وللتَّوضيح أكثر، يحصر "**سكيتوس امبريقوس**" قيم الصدق القضيَّة الشرطيَّة في أربع حالات، يعرضُها على الشكل التالي[1]:

أوَّلاً : يكون المقدم صادقةً والتالي صادقاً ، نحو: " إذا كان الوقت نهارا فالضوء موجودا"؛

ثانياً: يكون المقدم كاذباً ، والتالي كاذباً ، نحو: "إذا طارت الأرض، فللأرض أجنحة"؛

ثالثاً: يكون المقدم صادقاً ، لكن التالي كاذباً، نحو: " إذا وجدت الأرض، فالأرض تطير"؛

رابعاً: يكون المقدم كاذباً ، والتالي صادقاً ، نحو: " إذا طارت الأرض، فالأرض موجودة".

وبعد عرضه لقيم الصدق الأربعة، يقول "**سكيتوس امبريقوس**": يكون الاستلزام كاذباً في حالة صدق المقدم وكذب التالي، أمَّا باقي الحالات يكون الاستلزام فيها صادقاً[2].

يُمكن الاستعاضة عن التَّعبير اللغوي الُموظَّف في أمثلة "**سكيتوس**" برُموزٍ تعبِّر عن متغيرات قضوية كما هو معمول بِه في المنطق الحديث، فنقترح "**ق**" و"**ك**" مكان المقدم والتالي، فنتحصل على التَّراكيب الأربعة لقيم الصدق الاستلزام حسب الجدول التالي:

ق	ك	ق ⊂ ك
1	1	1
1	**0**	**0**
0	1	1
0	0	1

ثانيا: بالنسبة للقضيَّة العطفيَّة: لمَّا كانت القضيَّة العطفيَّة مُكوَّنةً من قضايا بسيطة تجمع بينها أدوات الوصل، مِثل: الرَّابطة "و"، فإنَّ صدقها هُو صدق سائر القضايا الُمكوِّنة لها، أمَّا كذبها هو على الأقل كذب قضيَّة واحدة من مجموع القضايا الُمكوِّنة لها[3]. فمثلاً، إذا اعتبرنا القضيَّة "الوقت نهار والضوء موجود" صادقةً، هذا يعني مُسبقاً، أنَّ القضيتين: "الوقت نهار" و"الضوء موجود" اللتين تتركب منهما صادقتين معاً. أمَّا إذا كانت إحدى القضيتين كاذبة، فيكون الوصلُ/العطفُ كاذباً.

[1] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 117.*
[2] ***Ibid.**, p. 117.*
[3] ***Gourinat**, **Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 233.*

إنَّ الاهتمام بقيمة صدق القضيّة العطفيَّة بعيداً عن مضمون ومعنى القضيَّة يؤسِّس لمفهوم "دالة الصدق *Fonction de vérité*" في المنطق الحديث[1]، إذ أنَّ صدق تلك الدالة يتوقف على معرفة قيم صدق جميع مكوِّناتها. ونُعبِّر عن القضيَّة العطفيَّة بدالة الصدق (ق∧ك)، ونُجملُ حالاتها الأربع في الجدول التالي:

ق	ك	ق ∧ ك
1	**1**	**1**
1	0	0
0	1	0
0	0	0

ثالثاً: بالنسبة للقضيَّة العناديَّة: رأينا أنَّ طبيعة العناد الذي يفصل بينَ طرفي القضيَّة العناديَّة، هو عناد تام، والذي قالَ عنهُ "**الغزالي**": «لا يجوز كلاهما، ويجب أحدهما لا محالة»[2].بمعنى إثبات المقدم يلزُم عنهُ نفي التالي، وإثبات التالي يلزُم عنهُ نفي المقدم، فالطرفانلا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً .

وهذا النوع من "الرَّابطة القضوية *Connectif propositionnel*" والتي نرمز لها بـ "**W**"، تُدعى في المنطق الحديث بـ "*Disjonction exclusive*[3]"ما يُقابلها في اللغة العربيَّة بـ "مانعة الجمع والخلو معاً"[4]ويُشيرُ هنا، "**روبير بلانشي**"، أنَّ الرَّابطة "**أو/*Ou***" في اللغة الفرنسيَّة ذات معنيين؛ تارةً ، تُفيدُ منع الجمع والخلو *Sens exlusif*وتارةً أخرى، تُفيدُ مانعة الخلو فقط *Non-exlusif*[5]. غيرَ أنَّ المقصود من "عامل الفصل" في منطق القضايا لدى الرِّواقيِّين هو المعنى الذي يُوجب الرَّبط بين الشيء ونقيضه، فتكون القضيَّة العناديَّة صادقة إذا كانت إحدى القضيتين المُركبتين لها صادقة[6]، وليس كلاهما. وهذا المعنى

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 233.*
[2] **الغزلي، أبو حامد**، *معيار العلم في المنطق*، ص 85.
[3] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 235.*
[4] **الغزلي، أبو حامد**، المرجع السَّابق، ص 85.
[5] ***بلانشي، روبير***، *المدخل إلى المنطق المعاصر*، ص 46.
[6] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 235.*

للقضيَّة العنادية يؤسِّس لـ "مبدأ التناقض *Principe de contradiction*"[1]، باعتباره ليس فقط مبدأ منطقيًّا يحدِّد طبيعة العلاقة بين القضيتين، بل أيضاً، مبدأ يحكُم الوجود الطبيعي والأنطولوجي معاً.

على ضوء تحديد قيم صدق الفصل التام/العناد التَّام، يمكن تعريف دالة الفصل التَّام في الجدول التالي:

ق	ك	ق w ك
1	1	0
1	**0**	**1**
0	**1**	**1**
0	0	0

رابعاً: بالنسبة للقضيَّة التي لا توجب الفصل التَّام رأينا سابقاً، أنَّ الفصل يمكن أن يكون تاماً يفرضُ علاقة تناقض بين أطراف القضيَّة العنادية مثلما مرَّ معنا، كما قد يكون الفصل غير تام، غير أنَّنا لم نعثُر على هذا النوع الأخير من الرَّابطة لا في نصوص "**ديوجين اللايرسي**"، ولا في نصوص "**سكيتوس امبريقوس**". في حين، نرى المنطقي "**بوشنسكي** ***Bocheński***" يذكر أنَّ الرِّواقيِّين عرفوا نموذجين من الفصل؛ الفصل القوي *Strong disjunction*، والفصل الضعيف *Weak disjunction*[2]. وهذا ما ذهب إليه "**ج. ب. قوغينا** ***J.B.Gourinat***" مستدلاً برواية أحد الرُّواة، حين قال: حسب "**جالينوس**"، فالقضايا التي لا توجب الفصل التَّام *Subdisjonctives* تكون صادقة إذا كان أحد أطرافها صادقاً[3].

إنَّ الجمع بين مضمون القولين، يجعل من الفصل الضعيف هو الرَّابط الذي لا يوجب الفصل التَّام، والمُسمَّى عند المناطقة المسلمين بـ "مانعة الخلو"[4]، أي أنَّها تمنع الخُلو من أحد الطرفين القضية. ويقابل الفصل الضعيف *Disjonction faible* في

[1] ***F, Ogereau, op. cit.**, p. 215.*
[2] ***Bocheński, J. M, op. cit.**, p. 91.*
[3] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 236.*
[4] **الغزلي، أبو حامد**، *معيار العلم في المنطق*، ص 85.

المنطق الحديث"[1] *Disjonction inclusive/Non-exlusive* [2]"ويُمكن تعريف دالة الفصل غير التَّام بالشكل التالي:

ق	ك	ق ∨ ك
1	**1**	**1**
1	**0**	**1**
0	**1**	**1**
0	0	0

غير أنَّ رابطة الفصل التَّام/العناد التَّام هي الأكثر تداولاً في المنطق الرِّواقي من رابطة الفصل غير التَّام، لأنَّها تعكس الاتَّجاه الفلسفي للمنطق الرِّواقي؛ فلا يوجد لدى الرِّواقيِّين الأوائل لا سيما "**كريسيب** ***Chrysippe***"حالةً وجوديَّةً ثالثة تتوسط الحالتين الأنطولوجيتين؛ "الوجود" و"اللاوجود"، كما لا يوجد قيمة أخلاقيَّة ثالثة تتوسط القيميتين؛ "الخير" و"الشّر"، وبالضرورة أيضاً، لا يوجد قيمة منطقيَّة ثالثة تتوسط القيميتين؛ "الصدق" و"الكذب". هذا المباحث الثلاثة تجعل أصحاب الرِّواق يعتقدون بمبدأ الثالث المرفوع، وكذا مبدأ عدم التناقض من القواعد المنطقيَّة الأساسيَّة للقول الفلسفي الرِّواقي.

[1] ***بلانشي، روبير***، *المدخل إلى المنطق المعاصر*، ص 46.
[2] ***Gourinat, Jean-Baptiste***, *La Dialectique des Stoïciens, p. 236.*

الفصل الرّابع

منطق الصناعة الاستدلالية (الحجة) لدى الرواقية

المبحث الأوّل: مفهوم الحجة لدى الرّواقيّين

المبحث الثاني: تصنيف الحجج عند الرواقيين

المبحث الثالث: نظرية البرهان لدى كريسيب

المبحث الأوّل

مفهوم الحجـة عند الرواقّيـن

1. مفهوم الحجة
2. مفهوم الحجة في المنطق الرواقي
3. الحجة الرواقية شرطية استثنائية

1. مفهوم الحجــة:

بالنظر إلى حجم الكتابات في موضوع "الحجاج" أو "الخطابة"وما يُقاربهما من فنون أخرى، مثل: "البَيان"، "البلاغة"، نجدُ أنفسنا مضطرين إلى تقليص دائرة التَّعريف، لكي لاذ ُستغرَق في حبائل التأثيل ودلالاته الإصطلاحيَّة حديثاً وقديماً. لذا، نقترح ضبطاً مفاهيميًّا يمسَّ اللغة والإصطلاح مستأنسين بنموذجين من كلّ مستوى دلالي.

1.1 فأما على المستوى اللغوي:

- في لسان العرب يقول "**ابن منظور**" عن الحجَّة بأنَّها هي: «البرهان، وقيل الحُجَّة َما دُوفِع َ به الخصم، وقال الأزهري:الحُجَّة الوجه الذي يكون به الظَّفُر عند الخصومة»[1]. وجمع حُجَّة، هو« حُجَّج وحِجَاج. وحاجَّه مُحاجَّةً وحجَاجاً: نازعه الحُجَّة. وحجَّه َيَحُجُّه حَجَّاً : غلبه على حُجَّته. وفي الحديث: فَحَجَّ آدم موسى أي غَلَبَه بالحجَّة. قال الأزهري: ّإنما سميت حُجَّة لأنها تَحُجُّ أي تقصد لأن القصد لها وإليها»[2]؛
- بينما يعرِّفُ "**الشريف الجرجاني**"الحجَّةَ بـ: «ما دل به على صحة الدعوى، وقيل: الحجة والدليل واحد»[3].

ومن التَّعريفين، نستنتج َمَدى علاقة الحُجَّة بـ: الدليل، والبرهان، والجدل، وهذه المفاهيم تزيدُ من اتِّساع حقل استعمال "الحجَّة"لِيَشملَ فنُوناً معرفيَّةً مُتنوعةً، منها ما هو: أدبي، لساني، فلسفي، سوسيولوجي. إذ أنَّ " المُحَاجَّ *Argumentant*" مَهما كان انتماؤه المعرفي فهو يسعى إلى إقناع مُستمعه بحسن سبك الألفاظ وقوة صياغتها في بُنى لغويَّة وظيفيَّة ترمِي إلى إبلاغِ فكرةٍ مُدلَّلةٍ ليس "للسَّامع *L'auditeur* " من خَيارٍ سوى الإذعان لها، إمَّا أن يكون هذا الإبلاغ في سبيل إثبات فكرة أو دحضها.

---

[1] **ابن منظور**، *لسان العرب*، حرف الجيم، المجلد الثالث، حقَّقه: عامر أحمد حيدر، راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005، ص 24.
[2] **المرجع نفسه**، ص 24.
[3] **الشريف الجُرجَاني، علي بن محمد السيد**، *التَّعريفات*، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسنى، الدار البيضاء، ط1، 2006، ص 51.

- أمَّا في اللسان الفرنسي، فلفظة "*Argument*" في قاموس "**روبير *Robert***"، تعني:

« استدلال َيهدِفُ إلى إثباتِ أو دَحْضِ قضيَّة َما»[1].

إنَّ التَّحديدات المعجميَّة على مستوى اللغتين اشتركت في اعتبار الحجَّة مسلكاً حواريًّا بين " ُالمحاجِج" و" ُالمحَاجَج" في موضوعٍ َما، شكَّلَ سجالاً بينهما، فلجأ كلّ واحدٍ منهما إلى ُمقارعةِ ومنازعةِ الآخر لهدف إثبات فكرة أو إبطالها.

2.1 وأما على مستوى الاصطلاحي:

لَنا أن نستأنس في الضبط الاصطلاحي لمفهوم "الحجاج"بَما أورده ُ "**الباجي**" في "كتاب المنهاج"وهو ي ُوصِّلُ منافع "الجدل" وِفقَ ترتيب الحجاج، قائلاً: «وهذا العلم [=الجدل] من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال؛ ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجّة، ولا ُعلم الصحيح من السقيم ولا ُالمعوج من المستقيم»[2].

كما نجدُ "**طه عبد الرحمن**" في كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"ي ُوصِّل منافع "الخطاب"على سلَّمِ الحجاج، قائلاً: «حقيقة الخطاب ليست هي مجرد الدخول في علاقة مع الغير، وإنما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الخطاب إنما هو "العلاقة الاستدلالية"، وليست العلاقة التخاطبية وحدها: فلا خطاب بغير حجاج، ولا مخاطِب (بكسر الطاء) من غير أن تكون له وظيفة "المدعي"ولا مخاطَب (بفتح الطاء) من غير أن تكون له وظيفة الاعتراض»[3].

نستنتج من القولين السَّابقين، أنَّ:

---

[1] ***Paul, Robert, Le Robert****, Dictionnaire de la langue française, Tome1 :(A-Bio), Deuxième édition, Editée par les Dictionnaires Le Robert, Paris, 2005, p. 534.*

[2] **الباجي، أبو الوليد**، *كتابُ المنهاج في ترتيب الحجاج*، تحق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط3، 2001، ص 8.

[3] **عبد الرحمن، طه**، *اللسان والميزان أو التكوثر العقلي*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص 226.

أ. "الحجاَج"يُرتِّب قواعد "الجدل" و"الخطابة" على َنحو عَقِد "علاقة استدلاليَّة" بين " الُمجادِل والُمجاَدل" في باب الجدل، و" الُمخاطِب والُمخاطَب" في باب الخطابة، بغيَّة الدفاع عن الإدعاء من قِبل " الُمجادِل/ الُمخاطِب"، وبناء الاعتراض من قِبل " الُمجاَدل/ الُمخاطَب".

ب. "الحجاَج" سمة مشتركة بينَ الخطابة والجدلِفقواعده ُ تُقنِّن القولين على حدٍّ سواء، بصرف النَّظر عن طبيعة المرتكزات الحجاجيَّة في الخطابة والجدل. وقد وصفَ "**أرسطو**" العلاقة القائمة بينهما في كتاب "الخطابة"، قائلاً: «إن الريطورية [الخطابة] ترجع إلى الديالقطيقية [الجدل]، وكلتاهما توجد من أجل شيء واحد [وهو الإقناع] ويشتركان في نحو من الأنحاء.وقد توجد معرفتهما لكل، إذ ليست واحدة منهما علماً من العلوم منفرداً »[1].

أمام هذه الاستنتاجات الُمتوصَّل إليها، نتساءل:

- كيف هو مفهوم "الُحجَّة" لدى الرِّواقيِّين؟
- َما علاقة الحجَّة الرِّواقيَّة بالقياس الأرسطي؟
- وهل القول الجدلي والقول الخطابي ينَبِذَان على القول الحجاجي في القول الفلسفي الرِّواقي؟

2. مفهوم الحجة في المنطق الر ِواقي:

حسب النُّصوص التي وصلتنا عن طريق رواة الآراء، فإنَّ الرِّواقيِّين قد أولُوا عنايةً كبيرةً بـِ "نظريَّة القياس *La théorie du syllogisme*"، لأنَّها توضِّح لَنا طُرق البرهنة، وتُسهِم كثيراً في تصويبِ وترتيبِ أحكامنا، ثمَّ تخزينها في الذاكرة، إذْ أنَّ الذاكرة هي التي تضفي على معارفنا كساءً علميًّا[2]. غيَر أنَّ اهتمام الرِّواقيِّين بنظريَّة القياس لم يكن في نفس المنحى الأرسطي، بل كان ُمـ وجَّهاً صَوْبَ "الشَّرطيات *Les conditionnels*"، ممَّا يعني، أنَّ أعمال "**أرسطو**" المنطقيَّة لم تُفرِدْ بحُوثاً مخصُوصةً للقضايا والأقيسة الشَّرطيَّة، لأنَّه اعتبَر مثلَما يقول "**فهمي زيدان**": «الحملية النوع الأساسي للقضية، والقياس الحملي

[1] **أرسطو**، *الخطابة*، تحق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، د(ط)، 1979، ص 3.
[2] ***D, De. L**, Livre VII, p. 76.*

النوع الأساسي للبرهان»[1]. وعلى الرغم من ذلك، فإنَّنا نجد الطابع اللزومي في المنطق الأرسطي، بحيث أوضحَ "**يان لوكاشيفتش**" أنَّ «الأقيسة الأرسطية كلها قضايا لزومية نموذجها "إذا كان **ق** و **ك**، فإن **ل**"، حيث **ق** و **ك** هما المقدمتين، و **ل** هي النتيجة. والقضية العطفية المركبة من المقدمتين "**ق** و **ك**" هي المقدَّم، والنتيجة **ل** هي التالي»[2].

الجمع بينَ الرأيين، يـُبيِّن لَنا أنَّ "**أرسطو**"صاغَ أقيستهُ على صورة قياس شرطي مُتصل، لكن دون أن يَخصّهُ ببحثٍ كما فعلَ بالقضايا والأقيسة الحمليَّة. الأمرُ الذي سيتيح لنا إمكانية ربط القياس الشَّرطي بالمباحث المنطقيَّة لدى الرِّواقيِّين. لكن قبل الولوج في القياس الشَّرطي الرِّواقي، نشيرُ على ضوءِ النصوص، أنَّ الرِّواقيِّين لم يـُوظِّفوا كثيراً لفظ "القياس *Syllogisme*" وهم يتحدثون عن الاستدلالات، بل الشَّائع عندهم هو لفظ "حجَّة *Argument*" جمع "حجاج *Argumentations*". والجدير بالذكر، مثلَما أشار الثنائي "***Long et Sedley***" أنَّ التَّصوُّر الرِّواقي للحجَّة حَمَلَ "خلفيّة جدلية *Arrière-plan dialectiques*" ، لأنَّ كلَّ مقدمة من المقدمتين وُضِعَت على صيغة سؤال لأحد المُتخاطِبيْن، ثمَّ طُلِبَ منهُ موافقته، الأمر الذ ي يعني حسبهما، أنَّ الحُججَ تُطْلَب *Demandés*" ولا تكون فقط "ملفوظة *Enoncés*" ، لكن نادراً ما جِيئَت الحُججُ الرِّواقيَّة على صيغة استفهامية *Forme interrogative*[3].

إنَّ ملاحظة الثنائي "***Long et Sedley***" صرَّح بها "**إميل برهييه**" في قوله: حَوَّلَ الرِّواقيِين المنطقَ كلَّهُ جدلاً[4]. يعني، أنَّ وضع تلك "المقدمات" في صيغة حجَّة منطقيَّة يتوافق مع وضعيَّة جدليَّة معينة يُرومنها صاحبها إثبات أو نفي قضيَّة ما، لذا، غالباً ما تكون مقدمات الحجَّة الرِّواقيَّة من "الذائعات/ المشهورات *les endoxa*"، وهي «مقدمات وآراء مشهورة محمودة أوجب التصديق بها إما شهادة الكل، مثل أن العدل جميل. وإما

[1] **فهمي زيدان، محمود**، *المنطق الرمزي، نشأته وتطوره*، دار النهضة العربية، د(ط)، 1979، ص 42.
[2] **لوكاشيفتش، يان**، *نظريّة القياس الأرسطية*، ص 35.
[3] ***Long & Sedley***, *Les philosophes hellénistiques, II Les stoïciens, p. 136.*
[4] ***Bréhier, Emile***, *Chrysippe & l'Ancien Stoïcisme, p. 63.*

شهادة الأكثر، وإما شهادة العلماء، أو شهادة أكثرهم، أو الأفاضل منهم فيما لا يخالف فيه الجمهور»[1]، وهذا ما يسمَّى بـِ "الحجَّة الجدليَّة".

إذن، ميلُ أصحاب الرِّواق إلى تطعيم محاوراتهم الجدلية وأقاويلهم الخطابيَّة بصيغ منطقيَّة يعود في الأساس إلى احترافهم فن التَّعليم، فقبلَ -يقول "**إميل برهييه**"- أن يكُونُوا علماء، كانوا بيداغوجيِّين يدربُون أتباعهم على إحداث طرائق "الإقناع الرَّاسخ *La conviction inébranlable*"[2] يتوسَّلُ بها المُجادل للتأثير على خصمه.

والملاحظةُ المُتوصَّلُ إليها، تُضاف إلى صُور الفَرقِ بينَ المنطق الأرسطي والمنطق الرِّواقي. ولتوضيح المسألة أكثر، نعود إلى ضبط مفهوم الحجَّة لدى أصحاب الرِّواق ثمَّ مقابلة مفهومها بالقياس عند "**أرسطو**".

أ. يحُدُ "**سكيتوس امبريقوس**" الحجَّةَ بأنَّها قولٌ مركبٌ مكوَّنٌ من مقدمات ونتيجة[3]، ويأتي حرصُه على وصفِ الحجَّة بـِ "المركب *Complexe*" للتَّبريرات التالية:

ج. "المركب" هو القول المُعبِّر عن المعاني المُركبة فيما بينها، بحيث تكون ألفاظ القولِ دالة عليها فيقعُ التَّصديق على القول بالإثبات أو التَّكذيب؛

د. "المُركب" هو "استدلال *Raisonnement*" يُفيدُ التَّأليف بين قولين فصاعداً؛

ه. التَّأليف بينَ القولين أوالمقدمتين ينتج عنهما نتيجةً لازمةً لزُوماً اضطرارياً، ممَّا يعني أنَّ الحجَّة هي "نسق من القضايا *Système de propositions*".

ب. زيادةً على ذلك، ينقلُ "**ديوجين اللايرسي**" قولَ "**كرينيس *Crinis***" في وصفِ صُورةِ الحُجَّة لدى الرِّواقيِّين، فيقول: تتألف الحجَّةُ من مقدمةٍ كبرى، ومقدمةٍ صغرى ونتيجةٍ، نحو: **إذا** كان الوقت نهارا فالضوء موجود، **لكن** الوقت نهار، **إذن**: الضوء موجود[4].

وبعد الوصفِ، يُرتِّب "**كرينيس *Crinis***" الحجَّةَ على نحو أفقيٍّ مبيِّنًا مكوِّناتها، بينما نحن، سنترجم ذلك التَّرتيب على نحو عموديٍّ كما جرت العادة في الاستدلالات غير

[1] **ابن سينا، أبو علي الحسين ابن علي**، *النجاة في المنطق والإلهيات*، جزء1، تحق: عبد الرحمن عمَيرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص 80.

[2] ***Bréhier, Emile***, *Chrysippe & l'Ancien Stoïcisme, p. 63.*

[3] ***Long & Sedley***, *Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens,* ***Sextus, P.H****, p. 125.*

[4] ***D, L****, 76.*

المباشرة، فضلاً عن ذلك، سنضطر إلى استعمال لفظ "القياس *Syllogisme*" بينَ الفينة والأخرى للتَّعبير عن معاني "الحجَّة"* بالشَّكل الذي أراده الرِّواقيون، حسب ما أورده "**ديوجين اللايرسي**" لمَّا قال: القياس هو حجة نستنتج من خلاله نتيجة انطلاقاً من مقدمات[1]فالتَّشابه الكبيرُ بينهَما يعزّزه المثال التالي[2]:

إذا *كان الوقتُ نهاراً، فالضوء موجود* ... م. كبرى *Prémisse majeure*	***S**'il fait jour, il y a de la lumière*
لكن *الوقتَ نهاراً* ..... م. صغرى *Prémisse mineure*	***Or** il fait jour*
إذن: *الضوء موجود* ..... نتيجة *Conclusion*	***Donc** : il y a de la lumière*

يتَّضح من الأقوال السَّابقة، بأنَّ الحجَّةَ استدلالٌ مُركبٌ من قولينِ يفضَيان بعد التَّسليم بهما إلى نتيجة ضروريَّة، وهو التَّعريف نفسه الذي طرحه "**أرسطو**" في كتاب التَّحليلات الأولى، حِينَ حدَّ القياس بـ: «قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها»[3].

فتمَّتَ تشابهٌ صُوريٌّ بين "الحجَّة *Argument*" لدى الرِّواقيِّين و"القياس *Syllogisme*" لدى "**أرسطو**" ، بيدَ أنَّ، لَو أمعنَّا النَّظر في مادتهما، لَوجدَنا الحجَّةَ مكوَّنةً من "قضايا شرطيَّة *Proposition*" حسب المثال السَّابق، فيكون القياس لدى الرِّواقيِّين "قياساً شرطيًّا استثنائيًّا *Syllogisme conditionnel / hypothétique*"ويوضِّحه "**ابن سينا**" في قوله: إنَّ الجمهور يطلقُون على هذا النوع من القياس اسم "الشَّرطي"، بينَما أُسمِّيه "استثنائيًّا"، لأنَّ هنالك من الشَّرطيات ما يكون على سبيل الاقتران[4]. في حِين، القياس المخصوص بالدِّراسة في "الأورغانون" الأرسطي يحتوي على "قضايا حمليَّة *Propositions*

* لأنَّ الحجة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قياس، استقراء، وتمثيل.
- **انظر: الغزلي، أبو حامد**، *معيار العلم في المنطق*، ص 111.

[1] ***D, L**, 45.*
[2] ***Ibid.**, 76.*

[3] **أرسطو**، *النص الكامل لمنطق أرسطو، كتاب القياس*، مجلد 1، ص 184.
[4] **ابن سينا**، *الشفاء*: المنطق، *4 القياس*، ص 106.

catégoriques"لذا، يُدعى بـ "القياس الحملي *Syllogisme catégorique*"وفيه تُقترن حدُوده بدون أداة استثناء، كما يُبيِّنه المثال التالي[1]:

"أ" موجودة في كل "**ب**"، و "**ب**" في بعض "**حـ**". فمن الاضطرار أن تكون "أ" موجودة لبعض "**حـ***".

وبعد مُراجعة القياسين، تبيَّن لنا ما يلي:

أ. القياس الشرطي الاستثنائي لدى الرِّواقيِّين تتصدَّرُ قضيَّة شرطيَّة قد تكون متَّصلة أو منفصلةً؛ فإن كانت الأولى، كان قياساً شرطيًّا متَّصلاً، وإن كانت الأخرى، كان قياساً شرطيًّا منفصلاً الأمر الذي يُفيد حصر القياس الشرطي الرِّواقي في (المتَّصل والمنفصل)؛

ب. لمَّا كانت المقدمة الكبرى للأقيسة الشرطيَّة هي قضيَّة شرطيَّة تُعبر عن علاقة زمنيَّة بينَ واقعتين، فإنَّ القياس شرطي الرِّواقي يُعبِّر هو الآخر عن علاقات زمنيَّة بينَ تلك الحوادث ما يجعله أكثر طلباً في بناء الفرضيات، وأكثر توظيفاً في صياغة القوانين العلميَّة.

ج. إذا كانت الأقيسة الحمليَّة الأرسطيَّة مثلما كان يُلحُ "**يان لوكاشيفتش**"قد بُنِيَت على علاقات لزوميَّة بين الحدود، فإنَّ الأقيسة الشَّرطيَّة الرِّواقيَّة بُنيَت على استنتاجات، وهذا فارق جوهري بين القياسين يُضاهي الفرق بين منطق الحدود عند "**أرسطو**" ومنطق القضايا لدى الرِّواقيِّين[2].

[1] **أرسطو**، *النص الكامل لمنطق أرسطو*، *كتاب القياس*، مجلد 1، ص ص 193، 194.

*نبَّه "**يان لوكاشيفتش**" أنَّ أرسطو استخدمَ في سائر أقيسته الصحيحة حروفاً، بينما الأمثلة التي صيغت بحدود معينة، أي وظِّفت فيها ألفاظاً، مثل: إنسان، حيوان، فرس، لم تكن إلاَّ في الأقيسة الفاسدة.

- **أنظر: لوكاشيفتش، يان**، *نظريّة القياس الأرسطية*، ص 20.

[2] **لوكاشيفتش، يان**، *نظريّة القياس الأرسطية*، ص ص 36، 37.

3. الحجة الر ِواقية شرطية استثنائية:

يبدُو، من المثال الذي ضربه لُنا "**أرسطو**"أنَّ القياس الحملي بـ ُذ ِيَ على صيغة شبه رمزيَّة استعمل صاحب القياس فيه حُروفاً، والأمر سيان بالنسبة للحجَّة لدى الرِّواقيِّين، لكن ليست حُروفاً وإنَّما أعداداً، كما يوضح نص "**ديوجين اللايرسي**" ذلك، في قوله[1]:

إذاكان الأوَّل، فالثَّاني، **لكن** الأوَّل، **إذن**:الثَّاني

***Si** le premier, le second ; **Or** le premier ; **Donc** le second*

وهذا التَّوافق في "اللغة الصُوريَّة"بينَ المنطق الأرسطي والرِّواقي يـ ُقرِّبَنا من تأسيس مفهوم "المتغيرات *Les variables*" في المنطق الرياضي، بيدَ أنَّ المتغيِّرات في القياس الرِّواقي ُمشكَّلةً من "أعداد تراتبيَّة"[2]وكلّ عددٍ لا يـ ُمثِّل حدًّا، بل قضيَّة، كما توضِّحه ُالمقابلة التالية بين الحجَّة الرِّواقيَّة والقياس الأرسطي:

"أ" موجودة في كل "ب"، و "ب" في بعض "ح". فمن الاضطرار أن تكون "أ" موجودة لبعض "ح".

قياس حملي قائم على منطق الحدود لدى "أرسطو"

إذا كان	الوقتُ نهاراً	فـ	الضوء موجود	**لكن**	الوقتَ نهارٌ	**إذن:** ،	الضوء موجود
إذا كان	الأوَّل	فـ	لثَّاني	**لكن**	الأوَّل	**إذن:** ،	لثَّاني

قياس شرطي قائم على منطق القضايا لدى "الرواقيِّين"

يظهر من القياس الرِّواقي أنَّه مركبٌ من مقدمتين ونتيجة؛ المقدمة الأولى هي قضيَّة ُمركبة عُبِّر عنها بـ "*λήμμα Lemme*"[3]، والظاهر كما يقول "**قوغينا**" أنَّ اللفظَ استـ ُعمِلَ للدَّلالة على المواضع التي تكون فيها مقدمات مركبة، وفي بعض الأحيان، يـ ُشيُر اللفظ

[1] ***D, L**, 76.*

[2] **فهمي زيدان، محمود**، *المنطق الرمزي*، ص 45.

[3] ***Gourinat**, **Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 263.*

إلى المقدمتين على حدٍّ سواء[1]؛ الكبرى والصغرى معاً، بحيث تأتي "المقدمة الصغرى *προσληψις*"[2] "مستثناة"[3] لاقترانها بأداة "لكن" أو نحوها، ولاستثنائها أحد طرفي المقدمة الأولى إثباتاً أو نفياً، ثمَّ نستنتج منهما "نتيجة *ἐπιφορα*"[4]. والمعنى الأخير للفظ "*Lemme*" هو الذي أشار إليه "**لالاند *André Lalande***"؛ حِينَ عرَّفه ُ بـ: ما يؤخذ بِه أو ما يـُسلَّم به، ويـُقالُ اللفظ على مقدّمات القياس[5].

تحصيلاً لـِما ذُكر، الحجَّة أو القياس الرِّواقي كلاهما "استدلال *Raisonnement*"، وهو في نظر "**أجرُو *Ogereau***": نسقٌ مكوَّنٌ من ثلاثة أحكام ذ ُظِّمت واخْتـِيرَت؛ بحيث يـُدعَى الحكُم الأخير من الاستدلال: "استنتاجاً *Inférence*" أو "نتيجةً *Conclusion*"، وقد هُيِّئَ الاستدلالُ باتِّحادِ الحُكمينِ الآخرين الُمشار إليهما في أغلب الأحيان بالتَّسميَّة العامة: "*Lemmes*" ؛ والحكم الثاني من الحُكمين السَّابقين يأخذ في بعض الأحيان تسميَّةً خاصةً، وهي: "افتراض *Assomption*"[6]، لأنَّ الكلمة الفرنسيَّة "*Assomption*" تـُفيدُ في الحَقلِ المنطقي حسب قاموس "**روبير *Robert***"، القضيَّة الثانية للقياس[7]، ما يجعل التَّسليم بِها من الُمفترض أن يكون تسليماً صحيحاً أو كاذباً، ُمحتملاً أو ُمستحيلاً ،فيـُقرِّبُ معناها إلى كلمة "فرضيَّة *Hypothèse*"[8]، فيسمى عندها القياس بـِ "القياس الفرضي"، لاحتوائه على مقدمة استثنائيَّة نفترض فيها إثبات أو نفي أحد طرفي المقدمة الكبرى لتنتقلَ إلى نتيجةٍ، فالقياس الرِّواقي بهذا الوصف هو: "قياس شرطي استثنائي/ فرضي *Syllogisme conditionnel / hypothétique*".

---

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 263.*
[2] ***Ibid.**, p. 262.*
[3] **ابن سينا**، *النجاة في المنطق والإلهيات*، جزء1، ص 64.
[4] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 262.*
[5] **لالاند، أندري**، *الموسوعة الفلسفية*، تعر: خليل أحمد خليل، مج2، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996، ص 724.
[6] ***F, Ogereau, op. cit.**, p. 218.*
[7] ***Paul, Robert, Le Robert**, Dictionnaire de la langue française, Tome1 :(A-Bio), p. 622.*
[8] **لالاند، أندري**، *الموسوعة الفلسفية*، مج1، ص ص 104، 105.

ويعرِّفه" **فرانسوا شينيك**" بأنَّه قياسٌ مؤلفٌ جزئيًّا أو كليًّا من قضايا شرطيَّة، فمن جهة، أن القياس يكون "شرطيًّا جزئيًّا *Partiellement conditionnel* "، ذلك لأنَّ مقدمته الكبرى شرطيَّة، بينما مقدمته الصغرى والنتيجة، فهما قضيتان حمليتان[1].

على ضوء ما تقدَّم، يتكوَّن القياس الشَّرطي الاستثنائي الرِّواقي من:

أ. مقدمة كبرى، وهي قضيَّة تتصدرها أداة شرط، وتكون مركبة من قضيتين بسيطتين (ذريتين) تعبِّران عن واقعتين، والمقدمة الكبرى إمَّا أن تكون متَّصلة، فيدعى القياس الاستثنائي بـ "المتصل *Conjonctif*" أو نفصلة فيسمَّى بـ "المنفصل *Disjonctif*"؛

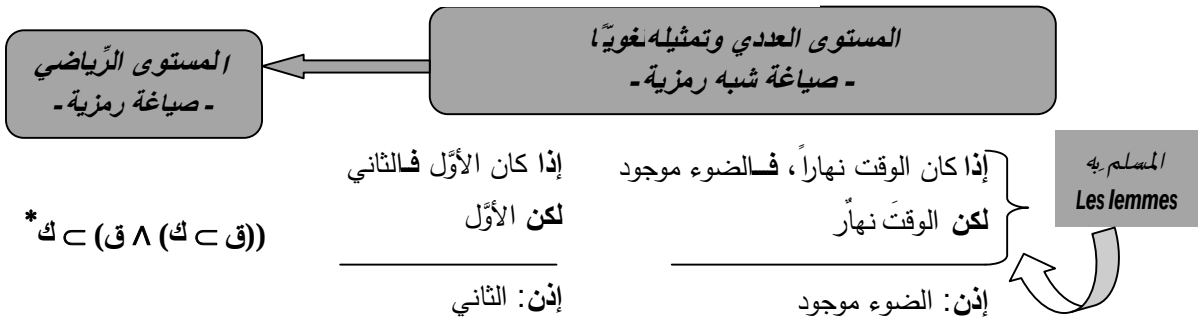
ب. مقدمة صغرى، هي قضيَّة بسيطة تتصدَّرها أداة استثناء تعملُ على وضع أو رفع أحد طرفي المقدمة الكبرى؛

ج. نتيجة، وهي قضيَّة مستنتجة من المقدمتين السَّابقتين.

ونمثِّلُ هذه المكوِّنات في مستويين متقاربين حسبَ التَّصوُّر الرِّواقي للحُجَّة:

النظر إلى المنطق الشَّرطي الرِّواقي على أنَّه "نسقٌ *Système*" ، ذلك لأنَّه صِيغَ بلغةٍ صوريَّة شملت المتغيِّرات والثَّوابت معاً، فمن جهة المتغيرات يظهر من خلال استعمال أصحاب الرِّواق للأعداد، وهذا حتَّى يبيِّنوا أنَّ النتيجة لا تلزم عن مادة المقدمتين، بل تلزم عن اتِّحاد صورتيهما بصرف النَّظر عن مادة القضايا التي نختارها، أمَّا من جهة الثَّوابت فإنَّ صيغة المقدمة الكبر على شكل "إذا كان ... فإنَّ..."فهي تمثِّل ثابتاً منطقيًّا.

الحجَّة الرِّواقيَّة نسقاً استباطيّاً



[1] ***Chenique, François**, Elément de logique classique, Tome 2, p. 241.*

* ***Voir : Blanché, Robert, op. cit.**, p. 113.*

تبيَّن لَنا، أنَّ ترتيبَ القياس الشَّرطي الاستثنائي الرِّواقي في صورة مقدمتين ونتيجة هو المراد لدى الرواقيِّين. لكن قد يلتبسُ علينا الأمر عندما نَرى استدلالاً في صورة: "إذا كان أفلاطون حيًّا، فإنَّ أفلاطون يتنفَّس *Si Platon vit, Platon respire*"[1]؛ فهل نعدُّه قضيَّةً شرطيَّةً أم قياساً؟

الظاهر من المثال، أنَّ "علامة *Signe*" بقاء "أفلاطون"حيًّا هو التَّنفس، فالتَّنفس هو علَّة بقاء "أفلاطون" حيًّا. عندها تكون الصيغة التَّعليليَّة كالتالي: أفلاطون حيٌّ، لأنَّه يتنفس". فيأخذ التَّعليل صيغة القياس التالي:

"**إذا** كان أفلاطون حيًّا، **فـ**إنَّ أفلاطون يتنفس، **لكن** أفلاطون حيٌّ، **إذن**: أفلاطون يتنفس".

ماذا نلاحظ؟ جاَء الاستدلالُ الأوَّل مُضمراً، فأخفَى المقدمة الكبرى، وصرَّح فقط بالمقدمة الثانيَّة والنتيجة، وهذا النوع من الاستدلال يدعى بـِ "أنثوميما[2] *L'enthymème*"، وفي الاصطلاح العربيالمنطقي يُدعى بـِ "القياس الضمير"[3] أو " القياس المُضمر"، وهو: «ما حذفت منه إحدى أجزائه التي يتألف منها لوضوحها في الذهن وعدم الحاجة إليها أو لغاية التغليط»[4].

بمعنى، أنَّ القياس المضمر على ثلاثة أنواع[5]:

أ. من الدرجة الأولى، وهو القياس الذي حُذفت مقدمته الكبرى؛

ب. من الدرجة الثانية، وهو القياس الذي حُذفت مقدمته الصغرى؛

ج. من الدرجة الثالثة، وهو القياس الذي حُذفت نتيجته.

وقد عرَفَ "**أرسطو**" القياس المُضمر ونعتهُ بـ "قياس العلامة"[6]، والعلامة هي «التي تدل وجود الشيء تحمل على ثلاث جهات، على مثال ما تحمل الحدود الوسط في

---

[1] ***D, L**, 77.*

[2] **أرسطو**، *النص الكامل لمنطق أرسطو، كتاب القياس*، مجلد 1، ص 408.

[3] **ابن سينا**، *النجاة في المنطق والإلهيات*، جزء1، ص 74.

[4] **فضل الله، مهدي**، *مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)*، ص 221.

[5] **انظر: فضل الله، مهدي**، *مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)*، ص ص 221، 222.

[6] ***Makovelski, Alexandre, op. cit.**, p. 195.*

الأشكال»[1]، أي أنَّ العلامة تأخذ مكان الحد الأوسط في الأقيسة الحمليَّة، يعني أنَّ "**أرسطو**" قد استخلص ثلاثة أقيسة مضمرة، وقد وضَّحها "**ابن رشد**" في تلخيصه لكتاب "القياس"[2]؛ نـُوردها بالكيفيَّة التالية:

الأوجه الثلاثة للصِّيَغ التَّعليليَّة في القياس المضمر

الشكل الأول	الشكل الثاني	الشكل الثالث
هذه المرأة قد ولدت، لأنها ذات لبن	هذه المرأة قد ولدت، لأنها مصفرة	الحكماء فضلاء، لأن سقراط
م صغرى: المرأة ذات لبن م كبرى: كل ذات لبن والدة نتيجة: هذه المرأة والدة	م صغرى: هذه المرأة مصفرة م كبرى: والوالدة مصفرة نتيجة: هذه المرأة والدة	م صغرى: سقراط حكيم م كبرى: سقراط فاضل نتيجة: الحكيم فاضل

بالرجوع إلى المثال الذي ساقه ُ لَنا "**ديوجين اللايرسي**" َيظهر أنَّه ُ تمَّتَ خلط بينَ القضيَّة الشرطيَّة والقياس الشَّرطي، والذي أحدَثَ هذا الخلط هو "**انتيباتر**" الرِّواقي وإصراره على اعتبار القول التالي: " إذا كُنْتَ تـَرى، فأنتَ حيٌّ" قضيَّةً شرطيَّةً، مثلَما يوضِّحُ "**لوكيوس أبوليوس *Apulée***"* في كتابه "العبارة *De l'interprétation*"، حِينَ قالَ: لا يـُمكن للقياس المنطقي أن يتألَّفَ من مقدمة واحدة غيرَ أنَّ "**انتيباتر**" على خِلاف الرأي العام الرِّواقي، يَرى القولَ: "أنتَ تـَرى، إذن: أنتَ حيٌّ *Tu vois ; donc tu vis*" حُجَّةً مُقنعةً كاملةً، ولكن في الحقيقة، الحُجَّة الكاملة تأخذ الصُورة التالية:

" إذا كنت ترى، فأنت حيّ، لكنك ترى، إذن: أنت حيّ *Si tu vois, tu vis ; or tu vois ; donc tu vis*"[3].

---

[1] **ابن رشد**، *نص تلخيص منطق أرسطو، أنالوطيقى الأول أو كتاب القياس*، تحقيق: جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، د(ط، ت)، ص 358.

[2] **ابن رشد**، *نص تلخيص منطق أرسطو، أنالوطيقى الأول أو كتاب القياس*، ص ص 358، 359.

* **هو لوكيوس أبوليوس**، الكاتب والخطيب الأمازيغي النوميدي (الجزائر حاليا).

انظر: *http://fr.wikipedia.org/wiki/Apul%C3%A9e#cite_note-3*

[3] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les stoïciens, **Apulée**, De l'interprétation, p. 130.*

من قولِ "**انتيباتر**" واستدراك "**أبوليوس**" على قوله، فالقياس الُمضمر الَوارد في القولِ حُذِفت مقدمته الكبرى، على َنحو:

Syllogisme de l'enthymème	*قياس المضمر بالعلامة*
***Si** tu vois, tu vis*	إذا كنت ترى، فأنت حيٌّ
***Or** tu vois*	**لكنك** ترى
***Donc** tu vis*	**إذن**: أنت حيٌّ

... حذفت المقدمة الكبرى ...

على ضوء نص "**أبوليوس**" فالرِّواقيون لم يستحسنُوا التَّوافق بينَ صورة القضيَّة الشرطيَّة والحجَّة المنطقيَّة، بل ا عتبروا القضيَّة الشرطيَّة ُمكّناً رئيساً في الحجَّة المنطقيَّة حتّى وإْن حُذفت.

ا

المبحث الثاني

تصنيف الحجج عند الرواقّيين

1. تصنيف ديوجين اللايرسي
2. تصنيف سكيتوس امبريقوس

1. تصنيف الحجج الر ِواقية:

الاستدلالات الرِّواقيَّة لم تكن على درجةٍ واحدةٍ من الصِّحَّة، فقد َميَّز الرِّواقيُّون بينَ الاستدلالات الُموصلة إلى نتائج وغير الُموصلة، حسبَ ما أورده ُ "**ديوجين اللايرسي**" و"**سكيتوس امبريقوس**" من روايات. فنحن أمام تصنيفين اثنين، يلتقي الثاني مع الأول ويتجاوزه في بعض التفاصيل كما سيأتي ذكره:ُ

1.1 تصنيف "ديوجين اللايرسي" للحجج*: ميَّز ""**ديوجين اللايرسي**" بينَ نوعين من الُحجج، "غير الُمنتجة *Arguments non concluants*"، و"الُمنتجة *Arguments concluants*" ؛ فأمَّا الُحجج غير الُمنتجة فهي التي لا يتعارض فيها نفي النتيجة مع ُمركبِ الُمقدمتين، على َنحو: **إذا** كان الوقتُ نهاراً، فالضوءُ موجود، **لكن** الوقتَ نهاٌر، **إذن**: ديون يتجوَّل"[1]. يعني، أنَّ نتيجة القياس لا تتوافق مع َما تمَّ التَّسليم به من مقدمات، وكأنَّ الُمعتبر في القياس الرِّواقي ليس فقط "صُورته *La forme du raisonnement*"، من حيث صحَّة الاستدلال أو فسادِه وإنَّما الُمعتبر أيضاً، "مادة المقدمات *La matière des prémisses*"، من حيث صدق مقدمات الاستدلال أو كذبها، فإذا سلمنا بصدق المقدمتين لزم عن صدقهما بالضَّرورة صدق النتيجة. لذا، الحجَّة الرِّواقيَّة "غير المنتجة "*Non concluant*" هي في تَعبِير "***بوشنسكي Bocheński***": "غير صحيحة "*Invalide*"[2].

---

* في ترجمة لفظ "λάγος " إلى الفرنسيَّة اعتمد "***Jean Brun***" لفظ "*Discours*" ويُقابلهُ في اللسان العربي لفظ "خطاب". في حين، اعتمد "***Jean-Baptiste Gourinat***" لفظ "*Raisonnement*" ويُقابله لفظ "استدلال" في اللغة العربية. وأبْقا الثنائي "***Long et Sedley***" على لفظ "الحجَّة *Argument*". إنَّ اختلاف الترجمة تُعزِّز علاقة "الحجَّة" بالصناعة الاستدلاليَّة المنطقيَّة للإفحام الخطابي.

Voir :

- ***Brun, Jean**, Les grands textes, Les Stoïciens, Textes choisis, **Diogène Laërce**, Livre. VII, p. 32.*
- ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 265.*
- ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, **Diogène Laërce**, Livre. VII, p. 122.*

[1] ***D, L**, 77.*

[2] ***Bocheński, J. M, op. cit.**, p. 93.*

أمَّا النوع الآخر، يقول "**ديوجين اللايرسي**" إنَّهُ يُمثِّل "الحجج المُنتجة *Arguments concluants*"[1]، وتُدعَى في مقابل الأولى "حُججاً صحيحةً *Arguments valides*"[2]، وهي إمَّا أن تكون حُججاً اشتركَ اسمها مع اسم جِنسِها، فتُسمَّى "حججاً مُنتجةً *Arguments concluants*"، وإمَّا "حُججاً قياسيَّةً *Arguments syllogistiques*"، وهذا النوع بدوره يتفرع إلى نوعين، هما: "اللامبرهنات *Indémontrables*"، والحجج التي تُرَدُّ إلى اللامبرهنات *Réductibles aux indémontrables*" عن طريق العديد من قواعد "الرَّد *Réduction*"[3].

ويُواصل "**ديوجين اللايرسي**" عرضَهُ لأقسام "الحُجج"مع التَّمثِيل، فيقول: "الحُجج القياسيَّة" على نَحو: "**إذا** كان ديون يتجوَّل، **فَـ** ديون يتحرك، لكن ديون يتجوَّل، **إذن**: ديون يتحرَّك"، وأمَّا "الحُجج المنتجة" المُوصِلة إلى نتيجة بطريقة معيَّنة وليس بنفس طريقة الحجج القياسيَّة، مِثل: "**ليسَ صحيحاً** أن يكون الوقتُ نهاراً وليلاً في آنٍ واحد، **لكن** الوقتَ نهارٌ، **إذن**: ليس الوقتُ ليلاً"، وأمَّا "الحُجج اللاقياسيَّة *Asyllogistique*"[4]فهي التي تُشبه الحُجج القياسيَّة في ظاهرها، لكن لا تفضي مقدماتها إلى نتيجةٍ[5]، مِثل: "**إذا** كان ديون فرساً، **فإ**نَّ ديون حيوان، **لكن** ديون ليس فرساً، **إذن**:ليس ديون حيواناً"[6].

هذا من جهة تصنيف "**ديوجين اللايرسي**" للحُجج، غير أنَّه تمَّت إشكاليَّة تعترضنا في حالِ تَقبُّل تصنيف "**ديوجين**" ؛ شَطرٌ من الإشكاليَّة، يجعلُ "اللامبرهنات" تتعارض مع "الحُجج المردودة إلى اللامبرهنات"، وهذا يتباين مع بعض نصوص "**سكيتوس امبريقوس**"، والشطرُ الآخر، يُوقعنا في صعوبة فهم معنى "اللامبرهنات" لدى الرِّواقيِّين[7].

---

[1] ***D, L**, 78.*
[2] ***Bocheński, J. M, op. cit.**, p. 93.*
[3] ***D, L**, 78.*
[4] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 269.*
[5] ***D, L**, 78.*
[6] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les stoïciens, p. 123.*
[7] ***Bocheński, J. M, op. cit.**, p. 94.*

لذا، نقترح اعتماد تصنيف "**سكيتوس امبريقوس**" للحجج الرِّواقيَّة، لكون تصنيفه، زيادةً على توافقِه مع تصنيف "**ديوجين اللايرسي**"، فقد جاء أكثر دقة وثراء، كما سيتَّضح لاحقاً .

2.1 تصنيف "سكيتوس امبريقوس" للحجج: ميَّز هو الآخر بينَ الحجج "المُنتجة" و"غير المُنتجة" ؛ فأمَّا الحُجج المنتجة تكون صحيحةً إذا كان مُقدم القضيَّة الشرطيَّة هو رابط مُقدمتي الحجَّة، وكانتِ النتيجةُ هي تالي القضيَّة الشرطيَّة صادقةً، بينما "الحجج غير المنتجة" هي ما انعدم فيها هذا الشَّرط[1]. إنَّ الشَّرطَ المُعلن عنه من قِبل "**سكيتوس امبريقوس**" هو نفسه الذي ساقه "**ديوجين اللايرسي**" في الحجج المنتجة، يعني أنَّ الرِّواقيِّين يشدِّدون من جهةٍ، على الطابع اللُّزومي في القياس؛ فبمجرد أن تُوضع قضيَّة شرطيَّة، وتُوضع معَها قضيَّة استثنائيَّة لزم عنهما مباشرة نتيجة، باتِّباع معيار صحة الاستدلالات لدى "**كريسيب *Chrysippe***" ، والقائل، أنَّ القياس المُنتج هو:

" الذي يتعارض فيه نفي النتيجة مع مُركب المُقدمتين *Il faut que la négative de sa conclusion soit en conflit avec la combinaison des prémisses*"[2]، ومن جهةٍ أخرى، يشدِّدون على ضرورة اتِّباع صدق النتيجة صدق المقدمتين، فلا يمكن أن نبدأ بالصدق ونُهي القياس بالكذب، مثلما يؤكِّد عليه "**فيلون الميغاري *Philon de Mégare***"، في قاعدته حول صحة الاستلزامات، حيث يقول: يكون الاستلزام صادقاً، عندما لا نستطيع أن نبدأ بالصدق لننتهي إلى الكذب[3]، وقد أسفرت هذه القاعدة ثلاث حالات يكون فيها الاستلزام صادقاً، وحالة واحدة يكون كاذباً، وما يَهمنا في هذا السِّياق، ذلك الوضع الذي تكون فيه نتيجة الاستدلال صادقة بعد صدق المقدمتين.

ونُجمل معايير صِّحة الاستدلالات الرِّواقيَّة في الخطاطة التالية:

[1] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 125.*
[2] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 265.*
[3] ***Blanché, Robert, op. cit.**, p. 99.*

إنَّ هذه الدِّقة في البحث عن معايِّير صحة الاستدلال، أضْفَت على المنطق الرِّواقي صرامةً صوريَّةً أفصحت عن نتائج مُذهلة[1].

بعد إظهار شروط صحَّة الاستدلالات، يواصل "**سكيتوس امبريقوس**" إظهار أنواع الحجج المنتجة وغير المنتجة، وسنبدأ الحديث عن الحجج غير المنتجة لضرورة منهجيَّة.

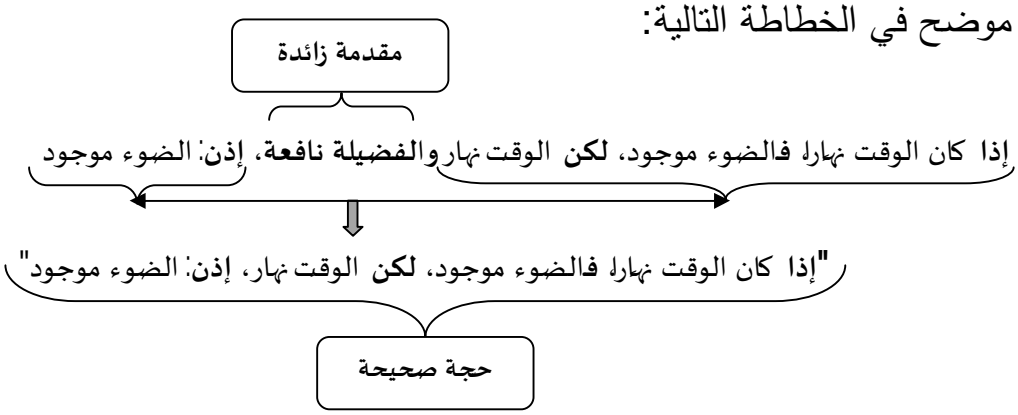
1.2.1 الحجج غير المنتجة:ويُقسِّمها "**سكيتوس**" إلى أربعة أنواع:

أ. حجج "انعدم فيها في الاتِساق *Par défaut de cohérence*":ويُعرِّفها "**سكيتوس**" بأنَّها تلك التي لم تتوفر على أدنى اتِّساق صوري بين مقدماتها من جهةٍ، وبينَ مقدماتها والنتيجة من جهةٍ أخرى[2]، فغابَ عنها "القوام المنطقي *La consistance logique*" فصارت "غير صحيحة *Invalide*" ، على نَحو:

[1] ***Bocheński, J. M, op. cit.**, p. 77.*
[2] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, M**, p. 128.*

ب. حجج " ِمسهبة *Arguments redondants*": وهي التي حَصلَ فِيها "إسهابٌ/إطنابٌ *Redondance*" في ذكر المقدمات؛ كأْن نضيفَ مقدمةً زائدة خارجة عن أصل الحجَّة التي تستوجبُ مقدمتين ونتيجة مع ضرورة الاتِّساق بينَ أركانها، وهذا ما عبَّر عنه ُ "**سكيتوس**"قائلاً : تكون الحجَّة غير المنتجة عن طريق الإسهاب عندما ُنلحِقُ بها مقدمةً زائدةً غير ُمجديَّة[2].

ولمَّا كان الزَّائدُ من الإسهاب مجرد حَشو في المقدمات، فهو لا يضفي على القياس خطأً منطقيًّا، وإنَّما يجعله ُ ُشِيناً *Esthétiquement déplaisante*[3]، حِينها، بإمكاننا حذفه والاكتفاء بالمقدمتين فقط وصولاً إلى نتيجة، فيكون عندها القياس صحيحاً، كما هو موضح في الخطاطة التالية:



ج. حجج "ُقدِمت في صور غير صحيحة *L'invalidité de la forme*": هي حجج صِيغت بشكلٍ غير صحيح[4]، بحيث لـ م تستعملْ خواص الاستلزام بوجه سليمٍ لتلزَم عنها نتيجة. لذا

[1] ***Long*** & ***Sedley***, *Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens*, ***Sextus***, ***M***, *p. 128.*
[2] ***Ibid.***, *p. 128.*
[3] ***Gourinat***, ***Jean-Baptiste***, *La Dialectique des Stoïciens, p. 267.*
[4] ***Long*** & ***Sedley***, *Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens*, ***Sextus***, ***M***, *p. 128.*

كان هذا النوع من الحجج غير منتج. وقد قدَم "**ديوجين اللايرسي**" و"**سكيتوس**" أمثلةً في ذلك، منها[1]:

أقيسة غير منتجة لتقديمها في شكل غير صحيح،
ولعدم احترامها شرطا الصحة والصدق حسب "كريسيب" و"فيلون"

إذا كان الوقت نهارا فالضوء موجود **لكن** الضوء موجود	إذا كان الوقت نهارا فالضوء موجود **لكن** ليس الوقت نهارا	إذا كان ديون فرسا فإن ديون حيوان **لكن** ديون ليس فرسا
إذن: الوقت نهار	**إذن**: ليس الضوء موجودا	**إذن**: ليس ديون حيوانا

د. حجج "ناقصة *Argument déficients*": هي الحجج التي ينقصها أحد مكوِّنات المقدمات لاستنتاج نتيجة[2]، فتأتي غير تامة المعنى، مثل[3]:

"**إما** أن تكون الثروة شرا أو تكون الثروة خيرا **لكن** ليس الثروة شرّا، **إذن**: الثروة خير"

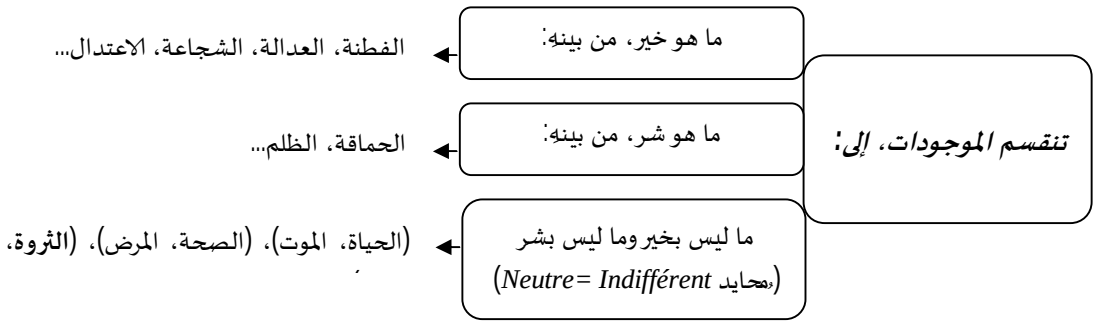
ومن المُلاحظ، أنَّ المقدمة الكبرى هي قضيَّة منفصلة لم تذكر سائر بدائل الثروة، فجاءت ناقصة، وعنصر النَّقص، هو:

"الثروة تأخذ معنى محايدا(ليست خيرا وليست شرا) *La richesse est un indifférent*"[4]

وحتَّى نبيِّن أكثر المعنى الثالث للثروة، نعود إلى مبحث الأخلاق لدى الرِّواقيِّين، فنجدهم يقسمون سائر الموجودات إلى ثلاثة أصناف، حيث يقول "**ديوجين اللايرسي**": من ضِمن الموجودات، هناك ما هو خير، وما هو شّر، وما هو ليس بخيرٍّ وليس بشرٍّ[5]، والصنف الثالث يدعى بـ "*Indifférent*" وذُ قابلهُ بلفظ "مُحايِد"، لأنَّ الاسَم الموسوم بهذا النعتِ لا َيجلب َمنفعةً ولا ُيلِ حق َضرة[6]، فلا يكون البتة محُمولاً بصفةٍ مُحدَّدة. فتمَّت إذاً،

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 268.*
[2] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, M**, p. 129.*
[3] ***Ibid.**, p. 129.*
[4] ***Ibid.**, p. 129.*
[5] ***D, L**, 101.*
[6] ***Ibid.**, 102.*

ثلاثة بدائل للموجودات، وضمن البديل الثالث نعثُر على قائمة ذكرها "**ديوجين اللايرسي**"، من بينها نجد: "الثروة *La richesse*"، كما هو موضح في الخطاطة التالية[1]:



لنتحصَّل في الأخير على القياس التالي[2]:

إما أن تكون الثروة خيرا، أو تكون الثروة شرا، أو متصف بمعنى محايد	***Ou bien** la richesse est un bien, **ou** elle est un mal, **ou** elle est un indifférent*
لكن ليست الثروة خيرا وليست شرا	***Mais** la richesse n'est ni un bien ni un mal*
إذن: الثروة متصف بمعنى محايد	***Donc** elle est un indifférent*

وهذا النوع من الأقيسة الاستثنائيَّة توسَّع فيه المناطقة المسلمون، منهم "**ابن سينا**"، وقد تحدَّث عن نوعين من الشرطيات المنفصلة الحقيقية، قائلاً: «إما أن تكون ذات جزأين، أو تكون ذات أجزاء»[3]، فإن كانت ذات أجزاء كثيرة، فهي: إمَّا أن تكون أجزاؤها متناهية في القوة والفعل، مثل: إن هذا العدد إما زائد، وإما ناقص، وإما مساو؛ فإن استثنينا عين أيها شِئنا، نتجت عنه نقيض جميع ما بقي[4]، وإمَّا تكون أجزاؤها غير متناهية. لكن الذي يهمنا، هو الشكل الذي تكون فيه المقدمة الكبرى ذات أجزاء متناهية بينها علاقة تناقض، كما في المثال الرِّواقي، أينَ استثنَينا نقيض الجزأين (لكن ليست الثروة خيرا وليست شرا) فنتَج عنه إثبات ما بقي: (الثروة متصف بمعنى محايد).

[1] ***D, L**, 102.*
[2] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus**, **M**, p. 129.*
[3] **ابن سينا**، *الشفاء*: المنطق، *4 القياس*، ص 400.
[4] **المرجع نفسه**، ص 401.

2.2.1 الحجج المنتجة: ويحصرها "**سكيتوس**" في حججٍ "صادقة *Vrais*"، و"ليست صادقة *Non vrais*"[1] أي "كاذبة" والتَّقسيم الثنائي للحجج المُنتجة يُقابل تقسيم "**ديوجين اللايرسي**" الحجج إلى "استدلالات قياسيَّة *syllogistiques*" و"استدلالات لاقياسيَّة *Raisonnements non syllogistiques*"[2].

ونشير هُنا، أنَّ الرِّواقيِّين يجمعون بين الصحَّة والصدق في استدلالٍ واحدٍ، علماً، كما أشار "**يان لوكاشيفتش**" أنَّ الصدق والكذب صفتان للقضيَّة وحدها، بينما الاستدلال فهو إمَّا أن يكون صحيحاً أو فاسداً[3]، فلماذا الجمع بينهما إذاً؟ هذا التَّساؤل من جُملة الاستفهامات العَالقة في المنطق الرِّواقي، والتي لم نجدْ لها إجابة دقيقة، بيدَ أنَّنا نجتهدُ في القول بأنَّ "الاستدلال الصادق *Raisonnement vrai*" يُوظَّف إذا جاء على صيغة قضيَّة لُزوميَّة، في حِين "الاستدلال الصَّحيح" يكون إذا وظِّفَ على صيغة قاعدة إستنتاجية، ونظريَّة الاستدلالات الرِّواقيَّة تجمعُ بينَهما على حَسبِ ما تقتضيه الأحوال المنطقيَّة.

وسنعطي الأسبقية في توضيح الحجج الكاذبة لغرضٍ منهجيٍّ على أن نتناول الحجج الصادقة فيما بعد.

أ. **فأما الحجج الصحيحة الكاذبة:** فهي التي جاءت واحدة على الأقل من مقدماتها كاذبة، أو تلك لا يمكن الإنتاج منها[4] ، ويُمثلُ ""**سكيتوس**" القولَ بحجَّةٍ صحيحةٍ لكنَّها كاذبة، فيقول:

" إذا كان الوقتُ ليلاً، فالظلامُ موجود، لكن الوقتَ ليلٌ، إذن: الظلام موجود"[5]

مُثْلُ هذه الحجَّة استوْفَت شروط صحَّتها، ولكن لم تُحقق شروط صدق المقدمات، وهنا يمكن القول: «أن الرواقيين في هذه الحجة قد ابتعدوا عن الصورية أو الشكلية، لأن معيار كذب الحجة ليس صوريا بل ماديا، فهو يستمد صدقه من خلال مقارنة الحجة مع

[1] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H** p. 125.*
[2] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 271.*
[3] **لوكاشيفتش، يان**، *نظريّة القياس الأرسطية*، ص 37.
[4] ***D, L**, 79.*
[5] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 127.*

الواقع الخارجي»[1]. فالرِّواقيُّون يفرِّقون بين صدق القضايا وصحَّة الاستدلالات، فقد يكون الاستدلال صحيحاً لكن مقدماته كاذبة، مثلما هو الحال في المثال السَّابق.

ب. **وأما الحجج الصحيحة الصادقة:** وصفها "**سكيتوس**" بصُورةٍ أدق، لمَّا قال: تكون الحجُج صحيحةً صادقةً ليسَ فقط، إذا كان الاستلزام الذي يربطُ النتيجة بالمقدمتين صحيحاً –كما هو الأمر عند "**ديوجين اللايرسي**"، بل أيضاً، تكون النتيجةُ صادقةً على غرار صدق الاستلزام الذي يربط المقدمتين[2].

فمثلاً: "إذا كانت الفضيلة نافعة، فالرذيلة ضارة، لكن الفضيلة نافعة، إذن: الرذيلة ضارة"[3]

فالحجَّة الصَّحيحة الصَّادقة بمفهوم "**سكيتوس**"تجمعُ بينَ الصحَّة والصدق؛ فمن جهةٍ، تتوفر فيها شروط الصحَّة الصُوريَّة، أي استيفاء شروط الانتقال من المقدمات إلى النتيجة، ومن جهةٍ أخرى، تتطلب الحجَّةُ استنتاج الصدق المادي للنتيجة من الصدق المادي المقدمتين. وهذا التَّمييِّز بينَ "الصِّحة الصُوريَّة *La validité formelle*" و"الصِّدق المادي *La vérité matérielle*" يقول عنهُ "**روبير بلانشي**" كان صريحاً مع الرِّواقيِّين، بعدما كان بشكل ضمني في المنطق الصوري الأرسطي[4].

وإذا عدَنا إلى الفرقِ بين الشُّروط التي وضعها "**ديوجين اللايرسي**" و"**سكيتوس**" في الحجج الصَّحيحة الصَّادقة، نلاحظ أنَّ "**سكيتوس**" كان أكثر صرامةً في تحقيق "الصَّحة والصدق" في الحجَّة، بإضافته، شرط الصدق، بأن تكون النتيجة صادقة على غرار صدق المقدمتين. ولكن نتساءل، عن تلك الإضافة التي قدَّمها "**سكيتوس**" للحجَّة الصَّحيحة الصَّادقة، هل هي ناتجة عن اختلاف مفهومها لدى المناطقة الرِّواقيِّين فعثَر عليها

[1] **هنى محمد الجزر** (*المنطق الرواقي-الميغاري وأثره في الاتجاهات المنطقية الحديثة*)، رسالة ماجستير، تحت إشراف: أد. كوكب محمد أحمد عامر، د. محمود محمد عرفة، قسم الفلسفة، كليَّة البنات للآداب والعلوم والتربية، جامعة عين شمس، مصر، سنة 2004، ص 203.

[2] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 125.*

[3] ***D, L**, 79.*

[4] ***Blanché, Robert, op. cit.**, p. 114.*

"**سكيتوس**" فألحقها بالتعريف؟ أم هي إضافة خاصة بـِ "**سكيتوس**" خارجة عن النص الرِّواقي أمْ[1] نقلَهَ ا عنْ الذي أخذَ عنه ُ منطق قدامى الرِّواقيِّين؟

تساؤلات َيصعبُ الفصل فيها إلاَّ بعد إتمام مشروع إعادة بناء المنطق الهلليستي على أساس ا لتَّمييِّز بينَ َما للرِّواقيِّين من مباحث منطقيَّة خاصة بهم وَما للرُّواة وعلى رأسهم "**سكيتوس**" و"**جالينوس**".

يواصل "**سكيتوس**" تقسيم الحجج الصَّادقة إلى:

"برهانيَّة *Démonstratifs*" و"لابرهانيَّة *Non démonstratifs*"[2].

- **الحجج اللابرهانية:** هي الحجج التي تذه بُ من الوضُوحِ إلى الوضُوحِ، فالنتيجة في مثلِ هذه الحجج لا تحتاج إلى برهان لأنَّ وضوحَها يـُماثـِلُ وضوح المقدمتين[3].

كقولنا في الاستدلال الأوَّل[4]: الاستدلال الثاني[5]:

إذا كان ديون يتجول، فهو يتحرك	إذا كان الوقت نهارا فالضوء موجود
لكن ديون يتجول	**لكن** الوقت نهار
إذن: ديون يتحرك	**إذن**: الضوء موجود

إنَّ نتيجة ا لاستدلالين واضِحة بذاتها، لأنَّها لازمة لزُوماً ضرُوريًّا عن مقدمتي الحجَّة "صِحةً وصِدقاً". فقولنا مثلاً: "ديون يتحرك" ، صِدق النتيجة ُستنتج من صِدق المقدمة الاستثنائيَّة "ديون يتجوَّل"، بحكم رابط الشرط بين المقدم والتالي على مستوى المقدمة الكبرى؛ فإذا افترضنا صِدق القول بأنَّ "ديون يتجوَّل" لزَم عنه ُ بالبداهة صِدق القول بأنَّ: "ديون يتحرك". والأمر سواء للاستدلال الثاني.

- **الحجج البرهانية:** إذا كانت الأولى لا تحتاج إلى برهان، فإنَّ الثانيَّة تفرض البرهان، لأنَّ حركة الاستدلال تمَّت من الواضح إلى غير الواضح، حيث يقول "**سكيتوس**" واصفاً

[1] **هنى محمد الجزر** (*المنطق الرواقي-الميغاري وأثره في الاتجاهات المنطقية الحديثة*)، ص 204.
[2] ***Long* & *Sedley***, *Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens*, ***Sextus, P.H***, *p. 126.*
[3] ***Blanché, Robert, op. cit.***, *p. 113.*
[4] ***D, L***, *78.*
[5] ***Long* & *Sedley***, *Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens*, ***Sextus, P.H***, *p. 126.*

الحجج البرهانيَّة بأنَّها حركة استدلاليَّة ننتقلُ فيها من مقدمات واضحة ُسبقاً إلى نتيجة غير معروفة،[1] ويـ ُقدِّم في ذلك مثالاً[2]:

إذا كان العرق يتصبب على سطح الجلد، ففي الجلد مسامات دقيقة	***S'il la sueur transpire à travers la surface de la peau, il existe des pores intelligibles***
لكن العرق يتصبب على سطح الجلد	***Or** la sueur transpire à travers la surface de la peau*
إذن: في الجلد مسامات دقيقة	***Donc** il existe des pores intelligibles*

هذا النوع من الحجَّة يحتاج إلى برهان، لأنَّ المقدمة الكبرى باعتبارها قضيَّة شرطيَّة أوجدت علاقة سببيَّة بين المقدم والتالي، وإذا سلمنا بصدق المقدمة الاستثنائيَّة ثَبـ ُتَ عندها صدق النتيجة، وهذا النوع من الاستدلال البـ ُرهاني يدعى بـِ "الاستدلال الكَاشِف *Raisonnement révélateur*"[3]، لأنَّ عن طريقه اكتشف فنا المَسامَات المتواجدة على سطح الجلد، والتي بوجُودها تصبَّبَ الشَّخصُ عرقاً، علماً أنَّ تـَوصُّلَنا إلى هذا الاكتشاف َما كان ليكون إلاَّ بالاستنتاجات العقليَّة لا بالحواس، وهو َما قـُصِدَ من لفظ "*Intelligible*"، حيث يعرِّفه "**لالاند**"قائلاً : «ما لا تمكن معرفته إلاّ بالعاقلة وليس بالحواس»[4].

والحجج البرهانيَّة لدى الرِّواقيِّين كما يـَروِي لنا "**سكيتوس**" تنقسم بدورها إلى[5]:

أ. **حـ جج برهانية تتابعية**[6] *Raisonnements progressifs/ susceptibles*: هذا النوع من الحجج يأتي عن طريق التَّعاقب الذي تفرضه مقدماته فيفضي إلى نتيجة صادقة، غير أنَّ تصديقنا على النتيجة يقول "**سكيتوس**" لا يكون بسبب ضرورة المقدمات، بل لأنَّنا نـ ُؤمنُ بتأكيد الإله[7]، مِثلَ[8]:

[1] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 126.*
[2] ***Ibid.**, p. 126.*
[3] ***Gourinat**, **Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 273.*
[4] **لالاند، أندري**، *الموسوعة الفلسفية*، مج2، ص 689.
[5] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 127.*
[6] ***Gourinat**, **Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 272.*
[7] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 127.*
[8] ***Gourinat**, **Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 272.*

إذا قال لك واحد من الآلهة: بأن هذا الشخص سيكون ثريا، فسيكون ثريا

لكن هذا الإله قال: بأن هذا الشخص سيكون ثريا

إذن: سيكون هذا الشخص ثريا

Si *un dieu t'a dit que cet homme sera riche, il sera riche*
Or *ce dieu t'a dit que cet homme sera riche*

Donc *cet homme sera riche*

وفي مثالٍ آخر[1]:

إذا كان سبق النظر في مجال الغيب موجودا، فالكل يجري وفق القدر

لكن سبق النظر في مجال الغيب موجود

إذن: الكل يجرى وفق القدر

Si *la divination existe, tout arrive conformément au destin*
Or *la divination existe*

Donc *tout arrive conformément au destin*

بينَ المثالينِ ارتباطٌ وثيق الصّلة، لأنَّهما يعبِّران، من جهةٍ، عن فكرة "القدر *Destin*" لدىالرِّواقيِّين، فهم يرون فيه علّة لسلسةٍ من الأسباب المُتعاقبة، أو هو العقل الذي يُدير حركةَ العالم[2]، ومن جهةٍ أخرى، هذا المنطق الذي استدلَّ به الرِّواقيُّون عن وجود "القدر"، ما هو إلاّ صورة من صورِ "منطق القدر"، لأنَّ المنطقين يشتركان في التَّسلسل المتعاقب للأحداث. وبهذا المعنى، يكون المنطق الرِّواقي "منطقاً تعاقُبيًّا *Logique séquentielle*".

كما تُفصحُ مادة مقدمات الاستدلال، على أنَّ «الرواقيين هم أول من تحدث عن الاستدلال القائم على الاعتقاد الموصل إلى الإيمان، وبذلك فإن القضايا الميتافيزيقة لم تعد قضايا تافهة لا معنى لها كما يرى أصحاب المدرسة التحليلية، الذين يذهبون إلى ضرورة إبعاد قضايا الفلسفة الميتافيزيقة عن المنطق، وسيغدو الاستدلال القائم على الإيمان معترفاً به في المنطق مثل الاستدلال البرهاني اللزومي»[3].

ب. حجج برهانية تتابعية وكاشِفة *Raisonnements progressifs et révélateurs*:

سبقَ وأن تمَّ تبَنِيهُ في المثال الذي عكسَ العلاقة التَّتابعيَّة بين " التَّصبُّب العَرَقِي" و"وجود

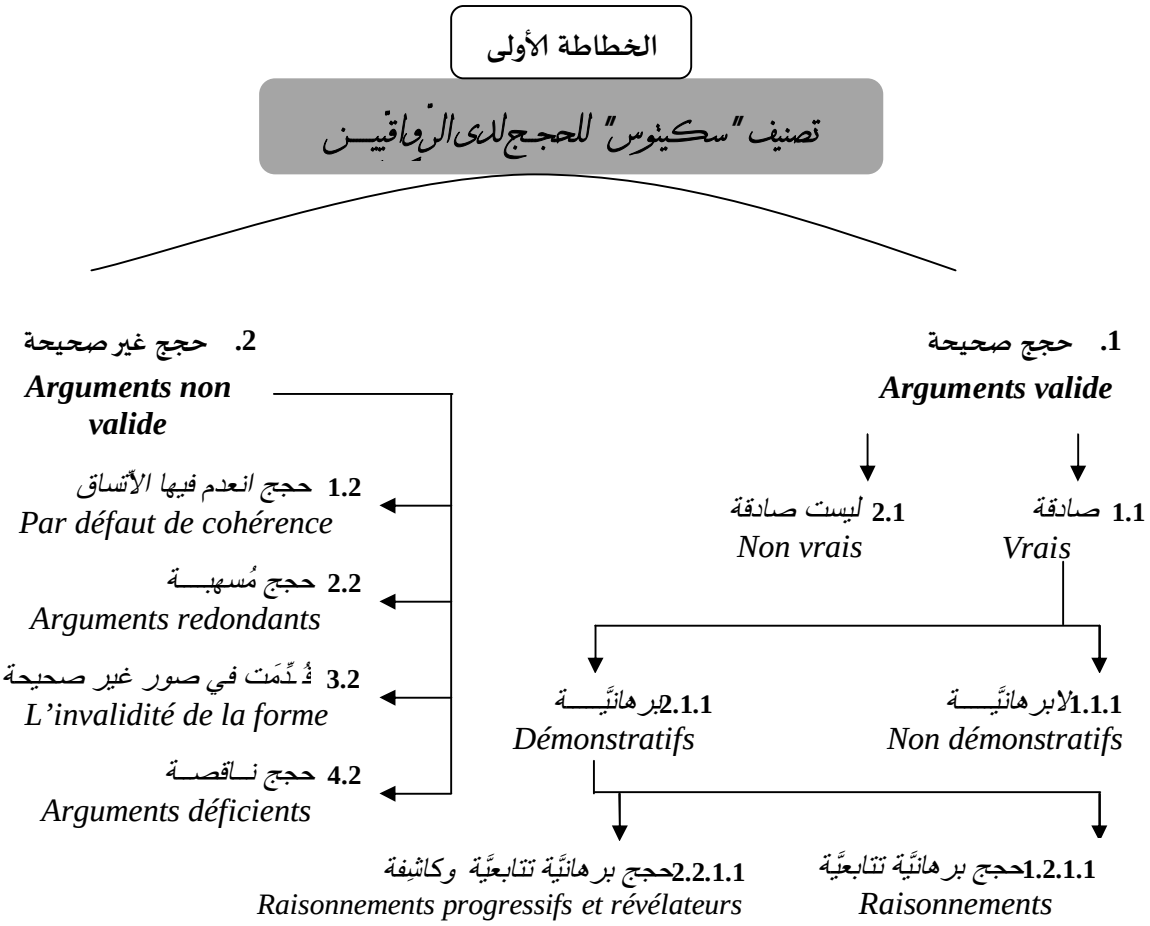
[1] ***D, L****, 149.*
[2] ***Ibid.****, 149.*
[3] **هنى محمد الجزر** (*المنطق الرواقي-الميغاري وأثره في الاتجاهات المنطقية الحديثة*)، ص ص 206، 207.

مسامات على سطح الجلد" في المقدمة الكبرى من القياس الشرطي المتصل، بيدَ أنَّ التَّتابع وحده لا يكفي لمعرفة التالي، إذْ لابُدَ من اكتشافه؛ ودلالة الاكتشاف تَفصحُ عنها كما قالَ "**سكيتوس**"، "القضيَّة الكَاشفة *Proposition révélatrice*" -"العرق يتَصَبَّبُ على سطح الجلد"- عنْ وجُودِ "مسامات *Des pores*" ، بناءً على اعتقادنا السَّوق: "لا يمكن لسائل أن يَتسرَّبَ من جسمٍ صَلبٍ"[1]، ولَوْ حدَثَ أنْ تسرَّبَ، يعني أنَّ العَرقَ وجدَ "منافذ *Orifices*" تسرَّبَ منها، إذن، في الجسم مسامات دقيقة يتصبَّبُ منها العرقُ. وتوطيداً للعلاقة اللُزوميَّة بين طرفي المقدمة الكبرى والتي تفضي إلى استنتاج المجهول من المعلوم، يقول "**ابن سينا**" في شأنه: «إن كان **أب**، فـ **جـ د**. فإن استثنينا: لكن **أب**؛ وكنا نعلم أن **جـ د**، فإذن لم يفدنا علما جديدا بأن **جـ د**. لكنه إذا كان كون **جـ د** مجهولا، وكانت متابعته لكون **أب** معلومة، فإذا صح لنا أن **أب** صح من ذلك أن **جـ د**. فيجب أن تكون المتصلات المستعملة في المقاييس الاستثنائية هي المتصلات اللزومية»[2].

تسهيلاً لفهم تصنيف الحجج وأقسامه لدى الرِّواقيِّين نقترح الخطاطة التالية:

[1] ***Long*** & ***Sedley***, *Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens,* ***Sextus, P.H****, p. 127.*

[2] **ابن سينا**، *الشفاء*: المنطق، *4 القياس*، ص 390.


الخطاطة الأولى
تصنيف "سكستوس" للحجج لدى الرّواقيين
1. حجج صحيحة
Arguments valide
2. حجج غير صحيحة
Arguments non valide
1.1 صادقة
Vrais
2.1 ليست صادقة
Non vrais
1.1.1 لابرهانيّة
Non démonstratifs
2.1.1 برهانيّة
Démonstratifs
1.2 حجج انعدم فيها الاتساق
Par défaut de cohérence
2.2 حجج مُسهبة
Arguments redondants
3.2 قُدِّمت في صور غير صحيحة
L'invalidité de la forme
4.2 حجج ناقصة
Arguments déficients
1.2.1.1 حجج برهانيّة تتابعيّة
Raisonnements
2.2.1.1 حجج برهانيّة تتابعيّة وكاشفة
Raisonnements progressifs et révélateurs

المبحث الثالث

نظريـة البرهـان لدى كريسيـب

1. اللامبرهنـات الخمس لدى كريسيب
2. قواعد البرهنة لدى الرواقيّين

1. اللامبرهنات الخمس لدى "كريسيب":

يتحدَّث "**ديوجين اللايرسي**" عن نوعين من الأقيسة ضمن الحجج المنتجة؛ منها اللامبرهنات، ومنها التي تُردُّ إلى اللامبرهنات[1]. والأولى المُسمَّاة "اللامبرهنات *L'indémontrables/Anapodictiques*[2]" هي عند الرِّواقيِّين أقيسة لا تحتاج إلى برهان[3]، لا لعدم القدرة على البرهنة عليها، بل لصحَّة وضوحها وبداهتها، وهذا هو المعنى المقصود لدى الرِّواقيِّين، غير أنَّهم اختلفوا في عدد اللامبرهنات، إذ نجدُ "**كريسيب**"يُورِدُ خمسة ضُروب تُستخدَم كلّها كقواعد أوليَّة في تركيب كل استدلال أو صياغته، كما تُستخدم في الاستدلالات المنتجة، وفي الاستدلالات القياسيَّة بمختلف ضروبها[4]. ولمَّا كانت اللامبرهنات مِيزتها أنَّها "واضحة *Evidente*" و"بديهيَّة *Axiome*"، وأنَّها أساسيَّة في بناءِ وردِّ الاستدلالات، فهي من وجهة نظر المنطق الحديث صور ومقدمات نَبدأُ منها بناء النَّسق الاستنباطي[5]. وكأنَّ "**كريسيب**"كان يَعلم مُسبقاً أنَّ بداية النسق الاستنباطي تكون مع قضايا هي بديهيات يُبنَى عليها الاستنباط، وإلاَّ وقعنا في تراجع لا نهائي للقضايا، بحيث كل قضيَّة تتطلب البرهنة عليها بقضيَّة أخرى بطريقة غير متناهية، إذاً، كانت الانطلاقة في كلِّ نسق استنباطي بقضايا هي لامبرهنات يقترحها المنطقي-الرياضي في الأنساق المنطقيَّة الحديثة، مِثلَما هو الحال مع "**كريسيب**" في النسق الاستنباطي الرِّواقي.

مِن هُنَا، نصلُ إلى نتيجتين؛ نرى من الأولى، أنَّ الهدف من المنطق هو بناء الأنساق الاستنباطيَّة، ولمَّا كان الرِّواقيُّون يسعون إلى تأسيس نسق استنباطي، فإنَّ منطقهم الذي كان يسمَّى جدلاً هو كذلك منطقاً، فعندها، يتسنَّى لَنا وصفَ أبحاثهم

---

[1] ***D, L**, 79.*
[2] ***D, De. L**, Livre VII, p. 90.*
[3] ***D, L**, 79.*
[4] ***Ibid.**, 79.*
[5] **محمد، محمد قاسم**، *نظريات المنطق الرمزي: بحث في الحساب التحليلي والمصطلح*، دار المعرفة الجامعية، مصر، د(ط، ت)، ص 133.

الحجاجيَّة والجدليَّة بـِ "المنطق الرِّواقي". أمَّا النتيجة الأخرى اللازمة عن الأولى، فتكشف عن الاهتمام الذي أُولاَه "**كريسيب**" للنسق الاستنباطي من خلال بناء قواعد على شكل صور استدلاليَّة والمسمَّاة عنده بـِ "اللامبرهنات" وعددها خمسة.

أ. **اللامبرهنة الأولى** *Le premier indémontrable*: وتتكوَّن من مقدمة كبرى هي قضيَّة شرطيَّة، حيث أنَّ مُقدمها يُ مثِّل المقدمة الصغرى، بينما تَالِ يها هو نتيجة الاستدلال[1]، على نَحو[2]:

***Si** le premier, le second*	ضرب الوضع بالوضع	إذا كان الأول، فـ الثاني
***Or** le premier*	***Modus ponens***	**لكن** الأول
***Donc** le second*		إذن: الثاني

تُ عتبر هذه اللامبرهنة حجر الزاوية للنَّسق القياسي لدى "**كريسيب**"، لأنَّ عن طريقها تَتِمُّ البرهنة على واقعية حَدَثٍ، مَا كان لِ يُ عرَف بالبداهةٍ، مثلما هو الحالُ في الاستدلال الكاشف *Le raisonnement révélateur* الذي أفصحَ عن وجود " مَسَلَمات جدليَّة دقيقة"[3] لِ تَلازمِها مع ظاهرة " التَّصبُّب العَرَقي". ويُ ضيفُ "**قوغينا *J.B.Gourinat***" أنَّ اللامبرهنة الأولى تُ قابل "*Modus ponens*" في المنطق الوسيط *La logique médiévale*، وتُ قابل "قاعدة الفصل *Règle de détachement*" في المنطق الحديث[4]. فبالنسبة للمنطق الوسيط، فلفظ "*Modus ponens*" يعني بالتَّدقيق "*Modus ponendo ponens*"ويُ قابله في اللغة الفرنسيَّة "*Mode qui en posant pose*"[5]، أمَّا في اللسان العربي فيفيدُ "ضرب الوضع بالوضع"، أي أنَّ وضع المُقدم يلزُم عنهُ وضع التالي. أمَّا بالنسبة لمصطلح "قاعدة الفصل" في المنطق الحديث فيوضِّحها "**يان لوكاشيفتش**"قائلاً: ومؤدى هذه القاعدة أنَّنا

[1] ***D, L**, 80.*
[2] ***Ibid.**, 80.*
[3] ***Gourinat**, **Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 284.*
[4] ***Ibid.**, p. 285.*
[5] ***Thierry Lucas** & **Isabelle Berlanger** & **Isabelle De Greef**, Initiation à la logique formelle: Exercices et corrigés, Édition, De Boeck, 3 édition 2007, p. 10.*

إذا قرَّرنا قضية لُزومية صورتها "إذا كان **ق**، فإن **ك**"، وقرَّرنا أيضاً مقدَّم هذه القضية، فلنا أن نقرَّ تالِ يها **ك**. ولكي نستطيع تطبيق هذه القاعدة لابدَّ لنا من معرفة أن القضية **ق**، التي نقرِّرها منفصلة، تعبر عن نفس المعنى الذي يعبر عنه المقدم **ق** في القضية اللُزوميّة، من حيث إن هذا الشرط لا يجوز الاستنتاج بدونه[1].ونُعبِّر عن هذه القاعدة بالصيغة الرمزيّة الحديثة[2]:

ق ⊂ ك
ق
∴ ك

والاستلزام الذي يُبرِّره يُكتبُ بالكيفية التالية: ((ق ⊂ ك) ∧ ق) ⊂ ك

ب. اللامبرهنة الثانية *Le second indémontrable*:وتتألَّف من مقدمة كبرى هي قضيَّة شرطيَّة، ومقدمتها الاستثنائيَّة هي نقيض تالي المقدمة الكبرى، وأمَّا نتيجتها فهي نقيض مقدم المقدمة الكبرى[3] ، على نَحو[4]:

إذا كان الوقت نهارا فالضوء موجود	***S'il fait jour, il y a de la lumière***
لكن ليس الضوء موجودا	***Or** il n'y a pas de lumière*
إذن: ليس الوقت نهارا	***Donc** il ne fait pas jour*

ونُقابل المثال بتمثيلٍ عدديٍّ يتوافق واللامبرهنة الثانيَّة:

إذا كان الأول، فالثاني	ضرب الرفع بالرفع	***Si** le premier, le second*
لكن ليس الثاني	***Modus tollens***	***Or** non le second*
إذن: ليس الأول		***Donc** non le premier*

[1] **لوكاشيفتش، يان**، *نظريّة القياس الأرسطية*، ص 29.
[2] ***Blanché, Robert, op. cit.**, pp. 116, 117.*
[3] ***D, L**, 80.*
[4] ***Ibid.**, 80.*

وهذه اللامبرهنة هي بدورها تقابل عبارة "*Modus tollens*" في المنطق الوسيط[1]، وبصورة دقيقة تعني العبارة "*Modus tollendo tollens*" باللغة الفرنسية " *Mode qui en enlevant enlève*"[2] وفي اللسان العربي تعني "ضرب الرفع بالرفع"، أي أنَّ رفع التالي ينتج عنه ُ رفع المقدم.

وُنعبِّر عن هذه القاعدة بالصيغة الرمزّية الحديثة[3]:

ق ⊂ ك
~ك
∴ ~ ق

والاستلزام الذي يـ ُبرِّره يـ ُكتبُ بالكيفية التالية: ((ق ⊂ ك) ∧ ~ ك) ⊃ ~ ق

ج. اللامبرهنة الثالثة *Le troisième indémontrable*: وتتكوَّن من مقدمة كبرى هي قضيَّة متصلة منفيَّة، ومن مقدمة صغرى هي أحد أطرافها، فينتج عنهما نتيجة هي عبارة عن نقيض الطرف المتبقي[4] ، على َنحو[5]:

ليس صحيحان يكون أفلاطون ميـتا و أفلاطون حيا	*Il **n**'est **pas** vrai tout à la fois que Platon est mort **et** que Platon vit*
في آن واحدٍ	***Or** Platon est mort*
لكنأفلاطون ميـت	
إذن: ليس أفلاطون حيا	***Donc** Platon ne vit pas*

وإلى جانب مثال "**ديوجين اللايرسي**" يـ ُقدِّم "**سكيتوس**"مثالاً ويـ ُرفقه ُبصيغته الصُوريَّة[6]:

ليس صحيحا أن يكون الوقت نهارا وليلا في آن واحد	*Non (il fait jour et il fait nuit)*	ليس الأول والثاني معا	*Non (le premier et le second)*
لكن الوقت نهار	***Or** il fait jour*	**لكن** الأول	***Or** le premier*
إذن: ليس الوقت ليلا	***Donc** il ne fait pas nuit*	**إذن**: ليس الثاني	***Donc** le second*

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 286.*
[2] ***Thierry Lucas** & **Isabelle Berlanger** & **Isabelle De Greef**, Initiation à la logique formelle, p. 11.*
[3] ***Blanché, Robert, op. cit.**, pp. 116, 117.*
[4] ***D, L**, 80.*
[5] ***Ibid.**, 80.*
[6] ***Voir : Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 288.*

ون ُعبِّر عن هذه القاعدة بالصيغة الرمزية الحديثة[1]:

~(ق ∧ ك)
ق
∴ ~ك

والاستلزام الذي ي ُبرِّره ي ُكتبُ بالكيفية التالية: (~ (ق ∧ ك) ∧ ق) ⊂ ~ك

د. **اللامبرهنة الرابعة** *Le quatrième indémontrable*: وتتألَّف من مقدمة كبرى هي قضيَّة منفصلة، ومقدمتها الصغرى هي إحدى بدائل المقدمة المنفصلة، وينتج عنهما نقيض البديل المتبقي[2]، حسب الصيغة الصُوريَّة التالية[3]:

إما الأول أو الثاني **لكن** الأول إذن: ليس الثاني	***Ou** bien le premier* ***ou** bien le second* ***Or** le premier* ***Donc** non le second*	إما أن يكون الوقت نهارا أو يكون الوقت ليلا **لكن** الوقت نهار إذن: ليس الوقت ليلا	***Ou** il fait jour* ***ou** il fait nuit* ***Or** il fait jour* ***Donc** il **ne** fait **pas** nuit*

على نَحو[4]:

للإشارة أنَّ نوع الفصل المُتحدَّث عنه ُ في القياس يَفرضُ علاقة تناقض أو عناد تام وحقيقي بين طرفي القضيَّة المنفصلة، والمُعبَّر عنه ُ بلفظ "التَّافي التَّام *Incompatibilité complète*"[5] وهذا التَّعريف يطرحُ فرضيَّة قَبُول الرِّواقيِّين أن يكون "الفصل تبديليًّا *La commutativité de la disjonction*"[6]، بحيث، عِوض أن نستثني مقدم القضيَّة المنفصلة نستثني تاليها فينتج عنه ُ نقيض المقدم، على نَحو التالي[7]:

إما أن يكون الوقت نهارا أو يكون الوقت ليلا
لكن الوقت نهار
إذن: ليس الوقت ليلا

لكن الوقت ليل
إذن: ليس الوقت نهارا

[1] ***Blanché, Robert, op. cit.**, pp. 116, 117.*
[2] ***D, L**, 81.*
[3] ***Ibid.**, 81.*
[4] ***Voir : Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 290.*
[5] ***Ibid.**, p. 290.*
[6] ***Ibid.**, p. 290.*
[7] ***Ibid.**, p. 290.*

وهذا النوع من الفصل عُرِفَ عند المناطقة المسلمين باسم "مانعة الجمع والخُلوِ معاً"[1]، فطرفا القضيَّة المنفصلة انفصالاً تاماً لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً، وبهذا المعنى، يكون الفصل التَّام كاذباً إذا كانت القضيتان البسيطتان كلتاهما صادقتين معاً أو كاذبتين معاً، وما عدا ذلك يكون الفصل التَّام صادقاً .

وحسب المثال الذي أورده "**سكيتوس**"، لا يكون الوقتُ نهاراً وليلاً بالمعنى نفسه وفي الوقت ذاته، لأنَّ بينهما عناد حقيقي في صورة "علاقة تناقض". لذا، إذا افترضنا أنَّ الوقتَ نهارٌ ينتُجعنه ُ بالضرورة أنَّ الوقتَ ليس ليلاً، أي أنَّ إثبات أحد طرفي القضيَّة المنفصلة الحقيقيَّة ينتج عنه ُ نقيض الطرف المتبقي.

وذ ُعبِّر عن قاعدة الفصل التَّام بالصيغة الرمزّية الحديثة[2]:

ق W ك
ق
∴ ~ ك

والاستلزام الذي ي ُبرِّره ي ُكتبُ بالكيفية التالية: ((ق W ك) ∧ ق) ⊂ ~ ك

هـ. **اللامبرهنة الخامسة** *Le cinquième indémontrable*:وتتألَّف من مقدمة كبرى هي قضيَّة منفصلة، ومقدمتها الصغرى هي نقيض أحد أطراف المقدمة المنفصلة، فينتج عنهما الطرف المتبقي[3] ، على َنحو[4]:

إما أن يكون الوقت نهارا أو يكون الوقت ليلا	***Ou** il fait jour **ou** il fait nuit*
لكن ليس الوقت ليلا	***Or** il ne fait pas nuit*
إذن: الوقت نهار	***Donc** il fait jour*

ولمَّا كانت اللامبرهنة الخامسة مقدمتها الكبرى منفصلة تقبل أطرافها التَّبادل، فهي إذاً تأخذ صورتين:الأولى نستثني فيها نقيض مقدم المقدمة المنفصلة فينتج عنه ُ إثبات

[1] **الغزالي، أبو حامد**، *معيار العلم في المنطق*، ص 85.
[2] ***Blanché, Robert, op. cit.**, pp. 116, 117.*
[3] ***D, L**, 81.*
[4] ***Ibid.**, 81.*

التالي، والثانية، نستثني فيها نقيض تالي المقدمة المنفصلة فينتج عنها إثبات المقدم كما في المثال السَّابق، حسب الكيفيَّة التالية[1]:

إما الأول أو الثاني لكن ليس الأول	*Ou le premier* *ou le second* *Or le premier*	إما الأول أو الثاني لكن ليس الثاني	*Ou le premier* *ou le second* *Or non le second*
إذن: الثاني	*Donc non le second*	إذن: الأول	*Donc le second*

وقد نقلَ لنا "**سكيتوس**" قول "**كريسيب**" بأنَّ القياس الاستثنائي المنفصل والذي تكون مقدمته الكبرى منفصلة ذات أجزاء متناهيَّة يمثِّلُ طريقةً استدلاليَّةً مُتيسِّرةً حتَّى للكلاب؛ فالكلبُ وهو يُطاردُ فريسته وجدَ نفسهُ في مفْرقِ الطرق *Carrefour* ذي ثلاثة مسالك، فبعدَ أن تحسَّس مسلكين اثنين ثمَّ اندفع مباشرةً إلى المسلك الثالث (المتبقي) دُون تحسُّسه[2]، ويُضيفُ "**سكيتوس**" نقلاً عن "**كريسيب**" قائلاً: وكأنَّ الكلبَ افتراضيًّا *Virtuellement* استدلَّ بالطريقة التالية[3]:

إما أن تكون الطريدة قد مرت من هنا أو من هناك لكن الطريدة لم تمر من هنا ولا من هناك	***Ou** bien la bête est passée par là, **ou** par là, **ou** par là* ***Mais** elle n'est passée ni par là ni par là*
إذن: الطريدة مرت من هناك	***Donc** elle est passée par là*

ونُعبِّر عن هذه اللامبرهنة الخامسة بالصيغة الرمزيّة الحديثة[4]:

ق W ك
~ ك
∴ ق

لاستلزام الذي يُبرِّره يُكتبُ بالكيفية التالية: ((ق W ك) ∧ ~ ك) ⊂ ق

نقترح خطاطةً تفصيليَّةً لِما وردَ من الضروب الخمس ونُقابلها بالصيغ الرمزيَّة الحديثة:

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, p. 291.*
[2] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Sextus, P.H**, p. 131.*
[3] ***Ibid.**, p. 131.*
[4] ***Blanché, Robert, op. cit.**, pp. 116, 117.*

القياس الاستثنائي الرِواقي

	المنطق الرّواقي		المنطق الحديث	
1. القياس الاستثنائي المتصل	الصيغة التمثيلية	الصيغة العددية	الصيغة الإستنتاجية	الصيغة الرمزية
اللامبرهنة الأولى *Modus ponens*	إذا كان الوقت نهارا فالضوء موجود **لكن** الوقت نهار **إذن**: الضوء موجود	إذا كان الأول، فالثاني **لكن** الأول **إذن**: الثاني	ق ⊂ ك ق ∴ ك	((ق ⊂ ك) ∧ ق) ⊂ ك
اللامبرهنة الثانية *Modus tollens*	إذا كان الوقت نهارا،فالضوء موجود **لكن** ليس الضوء موجودا **إذن**: ليس الوقت نهارا	إذا كان الأول، فالثاني **لكن** ليس الثاني **إذن**: ليس الأول	ق ⊂ ك ~ ك ∴ ~ ق	((ق ⊂ ك) ∧ ~ ك) ⊂ ~ ق
اللامبرهنة الثالثة	**ليس صحيحا** أن يكون الوقت نهارا و ليلا في آن واحد **لكن** الوقت نهار **إذن**: ليس الوقت ليلا	**ليس** الأول والثاني معا **لكن** الأول **إذن**: ليس الثاني	~(ق ∧ ك) ق ∴ ~ ك	(~(ق ∧ ك) ∧ ق) ⊂ ~ ك
2. القياس الاستثنائي المنفصل				
اللامبرهنة الرابعة	إما أن يكون الوقت نهارا أو يكون الوقت ليلا **لكن** الوقت نهار **إذن**: ليس الوقت ليلا	إما الأول أو الثاني **لكن** الأول **إذن**: ليس الثاني	ق W ك ق ∴ ~ ك	((ق W ك) ∧ ق) ⊂ ~ ك
اللامبرهنة الخامسة	إما أن يكون الوقت نهارا أو يكون الوقت ليلا **لكن** ليس الوقت ليلا **إذن**: الوقت نهار	إما الأول أو الثاني **لكن** ليس الثاني **إذن**: الأول	ق W ك ~ ك ∴ ق	((ق W ك) ∧ ~ ك) ⊂ ق

2. قواعد البرهنة لدى الر ِواقيـ ِين:

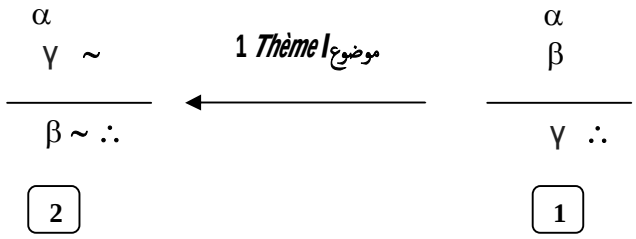
لمَّا كانت نظرية القياس لدى الرِّواقيِّين هي هدفهم الأساسي، فإنَّ البرهانَ هو سبيلهم لمعرفة ما تعذَّر معرفته مباشرةً ، لذا تأتي اللامبرهنات الخمس بمثابة القواعد الأوليَّة لبناء الاستدلالات والبرهنة عليها أو ردّ بعض ضروبها المُراد إثبات صحَّتها إليها، وهذا باتِّباع عدد قليل من القواعد كان الرِّواقيُّون يسمُّونها بـِ "موضوعات *Thèmes*"[1]. وتمَّ حصرها في أربع قواعد، لم يصلنا سوى القاعدة الأولى والقاعدة الثالثة[2].

أ. **فأما القاعدة الأولى** فقد نقلها إلينا "**لوكيوس أبوليوس *Apulée***" وأطلق عليها اسم "الردّ إلى الممتنع/ *Per impossible*[3] / *La réduction à l'impossible*[4] "، ومؤداها[5]:

"إذا لزمت عن قضيتين قضية ثالثة، فإن واحدة من هاتين القضيتين مع نقيض النتيجة ينتج عنهما نقيض القضية المتبقية".

"Si de deux propositions en résulte une troisième, alors de l'une des deux et du contraire de la conclusion résulte le contraire de celle qui reste".

ويمكن تمثِيل قاعدة "**أبوليوس**" في خطاطة توضيحيَّة، إذا اعتبرنا الرموز الرياضية (α، β، γ) تُمثِّل (كبرى، صغرى، نتيجة) على التوالي:



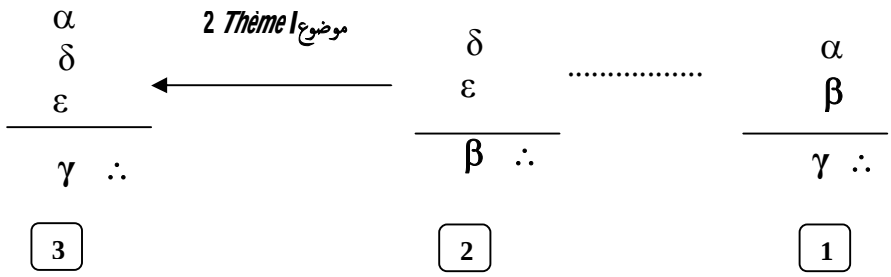
[1] ***Blanché, Robert, op. cit.**, p. 117.*
[2] ***Ibid.**, p. 117.*
[3] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Apulée**: De l'interprétation, p. 135.*
[4] ***Blanché, Robert, op. cit.**, p. 117.*
[5] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Apulée**: De l'interprétation, p. 135.*

ب. وأما القاعدة الثالثة، أخبرنا عنها "إسكندر الأفروديسي"، وَمفادُها[1]:

"إذا استنتجنا قضية ثالثة من قضيتين اثنين، وكانت إحدى القضيتين الأوليين قد لزمت عن مقدمتين جديدتين، عندئذٍ، يحق لنا أن نستنتج القضية الثالثة من هاتين المقدمتين السابقتين والمقدمة المتبقية من الزوج الأول".

"Lorsque de deux proposition une troisième se conclut, et qu'il y a des prémisses extérieures dont l'une de ces deux propositions résulte syllogistiquement, la même conclusion sera atteinte sur la base de celle qui reste et des prémisses extérieures dont l'autre résulte syllogistiquement".

ويمكن تمثيل قاعدة "**الأفروديسي**" في خطاطة توضيحيَّة، إذا اعتبرنا الرموز الرياضية (α، β، γ، δ ، ε) هي مقدمات على النحو التالي: (δ ، ε) زوج مقدمات جديد، بحيث: $\alpha \neq \delta$؛ $\beta \neq \delta$ / $\alpha \neq \varepsilon$ ؛ $\beta \neq \varepsilon$، عندها نتحصَّل على:



وفي عمليّة ردّ بعض الاستدلالات إلى اللامبرهنات الخمس، يوردُ "**سكيتوس**" حجَّةً وضَّح لنا فيها كيف نبرهن على صحّتها، وضرب الحجَّة في الصورة التالية[2]:

إذا كان الأول والثاني معا فالثالث، **لكن** ليس الثالث، **لكن** الأول، إذن: ليس الثاني

***Si** à la fois le premier et le second, le troisième ; **or** pas le troisième, **mais** le premier ; **donc** pas le second*

ويُفصِّل "**سكيتوس**" مكوِّنات هذا الضرب مع طريقة ردِّه، قائلاً: يحتوي الاستدلال على قضيَّة شرطيَّة، مقدمها هو "الوصل بين الأوَّل والثاني"، وتاليها هو "الثالث"، ثمَّ نقيض هذا التالي مُتمثِّلاً في "ليس الثالث"، وبعدها نستنتج بمقتضى اللامبرهنة الثانية

[1] ***Long** & **Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Alexandre d'Aphrodise**: Sur les Analytiques premiers d'Aristote, pp. 135, 136.*

[2] ***Voir : Blanché**, **Robert**, **op. cit.**, p. 118.*

نقيض المقدم، فنتحصل على النتيجة التالية: "إذن: ليس الأّول والثاني معاً". هذه النتيجة متضمنة بالقوة في الاستدلال، طالما نملك المقدمتين اللتين تحويانها، غير أنَّها لم تَبلُغْ بعد التَّعبير اللفظي، لذا، فإنْ أضفناها إلى جانب المقدمة المتبقيَّة والُمتمثلة في "الأول"، فإنَّنا نكُون قد برهَنَّا عن طريق اللامبرهنة الثالثة على النتيجة التالية: "ليس الثاني"[1]، وهي نتيجة الاستدلال الأّول المراد البرهنة على صحّته. ويواصل "**سكيتوس**" شرحه لعملّية البرهنة، موضّحاً اللامبرهنتين اللتين استعملتا في الرّد، قائلاً: بالنسبة للامبرهنة الثانية، تمَّت بالكيفيَّة التالية: "إذا كان الأّول والثاني معاً، فالثالث، لكن ليس الثالث، إذن: ليس الأّول والثاني معاً"، أمَّا صورة اللامبرهنة الثالثة فكانت على الشكل التالي: "ليس الأّول والثاني معاً، لكن الأّول، إذن: ليس الثاني"[2].

على ضوء هذه البرهنة الُمقدّمة من قِبل "**سكيتوس**"، نقترح الخطاطة التوضيحية التالية:

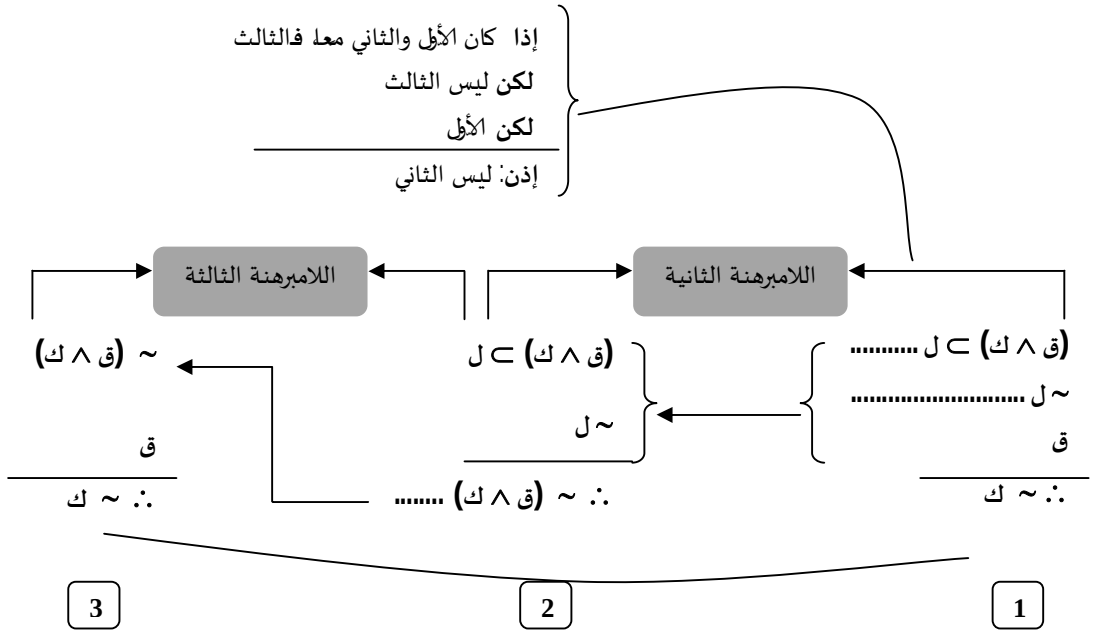
أّولاً: تَحُلُّ المتغيِّرات القضويَّة مكان التَّعبير العددي، بالصورة التالية:

- ليس الأول والثاني معاً، نُعبِّر عنه بـ: **(ق∧ك)**؛
- الثالث، نُعبِّر عنه بـ: **ل**
- الأّول، نُعبِّر عنه بـ: **ق**

ثانيًا: نوظِّف الثوابت المنطقية: **(∧، ~ ، ⊂)** للتَّعبير عن العلاقات المنطقيّة.

وعندها، نتحصَّل على البرهنة التالية:

[1] ***Long & Sedley**, Les philosophes hellénistiques, II Les Stoïciens, **Alexandre d'Aphrodise**: Sur les Analytiques premiers d'Aristote, p. 118.*
[2] ***Blanché**, **Robert**, **op. cit.**, p. 118.*



أمَّا عن القاعدة الثانية والرَّابعة اللتين لم يأتِ ذكرهما، يخبرنا "**إسكندر الأفروديسي**" أنَّهما يشكلان بمعيَّة القاعدة الثالثة: "مبرهنة تركيبيَّة *Théorème synthétique*"[1]، وفي اعتقاده، أنَّ هذه المبرهنة تنصُّ على ما يلي[2]:

" إذا لزمت قضية من قضايا أخرى، وكانت هذه القضية المستنتجة قد ركبت مع قضايا أخرى لزم عنها نتيجة، فإن تركيب القضايا التي أنتجت النتيجة الأولى مع القضية أو القضايا التي أنتجت النتيجة الثانية ينتج القضية نفسها".

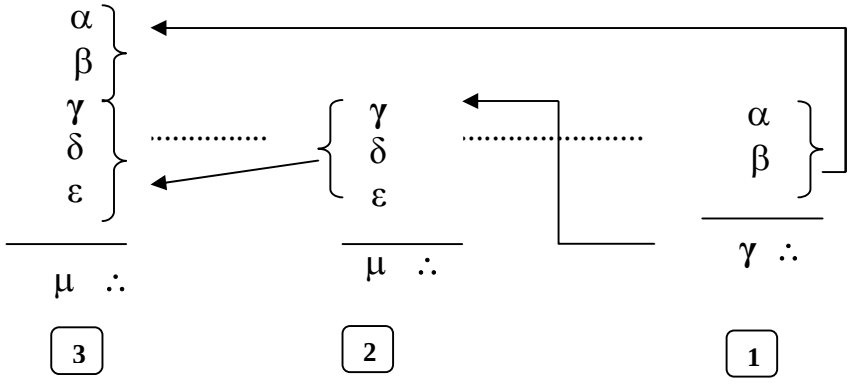
Quand une certaine proposition est déduite de certaines autres, et que la proposition déduite, avec une ou plusieurs autres, déduit une conclusion, alors les propositions qui déduisent celle-là, conjointes à celle ou celles qui déduisent celle-ci, déduisent elles-mêmes la même proposition.

وهذا النوع من القياس، يدعى بـ "القياس المركب *Polysyllogisme*"[3]، وقد فَصَّلَ فيه "**ابن سينا**"موضِّحاً قسماه، قائلاً: «وكل قياس مركب فإما أن يكون موصولا، وإما أن يكون مفصولا. والموصول هو الذي تكون النتائج المتقدمة للمطلوب، التي هي مقدمات المطلوب، مذكورة فيه بالفعل؛ سواء كان التركيب بسبب حاجة إحدى المقدمتين إلى

[1] ***Gourinat, Jean-Baptiste**, La Dialectique des Stoïciens, pp. 308.*
[2] ***Ibid.**, pp. 308, 309.*
[3] **فضل الله، مهدي**، *مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)*، ص 215.

القياس، فيكون تركيبا واحدا؛ أو بسبب حاجة المقدمتين كلتيهما إليه، فيكون تركيباً مضاعفا، وذلك بأن يبتدأ من أبعد المقدمات عن المطلوب، فيقرن بين اثنين اثنين منها، فتنتج نتيجة هي مقدمة»[1].

على ضوء نص "**إسكندر الأفروديسي**" وشرح "**ابن سينا**" له، نرى أنَّ "المبرهنة التركيبيَّة" لدى الرِّواقيِّين هي قياس ُمركب موصول من أقيسة متتابعة، بحيث تكون نتيجة "القياس السَّابق *Syllogisme précédent*" مقدمة في "القياس اللاحق *Syllogisme suivant*" ، على َنحو الصورة الرمزية التالية:



حيث أنَّ: (α ، β، γ، δ، ε، μ) هي مقدمات، كل واحدة منها تختلف عن الأخرى.

هكذا، تبيَّن لَنا إلى حدٍّ كبير قيمة المنطق الرِّواقي في بعده الشرطي الذي كان أساس القضايا والأقيسة على سواء، كما توضَّح لَنا سعي "**كرسيب**" على غرار المناطقة الرِّواقيِّين لاسيما القدامى في بناء النسق الاستنباطي بالكيَّفيَّة المعمول بها في الأنساق الحديثة، حيث تمَّ التأكيد على اللامبرهنات باعتبارها "أوَّليات" تردُّ إليها سائر الأقيسة المنطقيَّة المراد البرهنة عليها.هذا ما جعل المنطق الرِّواقي يـُمهد إلى ظهور المنطق الرياضي، ليست فقط في الثوابت والمتغيرات، وهي اللغة الرياضية للمنطق الحديث، بل كذلك في قيمة النسق الاستنباطي واستعمالاته في البرهنة.

[1] **ابن سينا**، *الشفاء*: المنطق، *4 القياس*، ص 436.

5

أفصحَ البحثُ في القول الفلسفي الرِّواقّي عن الكثيرِ من المُميزات لم تكنْ لتظَهرَ من خلال الكتابات الكلاسيكية العربيَّة والغربيَّة التي اعتقدت بفكرة "اكتمال النَّسق الفلسفي مع الأفلاطونيَّة والأرسطيَّة"، لولا إسهامات بعض المُختصِّين المُعاصرين في تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، من أمثال: الفرنسي "**بيير هادو *Pierre Hadot***"، والثنائي الانجليزي "***Long* and *Sedley***"، من جهةٍ، والمُهتمِّين بتاريخ المنطق لاسيما في الفترة الهللينستيَّة، على نحوِ: البولوني "**يان لوكاشيفتش *Jan Lukasiewicz***"، والفرنسي "**جون بابتيست قوغينا *J.B. Gourinat***"، من جهةٍ أخرى، فقد استطاع هؤلاء –على غرار آخرين جاء ذِكرهم في متن البحث- مِن إزاحة السِّتار الذي حالَ بيَنَنا وبينَ إسهامات الفلاسفة الهللينستيِّين، فكان اكتشاف القول الفلسفي الرِّواقي وَلَم حملهُ من خصوصيات فلسفيَّة ومنطقيَّة بمثابة "صدفة حسنة *Heureux hasard*" كما عبَّر عنها "**إميل بريهييه**".

فقد وجدنا أنَّها فلسفة مغايرة لـِما وُصفت به في الكتابات الكلاسيكّية، كما وجدناها قد خرجت عن المألوف ولم تكن لتتبَّع المَورُوث الأفلاطوني والأرسطي؛ فلم تعدْ تبحث في العوالم المثالية والميتافيزيقية، بل صرفت انتباهها نَحوَ الإنسان من خلال يومياته وراهنية أحداثه، هذا ما يجعلنا نقول: إن الفلسفة الرِّواقية صارت أكثر صلة بـِ. "اليومي *Quotidien*" تستشكل ظواهره وحوادثه،فأخرجته عن المفهوم المبتذل الذي يجعل منهُ مجرد يوميات عابرة لا تشدُّ الانتباه ولا تثير الاستغراب.

ومن ضمن ما نصَّت عليه الفلسفة الرِّواقيَّة الاهتمام بكيفيَّة جعل السلوك الإنساني يتوافق والطبيعة (الإنسانيَّة والكونيَّة) من خلال مجموعة "تعليمات *Consignes*" دوَّنها لاسيما الرِّواقيُّون الرُّومانيون من ضبط النفس والتَّحلي بالحكمة والصبر، فقد صار اسم "الرِّواقي *Le Stoïque*" في أدبيات الفكر الحديث والمعاصر، علامة على التَّزهد والشَّجاعة في مواجهة الخطر والألم وكذا عدم الاكتراث بالأوضاع المادية ومتاع حياة الدنيا.

ولمَّا كان موضوع بحثنا في الفلسفة الرَّواقية من جهة إسهاماتهم المنطقية في صورتها الشرطيَّة، وصلنا إلى مجموعة من النتائج، منها َما هو عام يُجيبُ عن الإشكاليَّة المطروحة، ومنها َما هو جزئي يخصُّ تمفصلات البحث عبر فصوله الأربعة.

1. فأمَّا النتيجة العامة المُتوصَّل إليها، وضَّحت لنَّا صدق الفرضيَّة الثانّية، القائلة بأْنبِناء القول الفلسفي على الشرط. بحيث تبيَّن أنَّ المبدأ الشرط هو الذي أسَّس القول الفلسفي الرِّواقي في مباحثه الثلاثة: فالدرس الطبيعي، والدرس الأخلاقي، والدرس الجدلي (المنطقي) ، هي دروس مُقنَّنة بأُسسٍ منطقيَّة في بِنيَّة شرطيَّة لها صلة وثيقة بنواميس الكون وآليات سيره.فَ. "الارتباط السببي" والمُعبَّر عنه ُ في الإلهيات الرِّواقيَّة بـِ. "القدر"، و"العناية"، و"العرافة"- مبدأ كوني فرضه "اللوغوس" الرِّواقي فجعلَ من الظواهر الطبيعيَّة تحدث وِفقَ تسلسلٍ مُنتظمٍ لا تعرف حوادثهلقديماً ولا تأخيراً، سابقها يكشف عن تالـِيها، فصار هذا المبدأ الكونيي ُقَنِّن هو الآخر للفعل الأخلاقي المستقيم، وللقول الجدلي الصادق، وكأنَّ "اللوغوس"، ذلك القانون الإلهي الكلّي هو في كنهه "منطقاً" أضحى مبثوثاً في المباحث الفلسفيَّة؛ فَقَدَّم الدرسَ الأخلاقي في بنيَّة منطقيَّة تتصدرها أدوات شرطيَّة عبَّرت عنها التَّعاليم الأخلاقيَّة لـِ "**ابكتِيتُـوس** ***Epictète***"، و"**سِينـكـا** ***Sénèque***"، و**مَرقَـس أوريليُـوس** ***Marc Aurèle***" في صورة: "**إذا** فعلت كذا **فَ**سيكون كذا"؛وقَدَّم أيضاً، السِّجالات الجدليَّة في صورة "علامة" منطقيَّة، الُصرَّح بـِه يكشف عن الُضمر فيثبته ويُقرُّه، مثلما كان الأمر في إثبات العرافة للحكيم.

2. أمَّا النتائج الجزئيَّة، فكشفتها مباحث الفصول التي سعت لإثبات النتيجة العامة، في كون، الفلسفة الرِّواقيَّة شكَّلت نسقاً فلسفيًّا دعامته مبادئ شرطيَّة هي على صلة باالنواميس الطبيعة. وسنحاول تلخيص تلك النتائج في العناصر التالية:

- المدارس الهللينستيَّة وعلى رأسها الرِّواقيَّة –مدار اهتمامنا– انشغلَت بالأخلاق ويوميات الإنسان و لم تُعِر اهتمامً ا للميتافيزيقا كما لم تَأبْه المدرسة بالآراء النظريَّة إلاَّ بقدرِ ما تكون لـِتلك المباحث مسالك عمليَّة لتقنِين قواعد عامة للحياة، فتحوَّلت المدرسة

عندها، من مذهبٍ فلسفيٍّ إلى ما يشبهُ نِحلةً دينيَّةً *Secte religieuse* "تُرسِي تعاليم أخلاقيَّة وتدعُو إلى قيَمٍ إنسانيَّةٍ مُحايثة للواقع الاجتماعي، ولا نكون قد تسرَّعنا في الحكم إذا قلنا، إنَّ الاتِّجاهات الفلسفيَّة المعاصرة ذات الطابع العملي تدعُو إلى العودة إلى الفلسفات العمليَّة للمدارس الهللينستيَّة وبالأخص الرِّواقيَّة التي كان شعارها "**سؤال الأخلاق** *Question éthique*" لمجابهة رهانات تلك الفترة.

- الطابع العملي الذي اتَّجه إليهأصحاب الرِّواق أصبغَ فلسفتهم بطباعٍ حسيٍّ-ماديٍّ، توطَّدت فيه العلاقة بينَ "السبب والمسبب" ، والمُعبَّر عنها بمبدأ "السَّببيَّة"، هذه الأخيرة جعلت المنطق الرِّواقي يهتم أكثر بـِ "الشرطيات"، فعُرِف منطقهم بـِ "المنطق الشرطي"، الذي فرضَ علاقة ترابط بين قضيّتين، تكون الأولى سبباً للثانية، وقيمة صدق القضيَّة المركبة تتوقف على قيمة صدق القضيتين الاثنيتين، وهو ما يسمى بـِ "منطق القضايا" في لغة المنطق الحديث.

- التَّوجُّه الحسي للفلسفة الرِّواقيَّة لم يكنْ توجُّهاً خالصاً أو مُطلقاً، بل اعتمد أصحاب الرِّواق على منافذ عقليَّة لقراءة الظواهر الطبيعيَّة التي يصعب للحواس مشاهدتها، وذلك عن طريق التَّأويل العقلي لآثار العلامة.فَما تستوجبهُ العلامة وآثارها من علاقة ضروريَّة بينَ "الدال" و"المدلول"تستوجبهُ أيضاً، القضيَّة الشرطيَّة من علاقة لزوميَّة بينَ "المقدم" و"التالي"، وكأنَّ للعلامة لدى الرِّواقيِّين صورةً شرطيَّةً بها نُعبِّر عن واقعةٍ ما، وتلك الواقعة هي التي تكون معيار صدق القضيّة من كذبها.

- استمدَّ المنطق الشرطي لدى الرِّواقيِّين قواعده من القوانين الكليَّة التي يَسير بمقتضاها الكون، فهو نسخة من اللوغوس الذي اعتقدت به المدرسة. بحيث اتَّضحَ أنَّ الرِّواقيَّة لم تجعلْ المنطق يستمِدْ قواعده منهفُحسب، بل وظَّفته لإثبات نواميسه العامة، مثل "وجود الآلهة"، "أحقيَّة الحيكم لسَبقِ النَّظر في المستقبل"، ومن جملة التَّقارب الحاصل بينَ "المنطقين"، منطق الإنسان، واللوغوس باعتباره منطقاً هو الآخر، هو "الاتِّساق"، ويتمثَّل في قاعدة صدق اللزوم المنطقي عند "**كريسيب**"، فهو لم يعتمد على قاعدة "**فيلون**

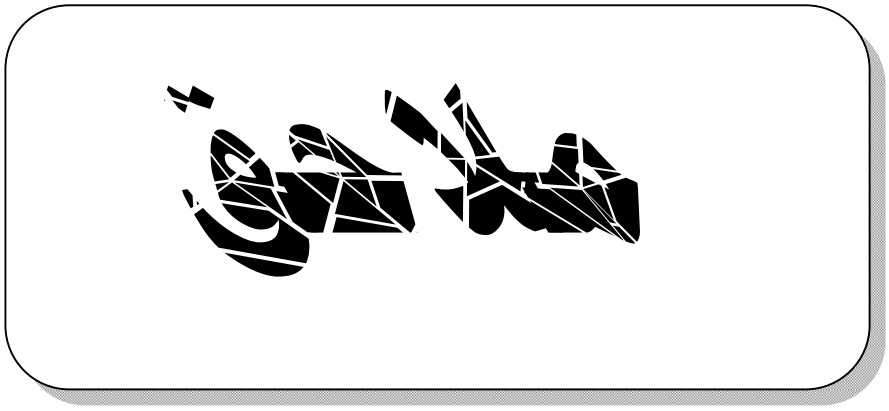
الميغاري" في أنَّ اللزوم يكون صادقاً "عندما لا يكون مُقدمها صادقاً وتاليها كاذباً"، بل يرى اللزوم صادقاً عندما "لا يتعارض نقيض تالي القضيّة الشرطيّة مع مقدمها"، فهذا اللزوم المنطقي مُستوحى من الارتباط السببي للظواهر الطبيعيَّة، ما يجعلنا نقول، إنَّ الرِّواقيَّة استطاعت تأسيس "نظريَّة الاتِّساق" في المنطق، وهذه النظريَّة تؤكد مدى نسقيَّة القول الفلسفي.

- فرَّقَ الرِّواقيُّون بينَ الحُجَّة التي غالباً ما تُقدَّم في صياغة لغويَّة يرادَ منها التَّمثيل لتقريب الفهم أو دحض الأقاويل، وبينَ الصياغة العدديَّة والتي نُعّها تمثيلاً رمزيًّا عبَّدَ الطريق إلى المنطق الرمزي الحديث، علماً أنَّ كلَّ عددٍ من الأعداد الترتيبيَّة يُعتبر قضيَّة، ما يجعل الأعداد بمثابة متغيِّرات قضويَّة. وفي ذات السياق، يبدُو اهتمام أصحاب الرِّواق بالطابع الصوري جليًّا في المنطق الشرطي، لِما يحمله "العدد" من تجريدٍ، وشمولٍ، وكأنَّ لسانَحالهم يُؤكد أنَّ النتائج لا تلزم عن مواد الاستدلالات، بل عن صُورها.

- توسَّع الرِّواقيُّون في استعمال الثوابت المنطقيَّة، فإلى جانب "العامل الأحادي *Opérateur singulaire*" والمُتمثِّل في "النفي *La négation*"، هناك "العوامل الثنائيّة *Opérateurs binaires*"، مثل: "الوصل، الفصل، الاستلزام" فضلاً عن استعمالهم لـ "النفي المزدوج" الذي يجعل القضيَّة مُثبتة، وهذا للرَّابط يُؤسِّس لرابط التَّكافؤ. كما لوحظَ في متنِ البحث، أنَّ تحديد نوع القضيَّة يتوقَّف على طبيعة الرَّابطة الجامعة أو الفاصلة بين القضيتين البسيطتين. وقد ساعدت هذه الرَّوابط المنطقيَّة في تحديد جداول الصدق للصيغ المنطقيَّة المركبة، ما يُعرف بـ "حساب القضايا" في المنطق الحديث والمعاصر.

نرى في الأخير أنَّ الفلسفة الهللينستيَّة في عمومها، والفلسفة الرِّواقيَّة بالخصوص قد كسحتها مجموعة من الأحكام السَّلبيَّة، لكن بفضل مجهودات بعض المختصِّين في الفلسفة والمنطق استطاعوا إعادة تأسيس ما سُلبَ من الرِّواقيِّين، فبزغ نور فلسفتهم من جديد وسطع ضياء منطقهم في بداية القرن العشرين مع أعمال المناطقة المعاصرين. ونحن نعتقد أنَّ الفترة الهللينستيَّة تزخر بأبحاث منطقيَّة تتَّسم بالأصالة، ولم يكن المنطق

الرِّواقي سوى صورة من هذا التَّعدّد، وإنَّه لجدير بالدراسة الاعتكاف على إجلاء القيمة العلميَّة والإبداعيَّة للمنطق الهللينستي، لاسيما وأنَّ من بينَ شراح المنطق الرِّواقي "**سكيتوس امبريقوس**"، و"**جالينوس**"، والخطيب الرُّوماني "**شيشرون**" وقد رأينا إلى حدٍّ ما تمكنهم من المادة المنطقيَّة، ممَّا يعني اشتغالهم به وربطه بالقضايا الطبيَّة والمسائل القضائيَّة واللغويّة على حسب اختصاصاتهم.



1. مختصرات البحث
2. أعلام الرواقيّة

1. بالنسبة للأعلام:

- ***D, De. L** : Diogène, De Laërte, Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité*
- ***D, L** : Diogène, Laërce, Vies et doctrines des Stoïciens*
- ***Sextus, M** : Sextus Empiricus, Contre les professeurs*
- ***Sextus, P.H** : Sextus Empiricus, Esquisses pyrrhoniennes*

2. بالنسبة للرموز المنطقيَة:

ق، ك، ل	متغيرات قضوية	*Les variables propositionnelles*
1-	مثل قضية صادقة	*Représente une proposition vraie*
0-	مثل قضية كاذبة	*Représente une proposition fausse*
~	عامل النفي	*Opérateur de négation*
∧-	الوصل/العطف	*Conjonction*
∨-	الفصل غير التام	*Disjonction non exclusive*
w-	الفصل التام/العناد التام	*Disjonction exclusive*
⊂-	التضمن أو اللزوم	*Implication*
- ⇔	التكافؤ	*Equivalence*
.∴-	مثل النتيجة	*Représente le résultat*

أهـم أعلام الرّواقيَّـة في أطوارهـا الثّلاثـة

حسب الترتيب الكرونولوجي

- زينون الكيتيومي	*Zénon Citium*	مؤسس الرّواقية وتلميذ ديودور	*262-334 ق م*
- أرسطون الخيوني	*Ariston de Chio*	تلميذ زينون ومنشق عنه	*ما بين 4 و3 ق م*
- بريسيبوس الكتيومي	*Persée de Citium*	تلميذ زينون	*ما بين 4 و3 ق م*
- كليانط	*Cléanthe d'Assos*	تلميذ زينون وخليفته في المدرسة	*230-331*
- إيريليوس القرطاجي	*Hérillos de Carthage*	رواقي منشق	*القرن 3 ق م*
- كريسيب	*Chrysippe de Soles*	تلميذ كليانط وخليفته في المدرسة	*204-280*
- زينون الطرسوسي	*Zénon de Tarse*	من أوائل الرّواقية الوسطى	*ما بين 3 و2 ق م*
- ديوجينس البابلي	*Diogène de Babylone*	تلميذ كريسيب وبعده زينون	*140/150-230*
- انتيباتر الطرسوسي	*Antipater de Tarse*	تلميذ ديوجينس	*129-210*
- أبولودور	*Apollodore de Séleucie*	كاتب،مصنفات كريسيب	*القرن 2 ق م*
- أرخيديموس الطرسوسي	*Archédémos de Tarse*	مؤسس الرواقية البابلية (عراق)	*القرن 2 ق م*
- كرينيس	*Crinis*	تلميذ أرخيديموس، ميزته الجدل	*ما بين 2 و1 ق م*
- كراتيس ماللوس	*Cratès de Mallos*	معلم بمدرسة براغمة *Pergame*	*القرن 2 ق م*
- بانيسيوس	*Panétius de Rhodes*	تلميذ كراتيس ثم ديوجينس	*110-180/185*
- هكاتون الروديسي	*Hécaton de Rhodes*	تلميذ بانيسيوس	*مع بداية ق1*
- بوزيدونيوس الأفامي	*Posidonius d'Apamé*	مؤسس المدرسة الرواقية بـ رودس	*50-140*
- فانياس	*Phainias*	تلميذ بوزيدونيوس	//////////
- أثينودور	*Athénodore*	صاحب كتاب ضد مقولات أرسطو	*85-3*
- أطالوس	*Attale*	معلم سينكا	//////////
- لوكيوس أنايوس سينكا	*Lucius Annaeus Seneca*	رواقي ورجل سياسي	*4ق م-65 م*
- ميزونيوس روفوس	*Musonius Rufus*	تلقى ابكتيتوس التعليم على يده	*القرن 1 م*
- ابكتيتوس	*Epictète*	عبد متحرر، ومعلم بـ نيقوبوليس	*55-135 م*
- أريانوس	*Arrien de Nicomédie*	تلميذ ابكتيتوس ومحرر رسائله	*85-170/160*
- ماركوس أنيوس فيروس	*Marcus Annius Verus*	إمبراطور روماني	*121-180*

فهـرس أعلام البحـث

حسب الترتيب الأبجدي

1. أعلام الفترة اليونانية-المسيحية:

	[أ]	
- أرستون الخيوني	*Ariston de Chio*	*84, 106, 124*
- إيريليوس القرطاجي	*Hérillos de Carthage*	
- انتيباتر الطرسوسي	*Antipater de Tarse*	*34, 55, 95, 167-168*
- أرخيديموس الطرسوسي	*Archédémos de Tarse*	*84*
- ابكتيتوس	*Epictète*	*18, 44, 45-47, 49, 54, 55, 60, 66, 106, 200*
- أريانوس	*Arrien de Nicomédie*	*46-47*
- الإسكندر المقدوني	*Alexandre de Macédoine*	*3*
- أفلاطون	*Platon*	*6, 8-9, 11, 13, 15, 22, 24, 38-39, 63-64, 73-75, 79-80, 85, 90, 109, 166, 199*
- أرسطو	*Aristote*	*6, 8-9, 11-13, 15, 22, 30-31, 63, 74-79, 81, 89, 90, 100, 112-115, 118-120, 124, 128-129, 132, 152, 159, 160-163, 166-167*
- أبيقور	*Epicure*	*6, 109-110, 122*
- إناسيدامس	*Enésidème*	*7*
- أوريجانس الإسكندراني	*Origène d'Alexandrie*	*12*
- إسكندر الأفروديسي	*Alexandre d'Aphrodise*	*13, 194, 196-197*
- أبولونيوس الصوري	*Apollonios de Tyr*	
- أنتستانس	*Antisthène*	*22*
- أرستبوس القورينائي	*Aristippe de Cyrène*	*22*
- ستلبون	*Stilpon*	*22*
- إقليدس الميغاري	*Euclide de Mégare*	*23*
- أوبوليدس الملطي	*Eubulide de Milet*	*23*
- أرقيزيلاس	*Arcésilas*	*28*
- أطالوس	*Attale*	*40*
- أريانوس	*Arrien de Nicomédie*	*46-47*

فهرس أعلام البحـث

- أبولودور	*Apollodore de Séleucie*	*70, 84, 95*
- أندرنيقوس الروديسي	*Andronicos de Rhodes*	*81*
- أثينودور	*Athénodore*	
- أيتيوس	*Aétius*	*92*
	[ب]	
- بيرون إليسي	*Pyrrhon d'Élis*	*6*
- بلوتارخوس	*Plutarque*	*12-13, 78-79, 103, 107-108, 110-111, 131*
- بوليمونس	*d'Athènes Polémon*	*22*
- بوزيدونيوس الأفامي	*Posidonius*	*37-39, 56, 70, 84, 108*
- بانيسيوس	*Panétius de Rhodes*	*3*
	[ج]	
- جوسنتيان		
- جالينوس	*Galien*	*13, 38, 107-109, 117, 152, 179, 203*
- جايوس كاليجولا	*Caligula Caius*	
- جون ستوبي	*Jean Stobée*	*61*
	[د]	
- ديمقريطس	*Démocrite*	*7*
- ديوجين اللايرسي	*Diogène Laërce*	*12, 14, 21, 23, 25, 27, 29, 57, 70, 81-84, 88, 95, 96, 98, 108-109, 114, 122, 124, 127, 133, 136, 143-147, 152, 160-161, 163, 167, 170-172, 175-178, 185, 188*
- ديودورس الكرونوسي	*Diodore Cronos*	*22, 31*
- ديوجين البابلي	*Diogène de Babylone*	*34, 70*
- ديمتريوس الكلبي	*Démétrios*	*40*
- ديوكليس	*Dioclès de Magnésie*	*122*
	[هـ]	
- هرقليطس	*Héraclite*	*7, 71*
	[ز]	
- زينون الكيتيومي	*Zénon Citium*	*6, 20, 22, 37, 70, 71, 108*
- زينوفان	*Xénophon*	*21, 23*

فهرس أعلام البحـث

- زينون الطرسوسي	*Zénon de Tarse*	*71, 82*
- زينوقراط	*Xénocrate*	*73*
	[ك]	
- كليمانتوس	*Clément d'Alexandrie*	*12*
- كريسيب	*Chrysippe*	*13, 18, 20, 27-29, 31-32, 35, 38, 57, 70, 83, 92, 95, 106, 107, 109, 127-128 , 146, 153, 172, 185, 186, 191, 201*
- كليانط	*Cléanthe*	*20, 26-30, 56, 70*
- كراطيس الكلبي	*Cratès de Thèbes*	*21-22*
- كلاوديوس	*Claude*	
- كاتون الأوتيكي	*Caton d'Utique*	*64*
- كرينيس	*Crinis*	*146, 160*
	[ل]	
- لكتانس	*Lactance*	*12*
- لاقيدس	*Lacydès*	*28*
- لوكيوس فيروس	*Lucius Verus*	*48-49*
	[م]	
- مرقس أوريليوس	*Marc Aurèle*	*13, 19, 47-50, 106, 200*
- ميناسيس	*Mnaséas*	*21*
- ميزونيوس روفوس	*Musonius Rufus*	*45*
	[ن]	
- نومينيوس الأفامي	*Numénius d'Apamée*	*37*
	[س]	
- سقراط	*Socrate*	*6, 9, 10, 15, 21, 24, 45, 46, 71-72, 90, 130, 132, 134-135, 140, 143*
- سكيتوس امبريقوس	*Sextus Empiricus*	*7, 12, 73, 75, 79, 98-99, 101, 107, 122, 124, 127, 131, 133-135, 138, 145, 150, 152, 160, 170-173, 203*
- سِينكا	*Sénèque*	*18, 40-41, 200*
- سطيون	*Sotion d'Alexandrie*	*28-29, 40*

فهرس أعلام البحـث

	[ف]	
- فيلون الإسكندري	*Philon d'Alexandrie*	*39*
- فيلون الميغاري	*Philon de Mégare*	*31, 172, 201*
- فيثاغورس	*Pythagore*	*64*
- فانياس	*Phainias*	*84*
	[ش]	
- شيشرون	*Cicéron*	*12, 28, 36-38, 55, 58, 66, 73, 91, 99, 108, 114, 117, 128, 203*
	[ت]	
- تيمون الفليونتي	*Timon de Phlionte*	*7*
- تيموثيوس الأثيني	*Timothée d'Athènes*	*21*
- ثيودور الملحد	*Théodore l'Athée*	*22*
	[ث]	
- ثيوفراطس	*Théophraste*	*22, 30, 78*

2. أعلام الفترة الحديثة-المعاصرة

	[ألف]	
- إرنست رينان	*Ernest Renan*	*9*
- إدوارد تسلر	*Eduard Zeller*	*9-10, 13, 54, 111-112, 117, 121*
- أحمد أمين		*11*
- إميل برهييه	*Emile Bréhier*	*13, 44, 48, 90, 93, 96, 102, 108, 128-129, 132, 159, 160, 199*
- أرتير لونغ	*Arthur Long*	*159, 199*
- أحمد عتمان		*43*
- أميرة حلمي مطر		*54*
- ألبرت إليس	*Albert Ellis*	*54*
- أدولف فرانك	*Adolphe Franck*	*111-115, 117-119, 121*
- إيمانويل كانط	*Emmanuel Kant*	*47, 113, 119, 121-124*
- أوغست دو مورغان	*Auguste de Morgan*	*119*
- ألفرد وايتهد	*Alfred North Whitehead*	*119*

فهرس أعلام البحـث

- الأوكامي وليام	*Guillaume d'Ockham*	*140*
[ب]		
- برتراند رسل	*Bertrand Russell*	*10, 119, 130, 132, 135-136*
- بابي، دانيال	*Daniel Babut*	*29*
- باروخ سبينوزا	*Baruch Spinoza*	*47*
- بيير هادو	*Pierre Hadot*	*59, 72-76, 79-80, 199*
[ج]		
- جون بران	*Jean Brun*	*40 , 47*
- جون بابتيست قوغينا	*Jean-Baptiste Gourinat*	*63-64, 67, 75-76, 78-79, 84, 108-109, 126, 135, 137-138, 152, 163, 186*
- جورج بول	*George Boole*	*119*
- جون جورجنسن	*Jens Theodor Jørgensen*	*120*
- جوزيف بوشنسكي	*Józef Maria Bocheński*	*30-32, 121-123, 152, 170*
[د]		
- دافيد سيدلي	*David Sedley*	*97*
- دافيد ليكا	*David Luca*	*59*
[هـ]		
- هاينريك سكولز	*Heinrich Scholz*	*120*
[و]		
- وولتر ستيس	*Walter Terence Stace*	*9, 74-75*
- ويليام كنيال	*William Calvert Kneale*	*121*
[ي]		
- يوسف كرم		*76*
- يان لوكاشيفتش	*Jan Lukasiewicz*	*120-121, 123, 159, 162, 177, 186, 199*
[ك]		
- كارل برانتل	*Carl Von Prantl*	*112, 117, 119, 121, 123*
[ل]		
- لودفيغ فتغنشتاين	*Ludwi Wittgenstein*	*99, 130, 132*
[م]		

فهرس أعلام البحـث

- محمد مهران		*130*
- ميشال قوغينا	*Michel Gourinat*	
- مارتن برنال	*Martin Bernal*	*4*
- ميشال فوكو	*Michel Foucault*	*59*
	[ن]	
	[ع]	
- عبد الرحمن بدوي		*9-11, 54, 126*
- عثمان أمين		*44*
	[ف]	
- فريدريك هيجل	*Frédéric Hegel*	*8, 94, 113*
- فرانسوا شينيك	*François Chenique*	*72, 165*
- فرانسيس بيكون	*Francis Bacon*	*113*
- روجر فارنو	*Roger Verneaux*	*119*
- فيكتور بروشار	*Victor Brochard*	*98, 120*
- ف. أجرو	*F. Ogereau*	*93, 96, 102, 164*
	[ر]	
- روبرت بيفان	*Edwyn Robert Bevan*	*23-25*
- رونيه ديكارت	*René Descartes*	*47, 113*
- روبار ميلر	*Robert Muller*	*65, 95*
- روبير بلانشي	*Rober Blanché*	*31, 117-118, 120-123, 138, 151, 178*
- ريشارد غولي	*Richard Goulet*	*140*
	[ش]	
- شارل ورنر	*Charles Werner*	*9*
	[غ]	
- غوتفريد فيلهيلم ليبنتز	*Gottfried Wilhelm Leibniz*	*119*

فهرس المصطلحات المنطقيَّة الواردة في البحث

(عربي – فرنسي)

المصطلح العربي	المصطلح الفرنسي	الصفحة
	[أ]	
أورغانون	*Organon*	*78, 81, 112-116, 118, 161*
أداة / حرف	*Particule*	*50, 57, 72, 80, 82, 108, 118, 135-139, 143, 145-147, 162, 164, 165*
إثبات / وضع	*Affirmation*	*25, 60, 99-100, 126-127, 137, 139, 141-142, 149, 151, 156-157, 159160, 164, 176, 186, 190-191, 193, 200, 201*
انطباع	*Impression*	*45, 89, 91-95, 131*
إحالة بالإشارة	*Référence ostensive*	*134, 143*
إحساس	*Sensation*	*90, 92-93, 89, 98-99, 101, 180, 201*
استقراء	*Induction*	*118*
انطباع تماثلي	*Impression analogue*	*93*
اختلال عقلي	*déraison*	*55*
استدلال	*Raisonnement*	*24, 55, 57, 96, 98, 101-103, 112, 115-117, 130, 149, 157-161, 166, 170, 172-173, 177-181, 185, 186, 193-195, 202*
	[ب]	
بسيطة/ غير بسيطة	*Simple/ Non simple*	*131-133, 136, 142-143, 145-146, 150, 165*
برهان	*Démonstration*	*28, 156, 159, 179-181, 185, 193*
	[ج]	
جدل	*Dialectique*	*14, 24, 26-28, 31-32, 46, 70, 74-75, 78-81, 84,88, 100, 106, 112, 114-116, 121, 127-128, 156-160, 185, 200*
	[و]	
واقع	*Réel*	*10, 43, 54, 56, 63, 65-66, 85, 88, 92-95, 129-131, 141, 178*
واقعة	*Fait*	*103, 129-130, 132-133, 162, 165, 186, 201*
	[ح]	

حمل	*Prédication*	***30, 72, 133, 139, 142, 145, 158-159, 161-163, 165, 167***
حجة	*Argument*	***24-25, 84, 88, 156-161, 163-164, 167, 170, 174, 177-180, 194, 202***
حجاج	*Argumentations*	
حجج قياسية	*Argument syllogistique*	***171***
حجج منتجة	*Argument concluants*	***171-173, 177, 185***
حجج غير منتجة	*Argument non concluants*	***170, 172, 173***
	[ل]	
اللكتون	*Lekton*	***126, 131***
اللامبرهنات	*Indémonstrables*	***171, 185-186, 193-194, 197***
	[م]	
معرعنه	*L'exprimable*	***89, 126, 131, 189***
ما يؤخذ به / ما يسلم به	*Lemme*	***164-165***

أولاً: المصادر: (شذرات ونصوص رواقيَّة)

1. بالعربيَّـــة:

1. ***أرسطو***، *النص الكامل لمنطق أرسطو*، مجلد 1، 2، تحقيق: فريد جبر، مراجعة: جيرار جيهامي، رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت (لبنان)، ط1، 1999.
2. ـــــــــ، *الخطابة*، تحق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، د(ط)، 1979.
3. ***بلوطرخوس***، *العظماء: عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم*، نقله إلى العربية: ميخائيل بشاره داود، المجلد الأول، دار العصر للطباعة والنشر، مصر، 1928.
4. ***شيشرون***، *عالم الغيب في العالم القديم*، الكتاب الأول، ترجمة: توفيق الطويل، مطبعة الاعتماد، مصر، د(ط)، 1946.

2. بالفرنسيَّـــة:

أ. نصوص رواقيَّة:

1. ***Aurèle***, ***Marc***, ***Pensées***, *livres 1-6, Traduit : Emile Bréhier, édition Gallimard, Paris, 1962.*
2. ***Epictète***, ***Manuel***, *Traduit du grec ancien par : Emile Bréhier, édition Gallimard, 2009.*
3. ***Sénèque***, ***La vie heureuse***, *Traduction : J. Baillard, édition Gallimard, 1996.*

ب. شذرات من نصوص رواقيَّة:

1. ***Brun, Jean, Les grands, Les Stoïciens***, ***Textes choisis***, *deuxième édition, Presses Universitaires de France, Paris, 1962.*
2. ***Diogène***, ***De Laërte***, ***Vies et doctrines des philosophes de l'antiquité***, Livre VII *X, Tome second, traduction :M. Ch. Zevort, Charpentier, Libraire-éditeur, Paris, 1847.*
3. ***Diogène, Laërce***, ***Vies et doctrines des Stoïciens***, *Traduction: Richard Goulet, Librairie Générale Française, 2006.*
4. ***Emile***, ***Bréhier, Les stoïciens, Sénèque : De la constance du sage***, *trad. Emile Bréhier, Paris, Gallimard, 1962.*
5. ***Long*** & ***Sedley***, ***Les philosophes hellénistiques***, ***II Les stoïciens***, *Traduction par : Jacques Brunshwig & Pierre Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2001.*

ثانيـًا: المـراجـع

1. بالعربيَّـــة:

1. ***ابن سينا، أبو علي الحسين ابن علي،*** *النجاة في المنطق والإلهيات*، الجزء الأول، تحقيق: عبد الرحمن عمَيرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992.
2. ـــــــــــــ، *الشفاء: القياس*، تحقيق: سعيد زايد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، د(ط)، 1964.
3. ***ابن رشد،*** *نص تلخيص منطق أرسطو، أنالوطيقى الأول أو كتاب القياس*، تحقيق: جيرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، د(ط، ت).
4. ***ابن مسكويه،*** *تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق*، تحقيق: ابن الخطيب، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، ط1، د(ت).
5. ***الأهواني، أحمد فؤاد،*** *المدارس الفلسفية*، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، 1965.
6. ***أحمد فؤاد، عبد الفتاح،*** *الأصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية*، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2003.
7. ***إيكو، أمبرتو،*** *السيميائية وفلسفة اللغة*، ترجمة، أحمد الصمعي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.
8. ***إميل، برهييه،*** *تاريخ الفلسفة*، الجزء الثاني (الفلسفة الهلنستية والرومانية)، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988.
9. ***أمين، أحمد، ونجيب محمود، زكي،*** *قصة الفلسفة اليونانية*، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935.
10. ***أمين، أحمد،*** *ضحى الإسلام*، الجزء الأوَّل، الهيئة العامة المصرية للكتاب، مصر، د(ط)، 1997.
11. ***أمين، عثمان،*** *الفلسفة الرّواقية*، الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3، 1971.
12. ***بدوي، عبد الرحمن،*** *المنطق الصوري والرياضي*، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1981.
13. ***الباجي، أبو الوليد،*** *كتابُ المنهاج في ترتيب الحجاج*، تحق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط3، 2001.
14. ***بدوي، عبد الرحمن،*** *خريف الفكر اليوناني*، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط4، 1970.

15. **بدوي، عبد الرحمن**، *ربيع الفكر اليوناني*، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1979.
16. **بلانشي، روبير**، *المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل*، ترجمة: خليل احمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د (ط، ت).
17. **برنال، مارتن**، *أثينة السوداء، الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية*، الجزء الأول: تلفيق بلاد الإغريق، مقدمة المؤلف، ترجمة: لطفي عبد الوهاب يحي، المجلس الأعلى للثقافة، سلسة المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 1997.
18. **ديكارت، رينيه**، *مقال عن المنهج*، ترجمة: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1968.
19. **هاملتون، أديث**، *الأسلوب الروماني*، ترجمة: حنّا عبّود، منشورات وزارة الثقافة- المعهد العالي للفنون المسرحية، سوريا، 1997.
20. **هندي، إحسان**، *شعراء سوريا في العصر الهيلينستي*، منشورات وزارة الثقافة- الهيئة العامة السورية للكتاب، 2010.
21. **هيغل**، *محاضرات في تاريخ الفلسفة*، (*مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها*)، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986.
22. **حلمي مطر، أميرة**، *الفلسفة اليونانية*، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د(ط)، 1986.
23. ـــــــــــ، *الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها*، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة جديدة، 1998.
24. **حسن حنبكة الميداني، عبد الرحمن**، *ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة*، دار القلم، دمشق، ط7، 2004.
25. **كرم، يوسف**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د(ط)، 1936.
26. **رسل، برتراند**، حكمة *الغرب* ، الجزء الأول، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 1983.
27. **راسل، برتراند**، *ما وراء لمعنى والحقيقة*، ترجمة: محمد قدري عمارة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
28. **السعدني، محمود إبراهيم**، *حضارة الرومان*، منذ نشأة روما وحتى نهاية القرن الأول الميلادي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط1، 1998.

29. **سعيد، جلال الدين**، *فلسفة الرواق، دراسة ومنتخبات*، مركز النشر الجامعي، د (ط)، 1999.

30. **ستيس، وولتر**، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2005.

31. **سانتلانا، دافيد**، *المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي*، تحقيق: محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

32. **شعراوي، عبد المعطي**، *سِنِيكا: ميديا - فايدرا - أجاممنون*، مكتبة الأنجو المصرية، د(ط)، 2002.

33. **طلب، حسن**، *أصل الفلسفة*، (حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2003.

34. **عبد الرحمن، طه**، *اللسان والميزان أو التكوثر العقلي*، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998.

35. **عباس عطيتو، حربي**، *ملامح الفكر الفلسفي الديني في الإسكندرية القديمة*، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1992.

36. **عثمان، أحمد**، *الأدب اللاتيني ودروه الحضاري*، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د(ط)، 1989.

37. **فتجنشتين، لدفيج**، *رسالة منطقية فلسفية، ترجمة: عزمي إسلام، مراجعة وتقديم: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.*

38. **فضل الله، مهدي**، *مدخل إلى علم المنطق (المنطق التقليدي)*، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1990.

39. **فرنان، دوني**، *مدخل إلى فلسفة المنطق*، ترجمة: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.

40. **فهمي زيدان، محمود**، *المنطق الرمزي، نشأته وتطوره*، دار النهضة العربية، د(ط)، 1979.

41. **العقاد، عباس محمود**، *موسوعة عباس محمود العقاد الإسلاميّة*، المجلد الأول: توحيد وأنبياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1970.

42. **علي الناصري، سيد أحمد**، *تاريخ الإمبراطورية الرومانية السياسي والحضاري*، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1991.

43. **كانط، عمّانوئيل**، *نقد العقل المحض*، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د(ط، ت).

44. **كانت، إيمانويل**، *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، المكتبة العربية، مصر، 1965.*

45. **كريسون، أندريه**، *المشكلة الأخلاقية والفلاسفة*، ترجمة: عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979.

46. **لبيب عبد الغني، مصطفى**، *في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين*، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الفجالة، مصر، د(ت، ط).

47. **لوكاشيفتش، يان**، *نظرّية القياس الأرسطية، من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث*، ترجمة: عبد الحميد صبرة، دار المعارف، الإسكندرية، د(ط)، 1971.

48. **محمد أبو بكر، فادية**، *دراسات في العصر الهللينستي*، دار المعرفة الجامعية، مصر، د(ط)، 1997.

49. **مهران، محمد بيومي**، *المُدن الفينيقّية*، تاريخ لبنان القديم، دار النهضة العربية، بيروت، د(ط)، 1994.

50. **مهران، محمد**، *فلسفة برتراند راسل*، دار المعارف، مصر، د(ط، ت).

51. **متوديوس، زهيراني**، *الإسكندر الكبير، فتوحاتُه وريادةُ الفكرِ اليوناني في الشرق*، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 1999.

52. **مرحبا، محمد عبد الرحمن**، *تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنستّية*، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، 1993.

53. **محمد، محمد قاسم**، *نظريات المنطق الرمزي: بحث في الحساب التحليلي والمصطلح*، دار المعرفة الجامعية، مصر، د(ط، ت).

54. **النشار، علي سامي**، *نشأة الفكر الفسلفي في الإسلام، الجزء الأول*، دار المعارف، القاهرة، ط9، د (ت).

2. بالفرنسيَّـــة:

1. ***Aristote***, ***La Métaphysique***, *Traduction : Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, Revue et annotée par : Jean-Louis Poirier, édition Pocket, 1991.*

2. ***Banateanu***, ***Anne***, ***La théorie stoïcienne de l'amitié***, *essai de reconstruction, Edition Universitaire de Fribourg, Suisse, 2001.*

3. ***Blanché***, ***Robert***, ***la logique et son histoire : d'Aristote à Russell***, *Librairie Armand Colin, Paris, 1970.*

4. **Bochenski, J. M**, ***Ancient formal logic***, *North-Holland Publishing Company, Amsterdam, 1951.*
5. **Bréhier, Emile**, ***Chrysippe*** & ***l'Ancien Stoïcisme***, *Edition des Archives Contemporaines, Paris, France, 2005.*
6. **———**, ***Histoire de la philosophie***, *Tome2, période hellénistique et romaine, édition Cérès, 1994.*
7. **Brochard**, **Victor**, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.*
8. **Brun, Jean, Le stoïcisme**, *Presse Universitaire de France, édition Delta, Paris, Douzième édition, 1994.*
9. **Chenique, François**, ***Elément de logique classique***, *L'art de penser, de juger et de raisonner, Tome 1& 2, Dunod, Paris, France, 1975.*
10. **Cousin**, **Victor**, ***Histoire générale de la philosophie***, *depuis les temps les plus anciens jusqu'au 19 siècle, 8ème édition, Librairie Académique, Paris, 1867.*
11. **Delruelle**, **Edouard**, ***Métamorphoses du sujet, L'éthique philosophique du Socrate à Foucault***, *édition De Boeck Université, Bruxelles, 2e édition, 2006.*
12. **Duhot**, **Jean-Joël, La conception stoïcienne de la causalité**, *Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1989.*
13. **F, Ogereau**, ***Essai sur le système philosophique des stoïciens***, *édition : Encre Marine, La Versanne, 2002.*
14. **Franck**, **Adolphe**, ***Esquisse d'une histoire de la logique (précédée d'une analyse étendue de l'Organum d'Aristote***, *Librairie Classique de L. Hachette, Paris, 1838.*
15. **Germain**, **Gabriel**, ***Epictète et la spiritualité Stoïcienne***, *Maîtres spirituels, aux éditions Du Seuil, 1964.*
16. **Gilbert Romeyer Dherbey** & **Jean Baptiste Gourinat**, ***Les Stoïciens***, *Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.*
17. **Goldschmidt, Victor**, ***Le système stoïcien et l'idée de temps***, *Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006.*
18. **Gourinat, Jean-Baptiste, La Dialectique des Stoïciens**, *Librairie Philosophique J.Vrin, Paris, 2000.*
19. **———, Le stoïcisme,** *« Que sais-je ?», Presse Universitaire de France, Paris, 3e édition, 2011.*
20. **H. Dagneaux, L'Abbé**, ***Histoire de la philosophie***, *Libraire-éditeur, Victor Retaux, Paris, 1898.*

21. ***Hottois, Gilbert, Penser la logique : Une introduction technique, théorique et philosophique à la logique formelle****, De Boeck – Wesmael, Bruxelles, 1e édition, 1994.*

22. ***Ildefonse, Frédérique, La naissance de la grammaire dans l'antiquité grecque****, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1997.*

23. ***Jonathan Barnes*** *&* ***Jean-Baptiste Gourinat, Lire les Stoïciens****, Introduction, Presse Universitaire de France, Paris, 2009.*

24. ***Lausanne, Ada Neschke-Hentschke*** *&* ***Alexandre Etienne, Images de Platon et lectures de ses œuvres, Les interprétations de Platon à travers les siècles****, édition Peeters, Louvain- Paris, 1997.*

25. ***Makovelski, Alexandre, Histoire de la logique****, Traduit: Geneviève Dupond, Editions du Progrès Moscou, 1978.*

26. ***Marie-Odile Goulet-Cazé, Les Kynica du Stoïcisme****, coll. «Hermes Einzelschriften», 89, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2003.*

27. ***Muller, Rober, Les stoïciens, La liberté et l'ordre du monde****, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006.*

28. ***Hadot, Pierre, Exercices spirituels et philosophie antique****, Préface : Arnold I. Davidson, Edition Albin Michel, France, 2002.*

29. ***Hadot, Pierre, Qu'est-ce que la philosophie antique ?*** *Edition Gallimard, 1995.*

30. ***Simplicius, Commentaire Sur Les Catégories:*** *Traduction Commentée Sous la direction de Ilsetraut Hadot, printed in the Netherlands, by E. J. Brill, 1989.*

31. ***Verbeke, Gérard, D'Aristote à Thomas d'Aquin: antécédents de la pensée moderne,*** *Presses Universitaires de Louvain, Belgique, 1990.*

32. ***Verneaux, Roger, Introduction générale et logique****, Beauchesne et fils Mayenne, Paris, 1964.*

33. ***Werner, Charles, La philosophie grecque****, Bibliothèque Scientifique, Editions Payot, Paris, 2e trimestre, 1962.*

34. ***Zeller, Edouard, La philosophie des grecs considérée dans son développement historique****, Partie 1, Tome 1, Traduit : M. Belot, Elibron Classics.*

3. بالإنجليزيــّة:

1. ***Bevan***, ***Edwyn Robert***, ***Stoics and Sceptics***, *Clarendon Press, Oxford, 2004.*

2. ***R.W. Sharples***, ***Stoics***, ***Epicureans and Sceptics***, *An introduction to Hellenistic philosophy, edition published in the Taylor and Francis e-Library, Routledge, London and New York, 2003.*

3. ***Kenny***, ***Anthony***, ***A New History of Western Philosophy***, *Volume1, Ancient Philosophy, Oxford University Press, New York, 2006.*

ثالثــاً: القواميس والموسوعات

1. بالعربيَّـــة:

1. **ابن منظور**، *لسان العرب*، المجلد الثالث، حقّقه: عامر أحمد حيدر، راجعه: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005.
2. **الشريف الجُرجَاني، علي بن محمد السيد**، *التَّعريفات*، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسنى، الدار البيضاء، ط1، 2006.
3. **لالاند، أندري**، *الموسوعة الفلسفية*، تعريب: خليل أحمد خليل، مج1،2، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996.

2. بالفرنسيَّـة:

1. ***Paul***, ***Robert***, ***Le Robert***, *Dictionnaire de la langue française, Tome1, Deuxième édition, Editée par les Dictionnaires Le Robert, Paris, 2005.*

رابعــاً: المجــلات والدوريــات

1. ***Daniel***, ***Babut***, ***Sur les polémique des anciens stoïciens***, *Revue, Stoïcisme: Physique, Ethique, dirigée par: André Laks & Michel Narcy, Presse Universitaire du Septentrion, Paris, 2005.*

2. ***Dihle, Albrecht, Science et philosophie à l'époque hellénistique***, *In: Comptes-rendus des séances de l'année 1987, Académie des inscriptions et belles-lettres, 131e année, no 4, 1987.*
3. ***Hadot, Pierre, Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité,*** *Revue Museum Helveticum, Bibliothèque électronique suisse, vol 36, 1979, Fasc.4.*
4. ***Lucas, David, La philosophie antique comme soin de l'âme***, *Revue Le Portique (II), Soin et éducation, 4-2007.*
5. ***Sarthou-Lajus, Nathalie, Du goût pour les stoïciens,*** *Revue Etudes, Tome 410, 2009/6.*

خامساً: الأطاريح

1. **هنى محمد الجزر** (*المنطق الرواقي-الميغاري وأثره في الاتجاهات المنطقية الحديثة*)، رسالة ماجستير، تحت إشراف: أد. كوكب محمد أحمد عامر، د. محمود محمد عرفة، قسم الفلسفة، كليَّة البنات للآداب والعلوم والتربية، جامعة عين شمس، مصر، سنة 2004.
2. **محمد وادفل** (*تأثير المنطق الرِّواقي في علم الكلام*)، رسالة دكتوراه العلوم، تحت إشراف: أد. جمال مفرج، قسم الفلسفة، كليَّة العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، جامعة الجزائر -2-، بوزريعة، سنة 2012.
3. **ناصر بن عبد العزيز بن عمر الصقهان** (*تقييم فعالية العلاج العقلاني الانفعالي في خفض درجة القلق والأفكار اللاعقلانية لدى مدمني المخدرات. دراسة شبه تجريبية على النزلاء المدمنين بمستشفى الملك فهد بالقصيم*)، رسالة الماجستير، تحت إشراف: أد. عبد الحفيظ سعيد مقدم، قسم العلوم الاجتماعية، كلية الدراسات العليا، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، المملكة العربية السعودية، 1426هـ-2005م.

إهداء

رسالة شكر

(أ-ي)

مقدمة

الفصل الأول: السيرة الفلسفية للمدرسة الرواقية: من التأسيس إلى الأفول **(50-1)**

المبحث الأوَّل

العصر الهلينستي ومدارسه الفلسفيَّة: إعادة تأسيس **(16-1)**

1. العصر الهللينستي: بحث في مقاصد التسميَة **3**

2. مدارس الفلسفة الهللينسنيَة **7**

المبحث الثاني

الرِّواقيَّة القديمة وأعلامها **(32-17)**

1. الرِّواقيَة القديمة

1.1 زينون الكتيُومي **20**

2.1 كلِيانط **26**

3.1 كريسِيب **27**

2. مصادر النَكوين المنطقي للرِّواقيِّين القدامى **30**

المبحث الثالث

الرِّواقيَّة الوسطى ورواقيَّة العهد الإمبراطوري **(50-33)**

1. الرِّواقيَة الوسطى

1.1 بانِيسيُوس **34**

2.1 بُوزيدُونيُوس **37**

2. رواقيَة العهد الإمبراطوري

1.2 سِينكَا **40**

2.2 ابكتِيتُوس **44**

3.2 مَرقَس أوريليُوس **47**

الفصل الثاني القول الفلسفي الرّواقي و طابعه العملي **(103-51)**

المبحث الأوّل

الغاية من الفلسفة لدى اصحاب الرّواق **(68-52)**

1. النّصوص الرّواقي لمعاني الفلسفة **53**

2. علاقة الفلسفة بالفضيلة منوطة بالحكمة **63**

المبحث الثـــاني

نسقيّـة القول الفلسفي الرّواقـي **(86-69)**

القول الفلسفي وأقسامه لدى الرّواقيّـة **70**

1. التّصنيف الهرمـــي **73**

2. التّصنيـف النسقـي **80**

المبحث الثـــالث

نظريّة المعرفة لدى الرّواقيّـة **(103-87)**

1. نظريّة المعرفة قبل الرّواقيّين

1.1 عند السوفسطائيّيـن **89**

2.1 عند أفلاطون **90**

3.1 عند أرسطـو **90**

2. مراتب المعرفة لدى الرّواقيّين **91**

1.2 الإنطبـاع **92**

2.2 التّصديـق **93**

3.2 الفهم / الإدراك **94**

4.2 العلـــم **95**

3. مُثُلات العلامة في القضيّة الشرطيّـة **98**

الفصل الثالث منطق القضـايـــا لدى الرواقيـــن **(153-104)**

المبحث الأوّل

المنطق الرّواقي: إعادة صياغـة **(124-105)**

1. إعتراضات على شهادات الرُّواة **107**

2. الفهم المغلوط للمنطق الرّواقي **111**

المبحث الثـــاني

القضـــايـــا البسيـــطة **(143-125)**

1. دلالات القضيّة على ضوء شرّاح الرّواقيّة **126**

2. مفهوم القضيّة البسيطة وأنواعها

1.2 مفهوم القضيّة البسيطة **131**

2.2 أنواع القضيّـــة البسيطة **133**

المبحث الثـــالث

القضـــايـــا المركبة (الشرطيّـة) **(153-144)**

1. مفهوم القضيّة المركبة **145**

2. تصنيف القضيّة المركبة (تصنيف ديوجين اللايرسي) **146**

3. دوال الصدق في منطق القضايا لدى الرّواقيّين **148**

الفصل الرابع منطق الصناعة الاستدلاليـــة (الحجة) لدى الرواقية **(197-154)**

المبحث الأوّل

مفهـوم الحجّـة عند الرّواقيّيـن **(168-155)**

1. مفهوم الحجّة **156**

2. مفهوم الحجّة في المنطق الرّواقي **158**

3. الحجّة الرّواقيّة شرطيّة استثنائيّة **163**

المبحث الثـــاني

تصنيف الحُجج عند الرّواقيّيـن (183-169)

1. تصنيف ديوجين اللايرسي 170
2. تصنيف سكينوس امبريقوس 172

المبحث الثـــالث

نظريّـة البرهان لدى كريسيـب (197-184)

1. اللامبرهنات الخمس لدى كريسيب 185
   - أ. اللامبرهنـــة الأولـى 186
   - ب. اللامبرهنـــة الثانيّة 187
   - ج. اللامبرهنـــة الثالثـــة 188
   - د. اللامبرهنـــة الرابعـة 189
   - هـ. اللامبرهنـــة الخامسـة 190
2. قواعد البرهنة لدى الرّواقيّين 193

خاتمـــة ..... (203-198)

ملاحـق ..... (206-204)

- أ. المختصـــرات 205
- ب. أعلام الرّواقيّة في أطوارها الثلاثة 206

فهـارس ..... (228-207)

1. فهرس الأعلام 208
2. فهرس المصطلحات 214
3. فهرس المصادر والمراجع 216
4. فهرس الموضوعات 225