الرواقية والاسلام

بقلم الدكتور عثمان امين

١ — كيف عرف المسلمون مذاهب الرواقية

كتب الاسلاميون عن المذاهب والفرق والملل القديمة وذكروا اسماء الكثيرين من فلاسفة اليونان وحكمائهم ولكنهم لم يذكروا عن أصحاب الرواق الاّ شذرات قليلة وعبارات مقتضبة لا تغني بشيء في معرفة الفلسفة الرواقية [١].

ولكن لدينا مع ذلك من الشواهد ما ينهض دليلاً على ان مفكري الاسلام قد وقفوا على شيء من مذاهب الفلسفة الرواقية أو تأثروا بها أحياناً من حيث لا يشعرون. ولكن تلك المعرفة لم تكن مباشرة: والاغلب أنهم عرفوا ما عرفوه منها عن طريق النقل أولاً لما كتبه شراح ارسطو ولا سيما الاسكندر الافروديسي ويحيى النحوي. وثانياً عن طريق نقل كتب أطباء اليونان وخصوصاً كتب جالينوس وفرقة الروحانيين. وثالثاً بواسطة كتب مختلفة نزعتها السائدة رواقية ونقلت الى العربية مثل كتاب «لغز قابس» الذي ترجمه الى العربيـــة ابن مسكويه [٢].

على أن آراء الرواقيين: ولا سيما مذهبهم في الاخلاق كانت — كما يقول سانتلانا — معروفة لدى جمهرة المثقفين من أهل الشام ومصر وذلك منذ أوائل القرن الاول للمسيح. ولا شك ان العرب في العهد الاسلامي قد وقفوا على كثير من تلك الآراء عن طريق المناظرات والمناقشات بينهم وبين المسيحيين من جهة وبينهم وبين الروم وأهل الملل الاخرى من جهة أخرى [٣].

---

(١) انظر الفارابي: «الثمرة المرضية» طبع ديتريسي ١٨٩٠ ص ٥٠ والشهرستاني: «ملل» جزء ٢ طبع Cureton ص ٢٥٣ و ٣٠٩ وابن رشد: «ما بعد الطبيعة» ص ٨٤ و ٣٧ والقفطي «اخبار الحكماء» طبع ليبرت ص ٢٦٥.

(٢) راجع كتاباً لنا بالفرنسية تحت عنوان:

Osman Amine, *Le Stoicisme et la Philosophie Musulmane* (à paraître).

(٣) سانتلانا — تاريخ المذاهب الفلسفية — ج ١ ص ٣٢٠–٣٢١ (مخطوط محفوظ بمكتبة الجامعة المصرية).

وربما وجدنا كثيرًا من الآراء الرواقية ممتزجة بأفكار افلاطونية جديدة عند كثيرين من فلاسفة الاسلام كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي. ولكن لعل اظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواقي انما هو في نظريات علم الكلام [١] وخاصة عند كثير من شيوخ المعتزلة كالنظام وتلميذه الجاحظ وهشام بن الحكم. وان كنا نجد هنا وهناك آراء قريبة من الآراء الرواقية عند بعض الاشعرية كالباقلاني والجويني.

٢ — مشابهات عامة بين الرواقيين والاسلاميين

اول ما يلاحظ على المتكلمين أنهم — كالرواقيين — في الغالب من أنصار المذهب الحسي في المعرفة. وكثير منهم يتفقون بوجه عام مع أصحاب الرواق في انكار أن للمعقولات أو الصور الكلية وجودًا حقيقياً. ولذلك فرق مفكرو الاسلاميين بين نوعين من الوجود: وجود الاشياء في « الاعيان » أعني خارج الذهن؛ ووجودها في « الاذهان » أعني من حيث التصور. واكثر المتكلمين من الذاهبين مذهب « الاسمية » فلا يرون أن الوجود الذهني هو وجود صحيح [٢] وهم في هذا أقرب الى مذهب أصحاب الرواق. وقد ذكر المتعلمون في تعريف الوجود « انه ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل » اي ما يمكن ان يكون به أمر من الامور مؤثرًا أو متأثرًا. وهذا التعريف — فضلاً عن انطباقه على مذهب المتكلمين الذين لا يقولون الا بالوجود الخارجي — يوافق نظرية الرواقيين في « اللاجسميات » على نحو ما بسطها الاستاذ « برهييه » في رسالة له [٣].

ولا تعدو الصواب اذا قلنا أنه قد وجد من المتكلمين «اسميون» (nominalistes) كفلاسفة الرواق: فالفخر الرازي مثلاً يرى ان الماهية ليست بشيء وان «المثلث» الكلي لا وجود له في الخارج وانما وجوده في الذهن [٤]. واكثر المتكلمين يمكن ان ينضووا تحت علم المدرسة الرواقية: فهم يرون ان المعقولات والكليات انما هي اسماء او ألفاظ انشئت قصد التخاطب والتفاهم بين أفراد البشر وليس لها

---

(١) Horovitz, *Uber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, Breslau, 1909.

(٢) راجع الايجي — «المواقف» طبع سنة ١٣٢٧ ص ٥٢ وما بعدها.

(٣) Brehier, *La Théorie des Incorporels chez les Stoiciens*, 1908.

(٤) أنظر الفخر الرازي — « محصل افكار المتقدمين والمتأخرين » طبع سنة ١٣٢٣ ص ٣٧ قارن: Carra de Vaux, *Gazali*, Paris 1890, p. 126

حقيقة خارجية وهذا يوافق مذهب الرواقيين في هذه النقطة على نحو ما ذكر « ستوبايوس » رواية عن « زينون » [١] .

وسنعرض لطائفة من آراء الباحثين من المسلمين في المنطق والطبيعيات وفي الاخلاق لنرى ما عساهم ان يكونوا قد افادوه من الرواقيين.

٣ — المنطق

اذا خطونا الى المنطق وجدنا لآراء الرواقيين صدًى جلياً عند المتكلمين والباحثين في الاسلام . فالاسلاميون — كما هو معروف — قد فرّقوا بين نوعين من الكلام : ١ً الكلام النفسي و٢ً الكلام الخارجي . فالكلام النفسي هو المعنى الموجود في النفس والذي لا علم لنا به الا عن طريق الألفاظ والاصوات التي هي مظاهر خارجية . أما الكلام الخارجي فهو اللفظ والصوت الذي يفاد به وهو الحروف والمقاطع التي تكتب في الاوراق والمصاحف [٢] — وهذه التفرقة بين النوعين من الكلام تذكرنا بنوعي العقل عند الرواقيين « لوجوس اندياثيتوس » أو العقل الكامن ، و « لوجوس بروفوريكوس » أو العقل الظاهر. وهذه التفرقة هي التي نجدها عند الفيلسوف « فيلون » عند شرحه لنظريته في « الكلمة » ثم نجدها بعد ذلك عند آباء الكنيسة [٣] .

والمتكلمون كالرواقيين كانوا يعنون باللغة ويجعلون من دراسات اللغة مقدمة للمنطق : فقسموا منطقهم قسمين : قسم في الدلالات وقسم في المعاني [٤] .

أما ما يسميه أصحاب الرواق بالتصور (فانطاسيا) وما يسمونه « بالتسليم » (سنجاتاثيزيس) فقد يقابلها عند مناطقة الاسلام « التصور » وهو العلم (الذي خلا من الحكم » و « التصديق » وهو العلم المصحوب بالحكم [٥] .

والاسلاميون يفرقون بين « الحد » وهو التعريف بالجنس القريب والفصل والذي به يزعم المنطق الوصول الى ماهية الشيء ، وبين « الرسم » الذي يعطي فكرة تقريبية عن الاشياء ولم يكن للرسم عمل في منطق ارسطو ولكن الرواقيين

(١) راجع : Stobee, *Eclogae*, I, 322 :

(٢) راجع الشهرستاني — « نهاية الاقدام » ص ٣١٨—٣٤٠ .

(٣) قارن : Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, t. III I, p. 67 sqq.

(٤) انظر : Diels, *Doxographie*, 43 et 62

(٥) قارن الايجي — « المواقف » طبع سنة ١٣٥٧ ص١١ P. Kraus, *Revue des Etudes musulmanes, 1935 cahier IV.*

اكثروا استعماله [1] . كما استعمله بعد ذلك « جالينوس » ولعل ما نجده عند جالينوس باسم « ابوجراني » (ἀπογραφή) هو الاصل في اللفظ العربي [2] .

والرواقيون كما رأينا نظرية مبسوطة في الدلالات خلا منها المنطق الارسطاطاليسي والاسلاميون هم ايضاً قد عنوا بنظرية الدليل هذه [3] . فنحن نقرأ في هذه النقطة تحريرات هي لا تختلف عن أقاويل « كروسيبس » . قال الباقلاني : « فان قال قائل ما معنى الدليل عندكم ؟ قيل له هو المرشد الى معرفة الغائب عن الحواس وما لا يعرف باضطرار وهو الذي ينتصب من الامارات ويورد من الايماء والاشارات بما يمكن التوصل به الى معرفة ما غاب عن الضرورة والحس . ومنه يسمى دليل العقل دليلاً . وسميت العرب آثار اللصوص دليلاً عليهم لما أمكن معرفة مكانهم من جهته . ومنه سميت الاميال والعلامات المنصوبة والمجرة ادلة أدلة . لما أمكن ان يتعرف بها ما يلتمس علمه . وانما يسمى ناصب الآيات والامارات التي يمكن التوصل بها الى معرفة المعلوم دليلاً مجازاً واتساعاً لما بينه وبين الدليل الذي هو الامارات والتأثيرات من التعلق . وانما الدليل في الحقيقة هو ما قدمنا ذكره من الاسباب المتوصل بها الى معرفة الغائب عن الضرورة والحواس من الامارات والعلامات والاحوال التي يمكن بها معرفة المستنبطات . وهذا الدليل الذي وصفنا حاله هو « الدلالة » و « المستدل به » وهو « الحجة » [4] . وكتب الجاحظ في هذا المعنى عينه : « فشارك كل حيوان — سوى الانسان — جميع الجماد في الدلالة وفي عدم الاستدلال وسموا ذلك « بياناً » واجتمع للانسان بأن كان دليلاً مستدلاً ثم جعل للمستدل سبب يدل على وجود استدلاله ووجود ما انتج له الاستدلال وسموا ذلك « بياناً » .

« وجعل البيان على أربعة أقسام : لفظ وخط وعقد واشارة ؛ وجعل بيان الدليل الذي لا يستدل تمكينه المستدل من نفسه واقتياده كل فكر فيه الى معرفة ما استخزن من البرهان واخفى من الحكمة واودع من عجيب الحكمة . فالاجسام الخرس الصامتة الناطقة من جهة الدلالة ومعربة من جهة صحة الشهادة على ان

(١) انظر : Prantl, *Geschichte der Logik des Abendlands*, I, p. 331 A. III

(٢) Madkour, *L'Organon*.

(٣) يلاحظ ان كتب المنطق العربية تبدأ الكلام في « الدلالات » ولعل هذا الاتجاه عند مناطقة الاسلام من آثار الفلسفة الرواقية . قارن القزويني الكاتبي : « متن الشمسية » ص ٣ والغزالي « محك النظر » ص ٩ بع وابن سينا : « الاشارات » ص ٤ والتفتازاني : « تهذيب المنطق » ص ٤ بع .

(٤) راجع الباقلاني — « التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة ... » (مخطوط بالمكتبة الاهلية بباريس رقم ٦٠٩٠ ص ٦(١) .

الذي فيها من صحة التدبير والحكمة مخبر عن استحباره بالنطق عن استطلاقه كما يخبر اهتزال وكسوف اللون عن سوء الحال وكما ينطق السمن وحسن النضرة عن حسن الحال... فموضوع الجسم ونصبته دليل على ما فيه فاجهاد الابكم الاخرس من هذا الوجه قد شارك في البيان الانسان الحي الناطق — فمن جعل اقسام البيان خمسة فقد ذهب ايضاً مذهباً له حوار في اللغة وشاهده في النقل...» [1].

هذا ويلاحظ ان ابن سينا هو ايضاً يتكلم عن قياس « الدليل » و « العلامة » بهذا المعنى الرواقي. والمثل الذي يذكره ابن سينا هو نفسه مثل رواقي « هذه المرأة ذات لبن فهي اذن قد ولدت » [2].

تأثر ناقدو المنطق الأرسطي من العرب باتجاه الرواقيين.. اتجاه كثير من محبي العرب للاستقراء وحملتهم على القياس يصح اعتباره مظهراً من مظاهر تأثرهم بالرواقيين.

٤ — الطبيعيات

فاذا نظرنا الى « مادية » الرواقيين وميلهم الى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية اجساماً وجدنا لهذه النزعة عند الاسلاميين انصاراً. فنحن نعلم ان مفكري الاسلام قد تفرقوا في عقائدهم على مرّ القرون فرقاً. فقال بعضهم بالتجسيم وذهب غلاة الشيعة والرافضة بأن لله قداً وصورة وانه جسم ذو أعضاء... ووضع كثيرون من المحدّثين والرواة أحاديث وروايات فيها تشبيه لله بخلقه ووصف له بصفات البشر مما لا يليق بجلاله [3].

وقالت « المشبهة » ان الله « شيء » ومعنى ذلك عندها انه جسم [4] اي حقيقة موجودة. ويذكر الاشعري أن شيخ الرافضة هشام بن الحكم كان يقول ان الله « جسم » لكن ليس كالاجسام الارضية بل هو جسم على اطلاق [5]. وقالت « الكرامية » ان الله جسم اي موجود [6]. وكان شيخ الرافضة يزعم ان

(١) راجع الجاحظ — الحيوان (مقدمة) ج ١ طبع فؤاد افرام البستاني بيروت سنة ١٩٢٨ ص ١٨ و ١٩.

(٢) ابن سينا (النجاة) طبع مصر ص ٩٢.

(٣) راجع الخياط: « كتاب الانتصار » طبع نيبرج القاهرة ١٩٢٥ ص ١٠٧ و ١٤٤ وغيرها من المواضع.

(٤) راجع الاشعري: « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » طبع ريتر اسطنبول ١٩٣٠ ج ٢ ص ٥١٨.

(٥) الاشعري — « نفس الكتاب » ج ١ ص ٣١ و ٤٤ و ٥٩ و ٢٥٧ الخ.

(٦) « كشاف اصطلاحات الفنون » ج ١ ص ٣٦١.

معبوده ذو حد ونهاية « طويل عريض عميق وان طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه . وزعم أيضاً انه نور ساطع متلألأ كالسبيكة الصافية من الفضة وكاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبه وزعم ايضاً انه ذو لون وطعم ورائحة »[1] . فقامت المعتزلة وقالت بالتوحيد اعني ان الله لا شريك له من اي جهة كان ولا كثرة في ذاته « وهو خالق الجسم وليس بجسم ومحدث الاشياء وليس كالاشياء » ؛ وأعلنت انه على كل حال منزه عن متشابهة المخلوقات . والراجح ان فرقة المعتزلة قد نصت على « التوحيد » كأول أصول مذهبها رداً على المشبهة والمجسمة والملحدين وقامت المنازعات بين المعتزلة وغيرها من فرق المسلمين على هذه الاصول واخيراً أقرت مذاهب الاسلاميين تنزيه الخالق عن الجسمية والمادة في اي شكل من أشكالها[2] .

واذا انتقلنا الى النظريات عن الروح وجدنا بين مفكري الاسلام من أدلى فيها بآراء تقترب مما قاله الرواقيون . فابن حزم يذهب الى ان النفس الفردية جسم من الاجسام لانها تتميز عن نفوس سائر الافراد ولانها تحيط علماً بأشياء لا تعلمها نفس سواها[3] . وبين المعتزلة من نحا في الروح نحواً مادياً : فالنظام يقول — فيما يروى — ان « الروح هي جسم وهي النفس ... » والى مثل ذلك ذهب الجبائي[4] ولعل آراء ابن قيم في الروح لم تكن أقل في صبغتها المادية من آراء غيره من المتكلمين[5] ولعل المذهب الروحاني الذي دعا اليه فيما بعد رجال مثل الغزالي والذي يذهب الى أن الانسان جوهر روحاني وليس بمادي[6] لم يكن في البداية المذهب الشائع عند الجمهور.

ينبغي ان نضيف الى ما سبق ان « هشام بن الحكم » وغير واحد من علماء المتكلمين نظروا الى صفات الاجسام فاعتبروها ايضاً اجساماً[7] وقد عرفنا

(١) عبد الرزاق الرسعني : « مختصر كتاب الفرق بين الفرق » طبع فيليب حتي مصر ص ٦١ قارن : Horten, *Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam, p. 17.*

(٢) راجع مادة « جسم » في : Encyclop. de l'Islam., t. I, suppl.

(٣) ابن حزم : « الفصل في الملل والاهواء والنحل » طبع عبد الرحمن خليفة سنة ١٣٤٧ ص ٧٨ وما بعدها .

(٤) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٣٣٢—٣٣٤ .

(٥) انظر — ابن قيم : « كتاب الروح » حيدراباد طبعة ثانية ١٣٢٤ ص ٢٨٤ . يعرف الروح بانه جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الاعضاء ويجري فيها جريان الماء في الورد والزيت في الزيتون والنار في الحطب .

(٦) الغزالي : « المضنون الصغير » — القاهرة سنة ١٣٠٣ .

(٧) يذكر الجلال الدواني في شرحه على « العقائد العضدية » ان الاشاعرة « جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح » (٧ طبع الشهاب سنة ١٣٢٢) .

ان ذلك هو مذهب أصحاب الرواق. وهذه المادية عند المتكلمين بدت للاسلاميين أنفسهم من الوضوح حتى قال ابن سبعين « والجملة الاشعرية يعتقدون في الارواح أنها جسوم لطيفة وفي العقول أنها صفات للعقلاء وادكروا الجواهر الروحانية واقاموا الدليل على ان ذلك باطل وقال وان لا موجود الا الجوهر الجسماني والاعراض الخاصة. واذا ذكر لهم الروحاني وما عليه من الشرف والرفعة والنزاهة كفروا القائل لذلك وقالوا ان هذا هو إله [1] » وابن سبعين نفسه ينقد امام الحرمين الجويني ويلومه على قوله بمادية الروح [2] ولكنه يمتدح القلائل من الاشعرية الذين قالوا بلا ماديتها كابن فوراك والباقلاني والغزالي [3].

ومن المعلوم ان النظام في نظريته عن العالم المادي قد عارض القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ فصرح « بالمداخلة » أعني أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه « ورغم ان الخفيف قد يداخل الثقيل. ورب خفيف أثقل كيلاً من ثقيل واكثر قوة منه فاذا داخله شغله » ومعنى المداخلة فيما يقول الاشعري هو « ان يكون حيز احد الجسمين حيز الآخر وان يكون أحد الشيئين في الآخر [4] » وهذا يوافق رأي الرواقيين في نظريتهم المشهورة في (κρασις δι' ὅλων) أعني ذلك التمازج الذي تنفذ فيه الاجزاء الممزوجة بعضها في بعض نفاذاً تاماً ومع ذلك لا يفقد كل منهما خواصه [5].

والحيز عند المتكلمين هو « الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه أبعاده [6] » وهذا يوافق تعريف الرواقيين للمكان خلافاً لارسطو الذي كان يعرفه بأنه المسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي. وبما ان الرواقيين يرون ان جسمين يمكن ان يشغلا حيزاً واحداً — وذلك هو معنى التداخل — فلا وجه للكلام عندهم عن الحاوي ولا عن المحوي فانهما يختلطان

(١) راجع : Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique*, 1929, p. 132.

(٢) يقول السهروردي (« عوارف المعارف » ج ٢ ص ٨٢) « وذهب بعض متكلمي الاسلام الى انه جسم لطيف مشتبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر وهو اختيار ابي المعالي الجويني.

(٣) ابن سبعين « بد المعارف » مخطوط ببرلين ٤١ بع.

(٤) الاشعري : « مقالات الاسلاميين » ج ٢ ص ٢٢٧ — لمداخلة ونقدها انظر ايضاً « المواقف » للايجي ص ٤٤٨ طبع القسطنطينية « المقصد الرابع — الجواهر يمتنع عليها التداخل » قارن هذا بما يقوله الروافض وخصوصاً الفرقة الهشامية منهم فانها تثبت المداخلة وكون الجسمين اللطيفين في مكان واحد (الاشعري : « مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٦٠).

(٥) انظر هنا الطبيعيات الرواقية ص ٩٩.

(٦) التفتازاني — « شرح العقائد النفسية » ص ٥٨.

في جميع احوالها ويصبح حيز أحدهما هو حيز الآخر [١] . والمكان عند الرواقيين ليس بجسم . وهو كذلك عند المتكلمين لانه « فراغ متوهم » .

وكذلك « الزمان » عند المتكلمين « امر موهوم لا وجود له في الاعيان فهو ليس من العالم [٢] » ونحن نعلم ان هذا هو الرأي الذي ينسبه « بلوتارخوس » الى الرواقيين [٣] « فان الزمان الذي نتوهمه بالفكر حاضراً هو بعضه مستقبل وبعضه ماض » فالزمان لا يتحقق بالفعل أبداً وهو اذن غير موجود . ويترتب على ذلك ان سلسلة الحوادث التي تمتد في الزمان لا تخضع له ولا تتأثر به مطلقاً . بل الحوادث خاضعة لقوانين القدر التي لا تعرف مستقبلاً ولا ماضياً لانها صادقة أبداً [٤] .

٥ — الاخلاقيات

على ان المشابهة بين اقوال الرواقيين واقوال الاسلاميين قد لا تقتصر على مسائل المنطق والطبيعيات بل اننا نسمع صداها قوياً عند الكثيرين من الاخلاقيين من صوفية ومتكلمين .

فقد يكون مما قرب الاخلاق الرواقية الى نفوس المسلمين قول شيوخها بوجوب الاذعان للقضاء والقدر وهي تلك العقيدة التي ثبتت جذورها في العالم الاسلامي في العهود المتأخرة وما زال يحسبها كتاب الغرب من أسباب انحطاط المسلمين . ونحن نراها عقيدة رواقية في صميمها . كان الرواقيون يقولون بان القدر (ايمارميني) هو علة مطلقة للاشياء جميعاً . فلن ينفع التمرد عليه او محاولة الخلاص من حكمه الذي لا مرد له . وخير للانسان ان يقبل جميع ما يأتي به القدر مع اعتقاد ان ذلك داخل في النظام الكلي [٥] ولقد نقل المسلمون عن الرواقيين اقوالاً كثيرة في هذا الصدد وافقت هوى من نفوسهم وحسبنا ان نشير هنا الى ما ذكره الشهرستاني عن الرواقيين قال : « لن تجد في الناس الا رجلين : اما مؤخراً في نفسه قدمه حظه ؛ أو مقدماً في نفسه أخره دهره ؛ فارضَ بما انت فيه اختياراً والا رضيت اضطراراً [٦] » . وهذه الفكرة قريبة جداً من

(١) Brehier, *La théorie des Incorporels*, 2e éd. 1928, p. 42-44.

(٢) حاشية اليالكوتي على « شرح الدواني للعقائد العضدية » ص ١٣ .

(٣) Plutarque, *De comm. not.*, 41 (Arnim, II, 165, 39).

(٤) Brehier, *La Théorie des Incorporels*, p. 57-9.

(٥) مرقس اوريليس « خواطر » ٢٠٥ Marc-Aurèle, *Pensées* V, 20.

(٦) الشهرستاني — الملل والنحل ج ٢ طبع Cureton ص ٣١١ .

ابيات كليانتس التي يذكرها ابكتيتوس في آخر كتابه المختصر ، (الفصل الثالث والخمسون) والتي ينقلها سنكا [1] الى اللاتينية (الرسالة ١٠٧) ويضيف اليها عبارته القوية) (Ducunt volentem fata, nolentem trabunt) الاقدار تهدي من أطاعها وتجر من عصاها» والمشابهة بين اقوال الرواقيين واقوال الاسلاميين اقوى ما تكون في مسألتي القدر والحرية فقد افترق فيهما الاسلاميون افتراق الرواقيين فظهرت بين المتكلمين فرقة « القدرية » التي قالت بأن للانسان قدرة واستطاعة على افعاله اي ان الانسان حر الارادة ولكن قامت فرق أخرى تناهضها . منها الاشعرية القائلون بالكسب أعني ان للانسان قدرة غير مؤثرة مع تمثل قدرة الله . اي انه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً . بل القدرة والمقدور واقعان بقدر الله تعالى [2] وبها الحرية الباقون قدرة للعبد على فعله مطلقاً [3] . اما مشكلة التوفيق بين ارادة الانسان ومسؤوليته من جهة وبين قدرة الله على كل شيء من جهة أخرى فقد اشتغل بها المتكلمون كما اشتغل كريسبوس بالتوفيق بين حرية الانسان وبين القدر الشامل. ومن الرواقيين من ذهب الى ان الله يجب ان لا يعد مسؤولاً عن وجود الشر في الدنيا وان كان جميع ما في الطبيعة من صنعه [4] وكذلك قالت المعتزلة . ذهب النظام الى « ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي وليست هي مقدرة للباري [5] » .

ويروي الشهرستاني عن النظام ايضاً انه قال : « ان كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو من فعل الله تعالى بايجاب الخلقة اي ان الله تعالى طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقة اذا دفعته اندفع واذا بلغ قوة الدفع مبلغها عاد الحجر مكانه طبعاً [6] » . وهذا التعبير يذكرنا المثل الذي كان يضربه « كريسبوس »

---

(١) قارن قول سنكا : SÉNÈQUE, *De Providentia*, V, 4: «...boni viri laborant. impendunt, impendentur, et volentes quidem. Non trahuntur a fortuna, sequuntur illam, et aequant gradus. Si scissent, antecessissent. »

« خيار الناس يجاهدون النفوس ويتحملون التضحيات عن طيب خاطر . والخلق لا يحرم جراً ولكنهم يتابعونه محاذين خطواته ولو عرفوا الطريق لكانوا السابقين » .

(٢) الرازي — « المحصل » ص ١٤٠ بع .

(٣) راجع : فخر الدين الرازي — « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » . طبع مصر ١٩٣٨ ص ٦٨—٦٩ ؛ وراجع ايضاً : عبد الرزاق السنوسي — « مختصر كتاب الفرق بين الفرق » طبع فيليب حتي . مصر ١٩٢٨ ص ٩٥—٩٦ ؛ راجع كذلك « رسائل اخوان الصفا » . طبع مصر سنة ١٩٢٨ . الجزء الرابع ص ٣٥—٣٦ « في مسألة الجبر » .

(٤) راجع الشذرة كليانتس الى زيوس فيما تقدم ص ٣٠ .

(٥) راجع الشهرستاني « الملل والنحل » ص ٣٨ ؛ ابن حزم — « الفصل » ج ٤ ص ١٩٣ .

(٦) الشهرستاني « الملل والنحل » ص ٣٨ .

مفسراً نظريته في الارادة . يقول أن العمود الاسطواني يجب ان يدفعه دافع لكي يدور ولكنه بعد دورانه انما يتحرك بفعل ما طبعه الله عليه من غير حاجة الى تأثير الانسان وكذلك يجب ان يكون هناك باعث خارجي يدفع الارادة وحينئذ تحدث الحركة التي هي جزء من طبعنا من غير ان يكون في مقدورنا ان نختار غير ما نختار حقيقة في كل حالة معينة [١] .

وقول النظام « ان الله تعالى اذا علم ان فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه [٢] » يذكرنا برأي الرواقيين في كمال العالم ومحاولاتهم ان يبينوا ضرورة وجود الشرور في الدنيا [٣] .

على ان روح المعتزلة تواقق روح الرواقيين حين يقرر أحدهم أن « الله لا يوصف بالقدرة على ان يزيد في عذاب أهل النار شيئاً ولا ان ينقص منه شيئاً وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة ولا أن يخرج أحداً من أهل الجنة [٤] » تلك نظرات رواقية وان كانت في ثوب اسلامي واذا نقلناها الى لغة الرواقي كان معناها ان الفضيلة والرذيلة يحملان جزاءهما في ذاتهما بمقتضى قانون لا يرد ولا تستطيع قوة منهما كانت ان تبدل من عواقبهما شيئاً .

وأخيراً نصل الى رأي المعتزلة في تحسين العقل وتقبيحه للاشياء . فان المناقشات التي دارت بين المتكلمين عن طبيعة الخير والشر ، الحسن والقبيح : والبحث عما اذا كان الحسن ما حسنه الشرع أو ما حسنه العقل الخ [٥] : مناقشات تذكرنا بالتفرقة التي ادخلها أولا السفسطائيون اليونان بين ما هو عدل بالعرف والمواضعة وبين ما هو كذلك بالفطرة . ولقد استعمل الرواقيون هذه التفرقة فقالوا بالعدل الفطري الطبيعي لا بالعدل الوضعي [٦] .

وربما كان من فضل الرواقيين أنهم صرحوا بالتدبير والعناية الالهية في عصر طغى فيه التشكك على العقول . كتب « كروسبوس » عن التدبير الالهي كتاباً [٧] كما كتب عنه « سنكا » [٨] ولقد بسط الرواقيون بسطاً وافياً براهين

---

(١) قابل : Aulu-Gèle, *Nuits Attiques*, VI, 2, 11

(٢) الخياط — « الانتصار » ص ١٨—١٩ .

(٣) راجع : Brehier, *Chrysippe*, p. 207-211

(٤) راجع الشهرستاني : « الملل » ص ٣٧ .

(٥) راجع الايجي : « المواقف » طبع سنة ١٣٢٧ ص ٣٢٣ بع.

(٦) Brèhier, *Chrysippe*, p. 269

(٧) Plutarque, *De Repub. Stoic.*, 37, 1

(٨) Seneque, *De Providentia*, tr. fr. de Waltz collection Budé, 927

العلة الغائية والنظام في العالم للدلالة على وجود الصانع المدبر [١] . قال مرقس اوريليوس « انما تحدث الامور بمقتضى نزوع وميل أبدي من العناية التي قررت في برهة البداية التي تخلق النظام الذي عليه الكون بعد ان تصورت الاسباب وحددت القوى سوى قوى المخلوقات نفسها او قوى تغيراتها وتعاقبها [٢] » ، فخلق النظام في الانسان وترتيب روابط المودة بين المخلوقات العاقلة هو الصلة الغائية للكون .

وللاسلاميين عناية خاصة بهذا الموضوع ومذهبهم فيه هو مذهب الرواقيين . ينسب الى الجاحظ كتاب في العناية يسمى كتاب « الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير » . قال فيه : « وقد كانت القدماء من طائفة انكرت العمد والتدبير في الاشياء وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق ، و ، قست الله يبين كون الاشياء ايضاً باضطرار من الطبيعة حتى لا يمكن ان يكون سواه — كما قال القائلون — بل هو بتقدير وعمد من الخالق اذ جعل الطبيعة تجري اكثر من ذلك على مجرى منهاج معروف وتزول أحياناً عن ذلك لاعراض تعرض لها . فيستدل بذلك على انها مصرفة مدبرة فقيرة الى ارادة الخالق وقدرته في بلوغ غايتها واتمام عملها [٤] ثم يقول وجملة القول ان الخالق تعالى يصرف هذه الأمور كلها الى الخير والمنفعة . كذلك يفعل المدبر الحكيم في الآفات التي تنزل بالناس في أبدانهم وأموالهم فيصرفونها الى الخير والمنفعة » [٥] « اذا كان القياس يوجد والشواهد تشهد بان للاشياء خالقاً حكيماً قادراً فما يمنعه ان يدبر خلقه ؟ فانه لا يصح في القياس ان يكون الصانع يهمل صنعته الا لاحدى خلال ثلاث : اما عجز واما جهل واما شرارة . وكل هذا محال في صنعة الخالق القديم ... وذلك ان العاجز لا يستطيع ان يأتي بمثل هذه الخلائق العجيبة الجليلة والجاهل لا يهتدي لما فيها من الصواب والحكمة والشرير لا يتطول بخلقها وانشائها . فاذا كان هذا هكذا وجب ان يكون الخالق لهذه الخلائق يدبرها ولا محالة وان كنا لا ندرك كنه ذلك التدبير ومجاريه فان كثيراً من تدبير الملوك ايضاً لا يفهمه العامة ... [٦] » .

ولقد لخص الايجي رأي فلاسفة الاسلام في الشر وما قاله هو بعينه مذهب الرواقيين والاسكندرانيين قال : « الوجود اما خير محض كالعقول والافلاك واما

(١) Cicéron, *De Natura Deorum*, II, 5, 29, 38

(٢) Marc-Aurèle, *Pensée*, IX, 1

(٣) الجاحظ : « الدلائل والاعتبار على الخلق والتدبير » حلب ١٩٢٨ ص ٦٦ .

(٤) نفس الكتاب ص ٦٧ .

(٥) نفس الكتاب ص ٧٠ .

(٦) نفس الكتاب ص ٧٣ .

الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض مثلاً وان كان كثيراً فالصحة اكثر منه ثم يمكن تنزيه هذا العالم عن الشر بالكلية . فكان الخير واقعاً بالقصد الاول وكان الشر واقعاً بالضرورة والعرض وانما التزم فعله لان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا تتهدم به دور معدودة ولا يتألم به سائح في البحر او في البر [1] » .

من أجل هذا قالت المعتزلة بعبارة الاسلامية المشهورة : « ليس في الامكان ابدع مما كان » ورأى الفارابي في مجموع نظام العالم دليلاً على خيرية الله وعدالته [2] وكذلك ذهب الصوفية المسلمون : فابن الرومي يبسط في كتابه « مثنوي معنوي » رأيه في ان كل اضطراب هو انسجام ولكن غير مفهوم وان كل شر جزئي انما هو خير كلي [3] .

أما رأي الرواقيين في الحكمة فيظهر ان الاسلاميين عرفوه فهم على كل حال يشيدون باخلاق سقراط وديوجانس ويزينون مطريس حياتهم ذاكرين الكثير من اقوالهم في صفات الحكيم وما ينبغي ان يكون عليه . من هذا القبيل ما يروى من ان الفارابي نقل عن زينون انه قال : « ينبغي لمن يتعلم الحكمة ان يكون شاباً فارغ القلب غير ملتفت الى الدنيا صحيح المزاج محباً للعلم بحيث لا يختار على العلم شيئاً من اسباب الدنيا ويكون صدوقاً لا يتكلم بغير الصدق محباً للانصاف بالطبع لا بالتكلف ويكون أميناً متديناً عاملاً بالاعمال الدينية والوظائف الشرعية غير مخل بواجب منها . فمن أخل بواجب من واجبات أتى النبي من انبياء الله به ثم ادعى الحكمة فهو أهل أن يهجر ويترك ويحرم على نفسه ما كان حراماً في ملة نبيه ويوافق الجمهور في الرسوم والعادات التي يستعملها أهل زمانه ولا يكون فظاً سيء الخلق فان الحكمة تنافي سوء الخلق ويرحم على من دونه في الرتبة ولا يكون أكولا ولا متهتكاً ولا خائفاً من الموت ولا جامعاً للمال الا بقدر الحاجة بما يحتاج اليه . فان الاشتغال بطلب اسباب المعاش مانع عن العلم وتزويث ما فضل من النفقة والعمر لا يكون مانعاً عن العلم ولا عائقاً عن نيل الرتبة في الآخرة لعلّ غيره من أصحاب صناعته وشركائه ينتفع به بعد موته فيكون خيراً في حال حياته وبعد وفاته لغيره ولا يستنكف عن التعلم فان سقراط كان كثيراً ما يستفيد من تلامذته وافلاطون وارسطو كذلك فان العلم

(١) الايجي : « المواقف » (المتن) طبع سنة ١٣٥٧ ص ٣٢٣ (خاتمة المقصد الرابع من المرصد السادس) .

(٢) الفارابي : « المدينة الفاضلة » طبع ديتريسي ص ١٧ .

(٣) NICHOLSON, *Legacy of Islam*, p. 235

كثر مدعون يشور به من سهّل الله طريقه اليه ... ويدع الوديعة في الناس فان أراد تهذيبهم هدّبهم بمصالح غير مؤلمة وان خالطهم ببدنه وخالقهم بخلقه بالسر فله ذلك ويعود لسانه قول الخير والصدق ويعين الاخوان بما يفضل منه — فمن فعل ذلك فهو حكيم حقيقي يتمتع بالحكمة واسرارها . ومن كان يخالف ذلك فهو حكيم بجرح مثله كمثل نحاس مطلي بالذهب فاذا فارقته نفسه بقيت في حسرة وبلاء »[1] .

ولعلّ الفارابي قد استعار من الرواقيين كثيراً من الخصال التي يتصف بها الحكيم والصفات التي يذكرها لرئيس المدينة الفاضلة أقرب الى صفات الحكيم الرواقي والفيلسوف عند الفارابي أشبه بالنبي[2] وليس الأمر — كذلك عند افلاطون — .

ويرى الفارابي كذلك أن أفضل المدن وأكمل الجماعات الانسانية يجب أن يتسع حدودها فتمتد الى الارض المعمورة كلها[3] فاذا التمسنا أصل هذه الجامعية التي لا تقرب من أنظار افلاطون وارسطو وجدناها ترجع الى اصحاب الرواق الذين نظروا الى الانسان نظرة أوسع وأشمل فتخطو بها حدود الاجناس والأمم والاقطار.

وأقوال الاسلاميين في صفات الحكيم قريبة التعبير عن حال الرواقيين من الهداة الاخلاقيين الذين عرفتهم رومة ابان العصر الامبراطوري والذين نجد خير صورة لهم في « مرقس اوريليوس » نفسه .

وتجد الاخلاق الرواقية ايضاً عند متصوفي المسلمين وزهادهم الاولين والظاهر ان حسن البصري كان من هذا القبيل . كان هادياً مرشداً وكان له — فيما يروي الهجويري — قدم راسخ في « علم المعاملات » سأله اعرابي عن

---

(١) راجع رسالة لزينون — (صورة فوتوغرافية) لمخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٥٣ ؛ وفي كتاب البيهقي « تاريخ حكماء الاسلام » — (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ — ٤٥) والشهرزوري « نزهة الارواح » . (مخطوط مصور بمكتبة الجامعة المصرية ص ١٨١) ان الفارابي قال : « ينبغي لمن اراد الشروع في الحكمة ان يكون شاباً صحيح المزاج متأدباً بآداب الاخيار قد تعلم القرآن واللغة وعلوم الشرع أولا ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والفجور ، والغدر والخيانة والمكر والحيلة فارغ البال عن معالج معاشه . غير مخل بركن من اركان الشريعة ولا بأدب من آدابها معظماً للعلم والعلماء » .

(٢) الفارابي — « المدينة الفاضلة » طبع ديتريس ص ٥٩— ٦٠ كذلك الفارابي « تحصيل السعادة » ص ٤٤—٤٥ .

(٣) الفارابي — « المدينة الفاضلة » ص ٥٣—٥٤ .

الصبر فقال : « الصبر على نوعين صبر على المكاره وصبر على الامساك عما أمر الله ان نتجنبه [١] .

ولا شك ان عادة تنقد الانسان عيوب نفسه عادة ترجع الى الاخلاقيين الرواقيين وأنصار الافلاطونية الجديدة . والكندي فيلسوف العرب ممن جروا على ذلك وكتب في هذا الشأن رسائل ذكرها ابن مسكويه [٢] .

وممن كتبوا في سيرة الفيلسوف ابو بكر الرازي وكان مثله الاعلى يدور حول شخص سقراط والرازي يتخذ الفيلسوف اليوناني قدوةً وامامًا كما كان يفعل بعض الرواقيين [٣] .

(١) الهجويري – « كشف المحجوب » ترجمة نيكلسون (NICHOLSON) ص ٨٦ .
(٢) ابن مسكويه – « تهذيب الاخلاق » ص ٢٢١ .
(٣) الرازي (ابو بكر) « السيرة الفلسفية » P. KRAUS, *Orientalia*, Vol. IV, nova series fasc. 3/4 (1935).