الفكر الهيللينستي

مذاهب وشخصيات

د. حمادة أحمد علي

◆ المؤلف: د. حمادة أحمد علي
◆ العنوان: الفكر الهيللينستي
مذاهب وشخصيات
◆ الطبعة: الأولى 2018
◆ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي
◆ مستشار النشر: سوسن بشير
◆ المدير العام: مصطفى الشيخ

◆ Author : Dr. Hamada Ahmed Ali
◆ Title: Hellenistic Thought doctrines
and persons
◆ First Edition: 2018
◆ Cover Design by: Amr AlKafrawy
◆ Publishing Consultant: Sawsan Bashier
◆ General Manager: Mostafa Alsheikh

رقم الإيداع:
٢٠١٧ / ٢٠٣٤٩
الترقيم الدولي: ISBN
978 - 977 - 765 - 133 - 2

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أى جزء منه. أو تخزينه فى نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأى شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com
١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

الفكر الهيللينستي

مذاهب وشخصيات

تأليف

د. حمادة أحمد علي

أستاذ الفلسفة اليونانية المساعد

بجامعة جنوب الوادي

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

علي، حمادة أحمد
الفكر الهيللينستي – مذاهب وشخصيات
ط1 القاهرة –آفاق للنشر والتوزيع – 2018
200 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 20349 / 2017
الترقيم الدولي 2 – 133 – 765 – 977 – 978
1 – الفلسفة
أ – العنوان

المحتويات

إهـــــداء	7
شكر وتقدير	9
مقدمة	11
الفصل الأول: بنية الفكر الهيللينستي	15
الفصل الثاني: أخلاق الواجب لدى هيروكليس الرواقي	49
الفصل الثالث: فلسفة ديوجين أوينُونْداَ الأبيقوري	91
الفصل الرابع: فكرة الموت في فلسفة ماركوس أوريليوس	127
الفصل الخامس: المواطنة العالمية عند الرواقية الرومانية	155
المصادر والمراجع:	185

إهـــداء

إلى والدتي - بارك اللّهُ لها في عمرها .

شكر وتقدير

هذا الكتاب ثمرة تعاون لجمهرة من أعظم أساتذة الفلسفة في مصر والوطن العربي، فتحية تقدير لأستاذي القدير الأستاذ الدكتور محمد فتحي عبد الله- أستاذ الفلسفة اليونانية المتفرغ بجامعة طنطا؛ لجهده الذي بذله في مراجعة الفصلينِ الأول والثالث. وتقديري لأستاذي الأستاذ الدكتور مصطفى حسن النشَّار- أستاذ الفلسفة اليونانية بجامعة القاهرة؛ لمراجعته للفصل الأول والثالث والخامس. وتقديري للأستاذ الدكتور أحمد الجزَّار؛ لمراجعته الفصلينِ الأول والرابع. وتقديري للأستاذ الدكتور محمود مراد- أستاذ الفلسفة اليونانية بجامعة سوهاج؛ لمراجعته للفصل الأول. وتقديري للأخ والصديق الدكتور زروخي الدراجي بجامعة محمد بو ضياف بالجزائر؛ لمراجعة الفصل الخامس، واستضافتي لإلقائه في الجزائر. وكل التقدير للصديق د. محمد أبو المجد- مدرس فلسفة العصور الوسطى بجامعة جنوب الوادي؛ لخدماته الشتى التي بذلها حتى يخرج هذا الكتاب للنور. والشكر لدار آفاق ممثلة في الخلوق الأستاذ مصطفى الشيخ، الذي بذل جهدًا غير منقطع في إخراج هذا الكتاب بهذه الصورة.

مقدمة

يطرح هذا الكتاب موضوعات وشخصيات لم يتعرض لها الباحثون في الفلسفة اليونانية، وخاصة في الفكر الهيللينستي.

فالفصل الأول يتناول بنية الفكر الهيللينستي، وقد حاولنا فيه عرض الخيوط العريضة لمدارس هذا العصر؛ حتى تعين القارئ على مواصلة القراءة، وقد توخينا ألا يكون عرضًا تاريخيًّا، بقدر ما هو سرد للفكر، ولم نحرص في هذا الفصل على طرح بنية معقدة لمعرفة تشاكلات الوجود بين مدارس الفكر الهيللينستي، فإنه يكفي القارئ إدراك البنية فحسب لمواصلة قراءة الموضوعات والشخصيات التي وردت في الكتاب.

أما الفصل الثاني، فيطرح تصورًا جديدًا لمفهوم الأخلاق في الفلسفة الرواقية، وهذا التصور يرتكز على عاملين أساسيين، الأول- وهو رؤية جديدة ترى أن الأخلاق تُبنى على نظرية النزوع، والتي تنص على أن الحيوان يُولد ولديه مبدأ للحفاظ على ذاته من ناحية، ونزوعٌ للاجتماع مع أقرانه وما يحيط به من ناحية أخرى. والثاني- يعرض لهيروكليس، وهو فيلسوف رواقي، يتبع الفلسفة الرواقية الرومانية في النصف الأول من القرن الثاني الميلادي. فقد جاء هيروكليس بتصور جديد للأخلاق، لم يسبقه إليه أيٌّ من فلاسفة اليونان، ولم يتحدث عنه من الرواقيين الذين سبقوه إلا اليسير. وقد اعتمدتُ في

هذه الدراسة على كتابَي هيروكليس، وهما كتاب «عناصر الأخلاق» و«الفعل الواجب» بعد ترجمتهما إلى اللغة العربية، حيث تكمن أهمية هيروكليس الفلسفية في أمرين، وهما: الدليل الإضافي الذي يبرهن به على المفاهيم الرواقية الجوهرية، والمنهجية التي يستخدمها لبناء أُسس الأخلاق الرواقية. وسوف تُقدِّم هذه الدراسة مجالًا للدراسات المقارنة لفكر هيروكليس الرواقي مع الفكر الإسلامي والمسيحي، خاصة فيما يتعلق بالأخلاق، وذلك لمكانة ما جاء به من فكر.

وأما الفصل الثالث، فيعرض لفلسفة ديوجين أوينوندا الأبيقوري ***Diogenes of Oenoanda***، والذي لم يرد ذكره في الكتابات العربية، ولم يكن معروفًا للباحثين الغربيين حتى عام 1884، حيث اكتُشفتْ بعض شذراته في قرية أوينوندا التابعة لمدينة ليسيا ***Lycia*** التي تقع جنوب غرب تركيا حاليًا، وتوالى بعد ذلك اكتشاف الشذرات. وتعتبر هذه الشذرات مصدرًا هامًّا من مصادر معرفتنا بالفلسفة الأبيقورية؛ حيث اقتصر علمنا بهذا الفكر على الفيلسوفين الرواقيين شيشرون ولوكريتوس، والمؤرخ ديوجين لايرتوس، والفيلسوف اليهودي فيلون السكندري، هذا بجانب الرسائل التي تركها أبيقور.

وأما الفصل الرابع، فيركز على قضية الموت عند الإمبراطور ماركوس أوريليوس التي صاغها في (كتاب التأملات) الذي كتبه في زمن الحرب، وحياة الحرب تعني اليأس، ولذلك جاء موقف ماركوس أوريليوس مزيجًا بين الرواقية والأبيقورية، حيث دعا كلاهما إلى سعادة البشر أو الطمأنينة أو ما يُدعى بالأتركسيا. وأما إشكالية هذه الدراسة فترتكز على كيفية تصور الموت عند ماركوس أوريليوس وأثرها على الجانب الأخلاقي، وكيف حاول أن يتغلب على حالة الهلع التي تنتاب الإنسان من الموت، وإلى أي حد قد نجح في معالجة مفهوم الموت باستخدام منهج فلسفي أدرك فيه أن العيب ليس في الموت، ولكن في أفكارنا عنه؟

وأما الفصل الخامس والأخير، فهو محاولة لرصد مفهوم المواطنة العالمية من

التراث الغربي عند الرواقية الرومانية كرد فعل لمفهوم الجلوبالية، الذي ابتدعته القوى الغربية المعاصرة لفائدة عصبة قد اكتسبت قوة للهجوم على كافة الأمم بما فيها أمتها ذاتها، وادَّعت الحق في اغتصاب موارد الأرض، فاق كل مصائب الاستعمار العسكري الغربي طوال أربعة قرون، ناهيك عن أن مفهوم المواطنة لا يمكن فهمه بعيدًا عن الظروف المجتمعية، أو بعيدًا عن الزمان والمكان بأبعادهما الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأيديولوجية والتربوية. وفي القرن الحادي والعشرين الذي نعيش الآن في عقده الثاني، شهد مفهوم المواطنة تطورًا مال به إلى منحى العالمية. وتحددت مواصفات المواطنة العالمية، وقد يختلف هذا التصور عن التصور القديم. وهذا البحث هو بمثابة رصد لإظهار هذا التباين، فإذا كان التصور القديم قد بُني على الأخوة العالمية، إلا أن المفهوم المعاصر عند الغرب أُسِّس على الهيمنة بأشكال متنوعة دون خوض للحرب التقليدية.

والله من وراء القصد.

د. حمادة أحمد علي

قنا 2017

الفصل الأول

بنية الفكر الهيللينستي

نجد في الفترة الهيللينستية للفلسفة الإغريقية مملكة عالمية واحدة وتاريخًا واحدًا للعالم، أوجدته روما. ونحن نفرق بين الفترة الكلاسيكية للفكر الإغريقي التي تنتهي بموت أرسطو، وبين الفترة الهيللينستية التي تشتمل على الرواقيين، والأبيقوريين، والفيثاغوريين المحدثين، والشكَّاك، والأفلاطونيين المحدثين. وهذه الفترة الهيللينستية هي المصدر المباشر للكثير من الفكر المسيحي؛ فالفكر اليوناني الكلاسيكي لم يؤثر في المسيحية المبكرة بقدر ما فعل الفكر الهيللينستي[1].

وعندما حاصرت إسبرطة أثينا وهزمتها في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد انتقلت السيادة السياسية من اليونان مهد الفلسفة والآداب، واهترأت حدة العقل الأثيني، وقد حكمت على سقراط بالموت عام 399 ق.م، وماتت معه روح أثينا بعد أن تراءت لحقبةٍ في شخص تلميذه العظيم أفلاطون، وحينما هزم فيليب المقدوني الأثينيين في خايرونا عام 338 ق.م، وأحرق الإسكندر مدينة طيبة العظيمة بعد ثلاث سنوات، وحتى ادعاء الإبقاء على بيت بندار لم يُغطِّ على حقيقة أن الاستقلال الأثيني في الحكم والفكر قد تحطم بلا رجعة، وتعكس سيادة أرسطو المقدوني للفلسفة اليونانية خضوع اليونان السياسي للشعب الفتيِّ البازغ في الشمال.

وكتب المؤرخ الألماني درويسين في كتابه تاريخ الإسكندر: «يمثل اسم الإسكندر بداية عصر ونهاية عصر جديد»، وإذا كان هذا التقسيم لتاريخ اليونان ولتاريخ العالم

(1) بول تـلـــش: تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهيللينستية واليهودية حتى الوجودية، الجزء الأول، ترجمة: د. وهبة طلعت أبو العلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة، 2012م، ص10.

بوجه عام تقسيمًا سياسيًّا، فهو عند هذا المؤلف صالح لأن يكون تقسيمًا دينيًّا، حسب فستوجيار الذي يرى أن عصر الإسكندر قد شاهد نشأة حملة من الأحداث التي تطبع الظاهرة الدينية في العالم اليوناني بطابع جديد، حيث كانت الظاهرة الدينية في القرنين السادس والخامس شديدة الارتباط بالظاهرة الاجتماعية والدينية[2].

حيث كانت الروابط الدينية الوثاق المتين الذي يوحِّد بين المواطنين، وإن ما يحدد وجود القبيلة أو العشيرة هو اشتراك أفرادها في نفْس العقائد، وقيامهم بنفْس الشعائر، كما أن الولاة والحكَّام هم الذين كانوا يتكفلون بالصلوات وبتقديم القرابين وبقية المهام الدينية. ولـمَّا كانت الإلهة راعية للوطن وحامية له، فإن حماية المواطن كانت مُكرِّسة دومًا لعبادتها والتقرب منها.

ويمكن القول: إذا كانت أعمال الإسكندر هي التي سيطرت على المدن اليونانية، وخلطت بين اليونانيين والأعاجم، وقد حققت الظروف اللازمة لنشأة الديانة الفردية ولتعويض تعددية الإلهة الأسطورية بوحدانية الإله الكوني المتعالي، فإنَّ الباعث الأصلي لهذه التحولات هو المذهب الأفلاطوني، وهو المؤسس الحقيقي لهذه الديانة، وإن أعمال الإسكندر هي التي ساهمت بنسبة كبيرة في رواجها بين جمهور المثقفين في البداية قبل أن تتسرب تدريجيًّا بين عامة الناس الذين بقوا مع ذلك خاضعين لدياناتهم التقليدية[3].

وقد أدت وفاة الإسكندر عام 323 ق.م إلى تسريع عملية الانهيار، وظل الإمبراطور الصبي على بربريته رغم تعليم أرسطو له، فقد تعلم احترام الثقافة اليونانية الثرية، وحلم بنشرها في الشرق بأكمله في بداية انتصارات جيوشه، وقد أدى تنامي التجارة اليونانية وتضاعف مراكزها على سواحل آسيا الصغرى إلى إنشاء قاعدة اقتصادية لتوحيد المنطقة في إمبراطورية هيللينية، وكان الإسكندر يأمل في أن تنتشر الثقافة اليونانية من هذه المراكز مع البضائع اليونانية وتنتصر، لكنه تهاون في تقدير القصور الذاتي للثقافة الشرقية وعمقها

(2) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة: عمر الفاروق عمر، طبعة خاصة، 2017، ص122.

(3) أبيقور : الرسائل والحكم، ترجمة: د. جلال الدين سعيد ، الدار العربية للكتاب، ص -32 36.

ومقاومتها، ولم يكن ذلك إلا من أوهام شبابه، فقد افترض أن ثقافة جديدة فجة مهتزة كثقافة اليونان ستفرض نفْسها على ثقافات موغلة في القدم والانتشار في الحضارات العظمى، وقد برهنت الكمية الشرقية على قوتها حيال الكيفية اليونانية، فقد هُزم الإسكندر ذاته ساعة انتصاره بروح الشرق، وقد أضاف إلى زوجاته الكثر ابنة داريوس، وارتدى الزي الفارسي الرسمي للدولة، وأشاع في أوروبا فكرة الحق الإلهي للملوك، ثم أثار دهشة يوناني شكَّاك بقول إنه رب، فضحكت اليونان، واستغرق الإسكندر في شرب الخمر حتى مات.

وقد تبع تسلل ذلك العطر الآسيوي في جسد السيد اليوناني فيضانٌ من الثقافات والأديان الشرقية إلى اليونان من ذات المراكز التي فتحها المنتصر الشاب، ومن ثَم اندفع فيضان المحيط الشرقي الهادر من السدود الخربة إلى العقل الأوروبي المراهق، وعادت الأديان الخرافية التي تجذرت في هيلاس القديمة بين الفقراء لتنتشر بقوة، ووجدت الروح الشرقية على تكاسلها وزهدها تربة صالحة في اليونان المتدهورة، ونشر زينون التاجر الفيلسوف الرواقي الفينيقي أفكاره في أثينا حوالي 310 ق.م، ولم يكن سوى غيضٍ من فيض التداخل الشرقي، ووجدت الأبيقورية والرواقية طريقهما في النظريات التي روَّجتْ قبول الهزيمة ونسيان الخضوع في أحضان الشهوات، ودفعت بأن المرء يمكن أن يكون سعيدًا حتى لو كان خاضعًا مستعبدًا، وقد كان ذلك على غرار الرواقية الشرقية عند شوبنهاور والأبيقورية المريضة عند رينان في القرن التاسع عشر، والتي صارت رموزًا لتفسخ الثورة بمهرجان زائف[4].

وتكاثر تلاميذ سقراط الذين انقسموا إلى كلبيِّين وقورنيائيِّين، وتاه التلاميذ بين السعادة واللامبالاة، واتجهوا إلى صيغ متطرفة من الفكر الذي انصرفت عنه إمبراطورية أثينا، وظهرت في تلك الأونة الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.

وقد بنى زينون فلسفة اللامبالاة (أباثيا) على الحتمية، التي قال عنها الرواقي المبكر

(4) ول ديورانت: المرجع السابق، ص 124.

خريسبوس أنه وجد صعوبة في التفريق بينها وبين الجبرية الشرقية، وحينما ضرب زينون -الذي كان مناهضًا للعبودية- عبدًا له حتى أدماه، قال العبد مسترحمًا: «إن فلسفة سيدي تقول إن خادمه كان مجبرًا منذ الأزل على ارتكاب هذا الخطأ»، فأجاب عليه زينون بهدوء الحكيم: «وكذلك كنت مجبرًا بالفلسفة ذاتها على ضربه لارتكاب هذا الخطأ». وكما قدَّر شوبنهاور: «إن الإرادة الفردية لا سبيل لها لملاحاة الإرادة الكونية»، وهكذا دفع الرواقي بأن فلسفة اللامبالاة هي التوجه المعقول في حياة مقضيٍّ عليها بالهزيمة المحتومة، ولو كان النصر مستحيلًا فلا مناص من احتقاره، وليس سر السلام هو تساوي الرغبة والإمكان، وقد قال سينيكا الرواقي الروماني الذي توفي عام 65م: «لو بدا لك أن ما تملك ليس كافيًا، فسوف تكون دائم التعاسة حتى لو امتلكتَ العالم».

وقد صاح هذا المبدأ طالبًا نقيضًا له، حتى أجاب عليه أبيقور رغم كونه رواقيًّا. ويقول فينلون: «لقد اشترى قطعة أرض وأفلحها بنفْسه، وأقام عليها مدرسته، وعاش فيها حياة مناسبة مع تلاميذه الذين كان يعلمهم أثناء المشي أو العمل،... وكان لطيفًا وعفيفًا مع كل الناس،... ودفع بأنه لا أنبل من أن يكرِّس الإنسان نفْسه للفلسفة»، وكان منطلقه القناعة بأن اللامبالاة مستحيلة، وأن اللذة التي ليست بالضرورة حسية «هي الوحيدة المشروعة والمفهومة كنهاية للحياة والعمل، وأن الطبيعة تسوق كل مخلوق إلى تفضيل لذته على أي لذة أخرى»، ولكن حتى الرواقي يجد في الزهد لذة غامضة، «فلا يجب أن نجتنب اللذات، بل نختارها فحسب». وليس أبيقور أبيقوريًّا تمامًا، فهو يُعلي من قدر لذة البصيرة على لذة الحواس، ويحذر من الملذات التي تثير النفْس وتصيبها بالاضطراب، في حين ينبغي تطمينها وتهدئتها، وينصح في النهاية باجتناب اللذة بمعناها المعتاد، والسعي إلى السكينة والتوازن وهدوء العقل، وتتراءى كل هذه الأحوال على شفا (لامبالاة) زينون الإيلي.

ويُسمِّي بروفيسور شوتويل حضارة الجنة وجهنم التي بزغت آنئذٍ «أعظم أدبيات التاريخ القديم على الإطلاق» في كتابه (مدخل إلى تأريخ التاريخ)، فقد عارض المادية

القاسية التي كانت تجتاح الرومان، فالنفْس والعقل قد وُلدا مع الجسد وتناميا مع نموه ومرضا مع مرضه، ولا يوجد شيء إلا ذرات وفضاء وقانون، وقانون القوانين هو التطور والتحلل في كل أين.

وتقول رواية إن سادة أبيكتيتوس الخمسة كانوا يعاملونه بقسوة بالغة، وقد انكب أحدهم على التسلي بِلَيِّ ساقه على سبيل التسلية، فقال إبيكتيتوس: «لو لويت أكثر من ذلك، فسينكسر ساقي»، فاستمر في اللَّيِّ حتى انكسر الساق، فقال أبيكتيتوس بهدوء: «ألم أقل لك إنك سوف تكسر ساقي؟». إلا أن في هذه الفلسفة نبل أسراري على شاكلة أحد أتباع ديستيوفسكي الداعين إلى السلام: «لا تقل إنني فقدت شيئًا، بل قل إنني أرجعته إلى أصله، فلو مات ابنك فقد عاد من حيث جاء، وإن ماتت زوجتك فقد رجعت من حيث أتت، ولو حُرِمتَ من أملاكك ألا يكون ذلك إرجاعًا لها إلى ما كانت عليه؟»[5].

وبعد هذا التقديم العام للفكر الهيللينستي، نتناول أهم التيارات التي سادت في هذا العصر، وهذا التناول ليس حصرًا لهذه التيارات، ولكن ما يمكن أن ينير الطريق لقارئ الموضوعات التي يطرحها الكتاب.

أولًا- المدرسة المشّائيّة:

تُسمَّى أحيانًا الحكمة المشّائيّة. هي مدرسة فلسفية في اليونان القديمة، استمدت أفكارها من مؤسس تلك المدرسة وهو الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي سماه تلاميذه المشَّاء. استمدت المدرسة اسمها من كلمة ***Peripatos***، والتي تعني أروقة مدرج الألعاب الرياضية في أثينا، حيث كان أعضاء تلك المدرسة يجتمعون. وهناك كلمة يونانية أخرى مماثلة وهي ***peripatetikos*** تشير إلى فعل المشي، والصفة ***peripatetic*** التي تعني المشّاء. وبعد وفاة أرسطو نشأت أسطورة أنه كان محاضرًا مشَّاءً، فحلت التسمية

(5) ول ديورانت: المرجع السابق، ص124.

Peripatetikos محل الكلمة الأصلية ***Peripatos*** .

ونشأت المدرسة عام 335 ق.م، عندما سئم أرسطو من خلافة أفلاطون في رئاسة الأكاديمية، استأجر مكانًا في منطقة تقع خارج مدينة أبولو لوقيوس، واستأجرها ولم يتملكها؛ لأنه كان أجنبيًّا عن دولة أثينا. وتقول المصادر إنه سجلها باسم أحد تلاميذه؛ ثيوفراسطس. وكان الإسكندر تلميذه القديم قد أوصى جميع عمَّاله وبساتينه أن يقدموا لأرسطو جميع العينات الحية التي يعثرون عليها في الأراضي التي يغزونها، فتوفرت لدى أرسطو أعداد هائلة من الأنواع النباتية والحيوانية، حينها تولدت لدى أرسطو فكرة أن يضعها على اليمين واليسار كما يعلق بعضها. ولكثرة العينات أخذ أرسطو يعيد هذه العملية، ويترك بين هذه الكائنات ممرات صغيرة استغلها للسير، فصارت عادة لديه حيث يشرح لطلابه صفات هذه الكائنات وهو يمشي، فسميت مدرسة أرسطو (اللوقيون) بالمشائية. واستمر تلاميذ أرسطو ثيوفراسطس وستراتو في اتباع ذلك النهج في استكشاف النظريات الفلسفية والعلمية. ولكن بعد منتصف القرن الثالث قبل الميلاد بدأت المدرسة تُهمل، ولم تعدْ لتزهو حتى العصر الروماني، حيث ركّز أعضاء المدرسة على الحفاظ على أفكارها والتعليق على أعمال أرسطو بدلًا من توسيع نطاقها، لتختفي المدرسة في النهاية في القرن الثالث الميلادي.

ورغم اختفاء المدرسة واصل العلماء دراسة أعمال أرسطو الذين أطلق عليهم اسم المشائين في العصور القديمة والعصور الوسطى وعصر النهضة. وبعد سقوط الإمبراطورية الرومانية، أُهملت أعمال المدرسة المشائية، ولكن أدمجها العلماء المسلمون في الفلسفة الإسلامية القديمة. وأبرز علماء المدرسة المشائية بين المسلمين: يعقوب بن إسحاق الكندي، أبو نصر الفرابي، وأبو علي ابن سينا، نصير الدين الطوسي، ابن رشد الأندلسي، وابن باجة الأندلسي.

وتتخذ هذه المدرسة المنهج العقليّ والاستدلال على أسس منطقيّة، واعتبر ابن سينا أن للمنهج العقليّ حاكميّته، وأن العقل هو الطريق الوحيد للمعرفة، ولذلك تتخذ موقفًا

سلبيًّا تجاه المكاشفة والشهود.

ثانيًا- الأبيقورية:

ظهرت الأبيقورية في فترة من تاريخ أثينا، عمت فيها الاضطرابات والقلاقل السياسية، لا سيما بعد موت الإسكندر المقدوني وهو لم يتجاوز الثالثة والثلاثين من عمره، فلم يبقَ من انتصاراته البطولية ومن مآثر جيوشه الباسلة سوى بقايا إمبراطورية أصبحت محل مزاحمات جشعة ونزاعات مريرة من خلفائه. ومن الطبيعي في مثل هذه الأوضاع التي فقد فيها المواطن اليوناني الشعور بالأمن -بعد فقدانه سيادته وكرامته- أن تجتاحه اعتقادات دينية تؤول به إلى حد تأليه سكَّان المدينة الجدد، خاصة أن الفكر الفلسفي هو المنفذ الوحيد الذي كان من الممكن تعليق الآمال عليه في ذلك العصر، وقد ابتعد عن تعليمات سقراط الأصلية، وفتح المجال إلى تأويلات متضاربة لم تنجح إلا في خلق البلبلة في النفوس والحيرة في الأذهان[6].

وأما عن الظروف السياسية والاجتماعية، فقد توضح لنا أساطير اليونانيين وشِعرهم وأدبهم المسرحي النزعة التشاؤمية التي كانت تجتاح نفوسهم، حيث بؤس الفلاسفة وشقاؤهم؛ فقد شعروا بهذا التشاؤم ووعوا «أن المعمورة كلها تعيش في الألم»؛ نظرًا للمسافة التي تفصل غالبًا بين ما يشتهيه المرء وبين ما يحصل عليه. إلا أن طرافة اليونانيين تكمن في كون تشاؤمهم لم يُفْضِ إلى القنوط، ومهما كان الفوز بالسعادة يقتضي جهدًا كبيرًا أو عناءً طويلًا فإن إجهاد النفْس وتعويد الجسم على المقاومة والشدة يبرزان في اعتقادهم عظمة الإنسان ونبله، كما أن عاطفة التشاؤم لم تُولد عند اليونانيين الخذلان والاستسلام طالما بقيت مدينتهم حرة، وطالما بقوا أسيادًا على أنفسهم، يوجهون كل طاقاتهم لخدمة حياة المدينة التي لم تكن منفصلة عن حياة الدولة، ولكن يوم فقدت البلاد استقلالها، ويوم أصبحتْ لا حق لها في إقرار السلم والحرب، انهارت القيم التي جعلت اليونان مهدًا للحضارة ومثالًا للقوة، حيث خضع اليونانيون للأَسر والتبعية، وانغمسوا

(6) أبيقور: المصدر السابق، ص27.

في ما توفره الحياة الخاصة من متع وملذات. كل هذا كان السبب في ظهور الأبيقورية كرد فعل على الأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت في هذا العصر؛ مُحاوِلةً من جهة تعويض الحرية المفقودة بتحريض الفرد على الانعزال والانطواء على نفْسه؛ بحثًا عن الاكتفاء الذاتي وعن حرية باطنية أفضل من الحرية السياسية، التي لا يمكنها تجنب الاصطدام بحرية الآخرين. مما جعل أبيقور يحرض تلاميذه على تجنب الحشود، وعلى العيش في الستر والخفاء.

وبادرت الأبيقورية بمحاولة إنقاذ البائسين المنغمسين في المتع والملذات لا بردعهم، بل بتوجيههم إلى اللذة الحقيقية التي لا تكمن في السُّكْر المتواصل، وإنما في تخليص النفْس من الحيرة مما يتحقق في صورة اكتفائنا برغيف خبز وقليل من الماء[7].

وقد رفض أبيقور في كتابه (القانون) الجدل، وأكد أن إحساسنا ومفاهيمنا العقلية ومشاعرنا هي المقياس الحقيقي. وقد قسم المشاعر إلى قسمين؛ اللذة والألم، اللذين عرفهما بالملائم وغير الملائم للكائن الحي، فهما أساس الاختيار والتحاشي[8].

وإذا كانت الذرة أساس الطبيعة عند أبيقور، فإن الفرد هو أساس الأخلاق. وقد ذهب الأبيقوريون -كما ذهب قبلهم القورينائيون- إلى أن أساس الأخلاق اللذة، فاللذة وحدها غاية الإنسان، وهي وحدها الخير، والألم وحده هو الشر الذي يفر منه الإنسان ويتجنبه، والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية، إنما قيمتها فيما تشتمل عليها من لذة[9].

ولذا يقتضي الأمر تفسيرًا للأخلاق الأبيقورية التي تُبنى على تفسير فكرة اللذة وتوضيحها على النحو الآتي: أولًا- أن أبيقور لا يقصد باللذة ما قصده القورينائيون من أنها مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية، بل غايته اللذة التي تدوم حياه كاملة وسعيدة، ومن

(7) نفس المصدر، ص 28، 31.

(8) ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين ، ط1، بيروت ، ص165، 166.

(9) أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935، ص302.

ثَم لا نسمح لأنفسنا بأن نُسجن في لذة بعينها ونسيطر على شهواتنا. ثانيًا- لهذا السبب نفْسه يعد الأبيقوريون اللذات العقلية والروحية أكثر أهمية من لذات الجسم؛ فالجسم لا يشعر باللذة إلا عندما يدوما. ثالثًا- يميل المثال الأبيقوري في اللذة إلى التصور السلبي لا الإيجابي؛ فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما يستهدفون إثارة المشاعر، حيث كانت نظرتهم إلى العالم مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة وكل ما يستطيع أن يأمل الإنسان في تجنب الألم والعيش علي القناعة الهادئة. رابعًا- لا تقوم اللذة في مضاعفة الاحتياجات لإشباعها المترتبأ فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيتها أكثر صعوبة، فهذا يعقد الحياة دون أن يضيف إليها السعادة، ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الإمكان. ولقد عاش أبيقور نفْسه حياه بسيطة، ونصح أتباعه أن يسيروا على نهجه[10].

ولتحاشي السقوط في براثن اللذة المهلكة، ميز أبيقور بين ثلاثة أنواع من اللذة: أولًا- ما هو طبيعي وضروري للإنسان، وهذا النوع قد ينجم عنه عدم إشباع الألم، ومن قبيل هذا النوع الأكل والنوم. ثانيًا- ما هو طبيعي وليس ضروريًّا، مثل اللذات الحسية. ثالثًا- لذات ليست طبيعية ولا ضرورية، فهي لذات كمالية وينبغي الزهد فيها؛ ومن هذا النوع الرغبة في مأكل وملبس بعينه[11].

وكان هذا التمييز لأنواع عند أبيقور لغاية، هي الاستعمال الأفضل للذة، ومسألة ضبط النفْس وإشباع ما هو ضروري فالأقل ضرورة. ومن هنا تنبع الفضيلة، وهي تحقيق اكتساب اللذات الصادقة التي تولد منها الحياة السعيدة، ولا تنتقي لذاتها، بل لنتائجها مثل الطب الذي مثلًا يبحث عنه في سبيل الصحة، وفن الملاحة في سبيل الإبحارأ لا فضيلة من دون مبرر، وهو يعكس ما يراه الرواقيون أن الفضيلة تكفي لتأمين السعادة، وهي ليست أقل صدقًا، بل نستطيع من دونها أن نعيش باللذة، ولا يمكن فصل اللذة عن الفضيلة كما

(10) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانيةأ ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص291.

(11) د أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998، ص366.

أن فضيلة الحكمة العملية توضح لنا كيف نحسن الاختيار بين رغباتنا المختلفة، وبها يمكن أن نميز بين ماهو خير وما هو شر[12]. ومن هنا يُبنى جوهر الأخلاق الاجتماعية.

ثالثًا- الرواقية:

إن الرواقية في جوهرها مذهب أخلاقي، وهي قاعدة للحياة؛ فلا رواقية دون أخلاق، وقد يتنازع الرواقيون فيما بينهم على كثير من مسائل الفلسفة، والواقع أن الخلاف قد احتدم بين فلاسفتهم المبكرين في أكثر من موضع من المنطق وفلسفة الكون، لكن هذه أمور عرضية بالنسبة إلى جوهر الفلسفة الرواقية، فقد لا يجد الرواقي حرجًا في أن يعتنق في مثل هذه المسائل الرأي الذي يشاء، ما دامت نتائج نظرته للأخلاق واحدة لا يمكن المساس بها[13].

وتقوم فلسفة الأخلاق الرواقية على مبدأين، يقرر أولهما أن العالم يخضع لقانون مطلق لا يبيح استثناء، والثاني أن طبيعة الإنسان التي تميزه عن سائر الكائنات تتمثل في جانبه العاقل، ولقد لخص هذين المبدأين شعارهم الذي يقول «عش على وفاق الطبيعة»، فالناس مطالبون من ناحية بأن يتشبهوا بالطبيعة بمعناها الواسع بمعنى أن يتصرفوا بمقتضى قوانين الوجود، ثم مطالبون من ناحية أخرى بأن يخضوا سلوكهم للطبيعة بمعناها الضيق وهو العقل، وكلا الأمرين واحد في نظر الرواقية؛ لأن العالم يسير وفقًا لقانون العقل، والإنسان الذي يتبع طبيعيته العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر، والإنسان لا يملك عصيان قوانين الوجود، ولكنه بسبب كونه كائنًا عاقلًا هو الوحي الذي يطيع هذه القوانين عن وعي وتعمد وإدراك؛ ابتغاء تحقيق سعادته[14]. فإن الرواقيين يساون بين السعادة والفضيلة، بأنها الحياة وفقًا للطبيعة، أي وفقًا للعقل. ولما كان العقل عندهم منبثًّا

(12) نفس المرجع، ص62، 63.

(13) د.عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص 197.

(14) د.توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط5، القاهرة 1985، ص 74.

في العالم ومتغلغلًا في الوجود كله شاملًا لعقل الإنسان وعقل الكون، وممارسة الفضيلة تعني الحياة وفقًا لقانون كلي يحكم العالم، والحياة وفقًا للعقل تعني الحياة وفقًا للطبيعة الخاصة والطبيعة العامة في آن[15].

وتجدر الإشارة إلى أن العيش وفق الطبيعة -الذي يقصده الرواقيون- هو العيش وفقًا للعقل الإنساني، وهذا الأخير ليس إلا جزءًا من العقل الكلي، فبالعقل يمكننا أن نحيا على وفاقٍ مع أنفسنا كما نحيا أيضًا على وفاق مع العالم أجمع، أي أن خير الإنسان وسعادته في نظر الرواقيين يتضح في سيره بمقتضى قانون الطبيعة أي القانون الإلهي، وتبعًا لذلك يصبح الرجل الحكيم هو الذي يسير حياته كلها وفقًا لما يسمون العقل الصريح أي العقل الشامل أو العقل الكلي، وهو وحده الحاصل على الحرية والبهاء والغنى وسائر الفضائل الأخرى، ومن ثَم فإن كمال المعرفة متحرر من الرغبات ومن المطالب الذاتية ومن الحزن، وإن هذا العقل هو الصديق الوحيد للآلهة وسعادته أبدية كسعادة زيوس، يقبل كل ما يأتي به القدر من أحداث، أما الرجل الجاهل الغبي الخبيث فهو عبد تعس لا يقدر على فعل الخير، أجنبي في المدينة العظمى خارج عن مجموع الأشياء[16].

ويرى أندريه كريسون أن اصطلاح (الحياة حسب الطبيعة) يعني شيئين، أن ما تتطلع إليه طبيعتي هو ما تتطلع إليه ذاتي الفردية، بيد أن ما تتطلع إليه طبيعتي ليس إلا جزءًا مما تتطلع إليه الطبيعة كلها، الطبيعة المسيرة بالعناية، وإن مَن يعرف ما تتجه إليه طبيعته، ويعمل حسبما تتطلب، ولا يكون قد حقق فقط الحياة التي يريدها فحسب، بل قد سار في حياته منسجمًا مع ما تريده النار العاقلة ذات العناية، ومصدر الحياة لكل كائن، فإنه يكون قد قام بما تتطلبه العناية منه وسار على النهج الذي يريده الإله. وأما مَن يسلك خلاف ذلك، فإنه يكون كقرحة خبيثة أو وباء يحل بالعالم. ومن هنا كان هذا الطابع الديني الذي

(15) ماركس أوريليوس: التأملات، دار رؤية، القاهرة، 2010، ص 286.

(16) د. حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992، ص218.

كثيرًا ما يبدو في الحكم الرواقية[17].

ورغم أن كل أحداث الكون -ثانوية كانت أو أساسية- تخضع لقوانين صارمة، فإن الإنسان بمقدوره أن يقوم ببعض الأعمال التطوعية؛ لأن الأسباب البشرية في بعض الأحيان تتماثل وتتكيف مع الأسباب الكونية، كما اعتقدوا أن لهم نفْس التكوين، وهذه الحقيقة تعتبر أساس الأخلاق الرواقية؛ حيث إن الرواقيين يرون أن الإنسان يتطور داخل الوجود الأخلاقي، فإذا استطاع إدراك نفْسه كموجود عقلاني واستطاع تحقيق وإحراز السعادة، وإذا استطاع أن يجعل كل تصرفاته موافقة للعناية الإلهية يكون قد حقق هدفه الذي يسعى إليه، فالأخلاق الجيدة تكمن في صميم مفاهيم أساسية رئيسة، مثل: العقل والطبيعة البشرية والأسباب الطبيعية المتممة للكون.

وأما بالنسبة لأهمية علم الأخلاق وتصنيفه؛ فقد اعتبروا المنطق هو السور الذي يحيط بالحديقة، والفيزياء هي التربة والأشجار، والأخلاق هي الفاكهة التي تنمو في تلك الأشجار. فالأخلاق هي جزء أساسي من أجزاء الفلسفة، وتُعرف على أنها المهنة أو الحرفة التي تختص بمعيشة الإنسان وأسلوبه في الحياة وأفعاله. ومن دون شك فإن علم الأخلاق هو الأهم عند الرواقيين؛ لأن أجزاء الفلسفة في الواقع هي أجزاء الفضيلة، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة، وما فروع الفسفة المختلفة إلا أنواع متعددة من الفضيلة، وهكذا نجد أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التي يجب على الإنسان أن يسمو بها، ولكن هذه الغاية ما زالت غير واضحة، فلا بد أن تتضح أكثر عن طريق العمل الخيِّر الذي يسيره العقل الذي يسيره هو الثاني، والعمل بمقتضى القوانين الطبيعية، وهكذا نجد أن الفلسفة العملية ستنتهي إلى فلسفة نظرية، تقوم على تعريف القوانين الطبيعية من أجل السير من بعد على مقتضاها[18].

(17) أندريه كريسون: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة- ترجمة: عبد الحليم محمود وأبي بكر ذكري، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946، ص 61، 62.

(18) د.عبد الرحمن بدوي: مرجع سابق ، ص12.

والواقع أن تعريفات الرواقيين للفلسفة تدلنا على أن الأخلاق فيها تحتل المكان الأول، فقد قالوا مثلًا إن الفلسفة هي ممارسة الفضيلة كما ذكرنا سابقًا، والفضيلة صناعة واحدة لا تتجزأ، وهي أشرف الصناعات منزلة، وهي تلائم طبيعة البشر ملائمة خاصة، وقد قال سينيكا: «إن الفلسفة منهج مستقيم في الحياة، وعلم يدعونا لأن نحيا على الفضيلة، وصناعة نسلك بها السبيل أقومها، ولم يخطئْ مَن قال إن الفلسفة ناموس حياة جميلة فاضلة»[19].

رابعًا- الكلبية:

قد ظهرت المدرسة الكلبية في ذلك العصر، ويقول عنها الإمبراطور جوليان ***THE Emperor Julian*** إنها صالحة لكل زمن، ولا تحتاج إلى دراسة خاصة، وكل ما على المرء أن يُصغي إلى إله ديلفي ***Delphi***، وهو يوجه النصائح: "اعرفْ نفْسك، وغيِّر فيما هو جارٍ". وإن ما يدعيه جوليان بأن إله ديلفي هو مؤسس المدرسة الكلبية هو مفارقة تاريخية، فلا تنسب الكلبية إلى ديوجين السنوبي ***Diogenes of Sinope***، وإنما إلى القرن الرابع قبل الميلاد، وتستمر حتى أواخر العالم القديم إلى زمن أوغسطين، وشاعت في عصر الإمبراطورية البيزنطية ***the Empire of Byzantium***. وقد بقت الكلبية وفنت معظم قيمها الفكرية، وليس طول الحياة دليل الثراء، ولا تزيد معرفة دارس الفلسفة القديمة بالكلبية عن أنها نسخة مصغرة لفلسفة سقراط، الذي يُبالغ في تقشفه وسخريته من حماقات البشر الذين يؤلون جهدًا في حب المعرفة.

وقد كانت الكلبية من المدارس اليونانية التي رأت أن العالم مجمع الفضائل، وأن الرغبة في الحياة تُبنى على قليل المطالب. وظهرت الكلبية في مراحل مختلفة في الحضارة الغربية، وكان يحركها النظام السياسي والاقتصادي والحماس الديني أو رد

(19) د.عثمان أمين: المرجع السابق، ص 198.

فعل الحضارة النامية.

إن الكلبية من المدارس الخلقية التي انبثقت عن الحلقة السقراطية[20]، وأتباعهم قليلو العدد ولكنهم كانوا ذوي أثر عميق في الفلسفة القديمة، ومن خصائص هذا المذهب أنه يستمد المعنى المدرك من اسم الكلبيين، وهو معنى يتضمن الشك الشديد المشوب بالاحتقار في كفاية الميول البشرية لحب الخير والنظر إلى شعور الاستعلاء والكبرياء نظرة احتقار شديد[21].

وسميت هذه المدرسة بالكلبية؛ لأن مؤسسها كان يتخذ من ملعب الكلب مكانًا للتعليم، وفي رواية أخرى كان يلقب نفْسه بالكلب[22]. وقد ميز الكلبيبون أنفسهم عن باقي الناس بإطالة شَعرهم وبملابسهم الغريبة وبعصاهم وزهدهم، ولم يغيروا من شكل أزيائهم بعد الغزو المقدوني كما فعل بقية اليونانيين، ومن أطرف ما يرويه عنه ديوجين لارتوس وصفة لبعض شخصياتهم التي ربما كانت هي المسئولة عن هذه الصورة الغريبة، فمن هذه الشخصيات شخصية مينيديم الكلبي الذي يتجول مغطيًا وجهه بقناع يمثل وجه الجنيات، ويقول إنه قد حضر مباشرة من الجحيم؛ ليراقب أخطاء الناس، وإنه سيعود ليروي للآلهة ما يراه منهم، وكانت ملابسه أكثر غرابة من وجهه، فقد كان يلبس رداءً يصل إلى قدميه، يعقده بحزام أحمر اللون، ويضع على رأسه قبعة أركادية رسم عليها الاثني عشر رمزًا لبروج الشمس، أشهرهم قراطيس الذي وزع ثروته كلها وعاش معدمًا.

وكذلك نشأت الكلبية وتطورت، حتى أصبحت عند المتأخرين من فلاسفتها ظاهرة انحلال كبير في الحياة عن اليونان، وانعكست فيها آثار القلاقل السياسية المتلاحقة بعد تفسخ إمبراطورية الإسكندر، وضاعت فيها ملامح اليونانية القديمة في عصرها الكلاسيكي، كما نبذت القيم الإيجابية في الحياة، وظهر معها البؤس والانحلال الذي

(20) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقس، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1991، ص152.

(21) جورج طرابيشي: تاريخ الفلسفة الهيللنستية والرومانية، ج1، دار الطليعة للطباعة، بيروت، 1981، ص65.

(22) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1958، ص353.

ظهرت ملامحه في موجة الشك في العلم عند معاصريهم الشكاك، أو الانسياق وراء طلب اللذة عند القورينائيين[23].

ومن أعلام المدرسة الكلبية أنتستينس، الذي وُلد في أثينا، وتتلمذ لجورجياس، فنشأ على السفسطة، ثم عرف سقراط ولزمه، وبعد وفاة سقراط أصبح معلمًا، وكان يجتمع بتلاميذه في موضع الكلب. لقد كان أنتستينس معجبًا بتواضع سقراط وبساطة معيشته وحرية قوله، فأسرف في محاكاته وأسرف تلاميذه، وكانوا يشترطون للانضمام لزمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا، وأن ينزل من مكانته الاجتماعية، فيلبس لباس عامة الشعب ويرسل شَعر الرأس واللحية.

وخلف ديوجينُ أنتستينس 413-327ق.م، وهو أفضل مثال للمدرسة، وقد لاحقته أساطير بعضها مشهور، وهذه الأساطير مؤلفة في الحقيقة من قطع غير متجانسة نتبين فيها شخصين متمايزين، أحدهما ملحد مستهتر، والآخر فاضل جليل. والأرجح أن ديوجين كان يجسد النمط الثاني استنادًا إلى أن أوائل الكلبيين كانوا حريصين بلا شك على زهد معلمهم أنتستينس، والأرجح كذلك أن الأساطير التي حُيكت عنه كانت ساخرة، ووضعت بعده بزمن طويل لما آل إليه الكلبيون أو البعض منهم إلى مذهب اللذة، وأخذوا به جهارًا من غير كلفة ولا استحياء.

وكان ديوجين يحتقر العلوم كأستاذه، ويُشبِّه فلسفته بالفنون الآلية، ويريد الناس أن يروضوا أنفسهم على الفضيلة، فيجيدونها كما يجيد الصانع الذي يزاول مهنته، فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء. ويعني بالرياضة البدنية منها والنفْسية والواحدة متممة للأخرى، وكان يحتقر العرف، ويقول إن الطبيعة الإنسانية يسوقها الحكيم، ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية، وكان ينظر إلى الفرد مستقلًا عن الجماعة وماهية منفصلة، ويرى الفضيلة ممكنة له بهذا الاعتبار، على النقيض من أفلاطون وأرسطو

(23) نفس المرجع: ص353.

اللذين اعتبرا المدينة شرط الفضيلة[24].

أما الفضيلة عند الكلبيين، فهي وحدها الخير والرذيلة، هي وحدها الشر الوحيد، ولا شيء عدا هذا يكون خيرًا أو شرًّا، والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة ذاتها لا تعد خيرات، والفقر والمرض والعبودية والموت عينه لا يعد شرًّا، وليست الحرية بأفضل حال من العبودية، فإذا كان للعبد فضيلة فهو حرٌّ، وليس الانتحار جريمة لهروب الإنسان من البؤس والألمْ وإذا كان الحد الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محدَّدًا تمامًا، فكذلك الفرق بين الحكيم والغبي والناس جميعًا، والناس ينقسمون إلى هاتين الفئتين، وليس هناك حد أوسط بينهما؛ فالفضيلة واحدة ولا تنقسم، والإنسان إما أن يمتلكها بإطلاقها أو لا يمتلكها، وهو في الحالة الأولى رجل حكيم، وفي الحالة الثانية رجل غبي. فالحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة والحكمة والسعادة والكمال كله، ويملك الغبي الشر والتعاسة والنقص كله([25]).

ولم يتردد أنتستينس في اعتبار أن الزهد معنى الفضيلة، وسبيل الحياة، وغايتها. وعلى هذه النظرة للفضيلة عاش الكلبيون عيشة خشنة، لا تغريهم مغريات الحياة، ولا تميل نفوسهم إلى ثروة أو سلطان، واقتصرت حاجاتهم على الحد الأدنى، وقد تواردت قصة عن ديوجين أنه كان يحمل مصباحًا يفتش به في وضح النهار عن الإنسان الكامل، فلا يجده. وسأله الإسكندر عمَّ يريد، فأجاب: «أريد ألا تحجب عني ضوء الشمس». تلك هي الحياة الفاضلة التي تؤدي بالإنسان إلى الغاية المنشودة[26].

وعندما كانت الفضيلة عند سقراط هي العلم، وبغير العلم لا يتم العمل، وحيث يوجد العلم ويوجد العمل[27]، أحجم الكلبيون عن العلوم والفنون، وبالغوا في ذلك، إلى

(24) أ. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص253.

(25) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص 139،138.

(26) د. أحمد أمين، د. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935، ص132.

(27) د. عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،1984، ص578.

حد عجيب، وأدى ذلك إلى أن يتخذوا الجهل مثلًا أعلى، وماذا يُجدي العِلم والفضيلة وحدهما كفاية لتحصيل السعادة، وهي رهينة العمل لا تحتاج إلى القول الجم والعِلم الغزير كما كان يقول زعيمهم أنتستينس[28].

خامسًا- المدرسة الشكية:

إن المحاولة العظمى التي بذلها فلاسفة الإغريق لخلق عالم من المعنى قد انهارت مع نهاية العالم القديم، ونجم عنها ما أُطلق عليه اسم النهاية الشكية للتطور القديم، فكلمة سكيبسس ***Skepsis*** كانت تعني في الأصل "ملاحظة الأشياء"، قد تحولت إلى المعنى السلبي المتعلق بالنظر إلى كل عقيدة، حتى عقائد المدارس الفلسفية الإغريقية، ومن ثَم تقويضها من جذورها، والشكَّاك هم أولئك الذين شكوا في عبارات سائر المدارس الفلسفية، ولعل ما هو أهم من ذلك هو أن هذه المدارس الفلسفية مثل الأكاديمية الأفلاطونية قبلت العديد من هذه العناصر الشكية، ولم تتجاوز النزعة الشكية الاحتمالية بينما أصبحت المدارس الأخرى براجماتية، وهكذا يمكن القول بأن هناك حالة من الشك قد طرأت على سائر المدارس، وسرت في حياة العالم القديم بأسرها، وهذه النزعة الشكية كانت مسألة حياتية خطيرة، وهنا نقول مرة أخرى بقول سهل نسبيًّا: إن هذه النزعة الشكية لم تكن مسألة "جلوس في برج عاجيٍّ"، واكتشاف أن كل شيء يمكن الشك فيه، فلقد كانت النزعة الشكية بالأحرى عبارة عن انهيار باطني لسائر المعتقدات، والنتيجة المترتبة على ذلك، هي أنه إذا لم يعد بإمكانهم تقديم أي أحكام نظرية، فهم اعتقدوا أنهم لن يتمكنوا من الفعل من الناحية العملية أيضًا. ولهذا أدخلوا مذهب الأبوشية ***epoche*** الذي كان يعني: "التوقف، وعدم تقديم أي حكم، وعدم الفعل أيضًا، وعدم اتخاذ أي قرار نظري أو عملي". هذا المذهب الأبوشي كان يعني التوقف عن الحكم من كل اعتبار، ولهذا السبب ذهب هؤلاء الناس إلى الصحراء يرتدون رداءً خاصًّا، وتبعهم الرهبان المسيحيون الذين جاءوا فيما بعدهم، وذلك لأنهم كانوا يائسين أيضًا من إمكانية العيش

(28) د.أحمد أمين، د. زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ص133.

في هذا العالم، وبعض شكاك الكنيسة القديمة كانوا جادين تمامًا، واستنتجوا نتائج لا يرغب في استنتاجها شكاكنا المنافقون في الوقت الحاضر، فلقد اعتزل الشكاك الإغريق الحياة حتى يكونوا متسقين.

وهذا العنصر الشكي كان تمهيدًا هامًّا للمسيحية، فالمدارس الإغريقية مثل الأبيقورية، والرواقية، والأكاديمية، والمشائية، والفيثاغورية المحدثة لم تكن مدارس بالمعنى الذي نتحدث به اليوم عن المدارس الفلسفية، كمدرسة "ديوي" أو "هوايتهد" على سبيل المثال، بل كانت المدارس الفلسفية الإغريقية عبارة عن مجتمع طقوسي، لقد كانت تتسم بطابع نصفه طقوسي ونصفه الآخر فلسفي، لقد أراد هؤلاء الناس العيش طبقًا لتعاليم أساتذتهم، وفي أثناء هذه الفترة التي سرت فيها النزعة الشكية في العالم القديم، أراد هؤلاء الناس الوصول إلى اليقين أولًا وقبل كل شيء، ولقد طلبوه لكي يستمروا في الحياة، وإجابتهم على ذلك هي أن أساتذتهم -أفلاطون أو أرسطو، زينون الرواقي أو أبيقور، وأفلوطين فيما بعد- لم يكونوا مفكرين أو أساتذة فحسب، بل كانوا أيضًا ملهمين في الأساس، وعندما دخل أعضاء من هذه المدارس في مناقشات مع المسيحيين فيما بعد كانوا يقولون -على سبيل المثال-: إن هرقليطس -وليس موسى- كان ملهمًا، وهذا المذهب الإلهامي أعطى المسيحية أيضًا فرصة للدخول في العالم؛ فالعقل الخالص وحده لا يستطيع أن يبني عالـمًا واقعيًّا يمكن للمرء أن يحيا فيه.

وما قيل عن شخصية مَن أسسوا هذه المدارس الفلسفية كان يماثل بشدة ما قاله المسيحيون عن مؤسسي كنيستهم أيضًا، ومن المهم أن نعرف أن رجلًا مثل أبيقور الذي هاجمه المسيحيون فيما بعد إلى حد أنهم لم يبقوا إلا على بعض شذراته كان يطلق عليه أتباعه اسم سوتر ***Soter***، هذه هي الكلمة الإغريقية التي يستخدمها العهد الجديد، والتي نترجمها بالمنقذ. لقد كان أبيقور الفيلسوف يُسمَّى المنقذ، فماذا يعني هذا؟ لقد كان يُنظر إليه في العادة على أنه رجل يستمتع بوقته في حدائقه الغنَّاء، وكان يعلم فلسفة في اللذة معارضة للمسيحية. والعالم القديم نظر إلى أبيقور نظرة مخالفة عن هذه. لقد أطلق

عليه اسم سوتر؛ لأنه فعل أعظم شيء يمكن أن يفعله أي شخص لأتباعه، لقد حررهم من القلق، لقد حررهم أبيقور بمذهبه المادي الذري من الخوف من الشياطين، الذي كان يسري في حياة العالم القديم بأكملها. وهذا يوضح إلى أيِّ حد كانت تتسم الفلسفة بالأهمية في ذلك الحين.

هناك نتيجة أخرى مترتبة على هذه الحالة الشكية، وأعني بها تلك التي أطلق عليها الرواقيون اسم الأباثيا *Apathia* اللامبالاة، التي تعني كون المرء من دون أي مشاعر تجاه الدوافع الحيوية للحياة كالرغبات والأفراح والآلام، وكونه متجاوزًا لها في حالة الحكمة. لقد كانوا يعرفون أن قلة قليلة من الناس هي التي يمكنها الوصول إلى هذه الحالة. فأولئك الذين ذهبوا إلى الصحراء كشكَّاك أوضحوا أنه كان بإمكانهم فعل ذلك إلى حد ما. ويكمن وراء كل ذلك بالطبع النقد المبكر للآلهة الميثولوجية والتقاليد الطقوسية. فنقد الأسطورة حدث في بلاد اليونان في حوالي نفْس الوقت الذي فعل فيه إشعيا الثاني ذلك في فلسطين. لقد كان هذا النقد مماثلًا تمامًا لنوع النقد الأول، وأدى إلى تقويض الإيمان بتعدد الآلهة[29].

وكان من أهم ممثلي المدرسة الشكية بيرون، وآراؤه تقوم على قواعد رئيسة، أولها- أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها، وأن الرجل العاقل يُرجئ حكمه؛ لأنه يبحث عن الطمأنينة لا عن الحقيقة؛ ولما كانت كل النظريات خاطئة في أغلب الظن، فإن من الخير للإنسان أن يقبل أساطير زمانه ومكانه وما جرى به العرف فيهما، وثانيتهما- أن ليس في مقدور الحواس والعقل أن تمدنا بعلم يقيني؛ فالحواس تشوه الشيء الخارجي حين تحسه، وليس العقل إلا خادم الشهوات المخالط المخادع، وكل قياس منطقي يصادر على المحمول؛ لأن قضيته الكبرى تفترض صحة النتيجة، «وكل علة لها علة تقابلها وتناقضها؛ والتجربة الواحدة قد تكون سارة حسب الظروف المحيطة بها ومزاج صاحبها؛ والشيء الواحد قد يبدو صغيرًا أو كبيرًا، قبيحًا أو جميلًا؛ والعمل الواحد قد يُعد فضيلة أو رذيلة

(29) بول تلش: تاريخ للفكر المسيحي من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، ص 15.

حسب المكان والزمان اللذين نعيش فيهما؛ والآلهة نفْسها قد تكون وقد لا تكون حسب اعتقاد أمم الخلائق المختلفة؛ وكل شيء هو رأي، ولا شيء قط حقيقي كل الحق- فمن الحمق إذنْ أن ينحاز الإنسان في المنازعات إلى هذا الجانب أو ذاك، أو أن يبحث له عن مكان آخر يعيش فيه أو طريقة أخرى يعيش بها، أو أن يحسد المستقبل أو الماضي؛ فالرغبات كلها خداع باطل. وحتى الحياة نفْسها خير غير مؤكد، والموت نفْسه ليس شرًّا مؤكدًا، والواجب على الإنسان أن لا يتحيز ضد هذا الشيء وذاك. وثالثة هذه القواعد- أن أفضل الأشياء جميعًا للإنسان أن يقبل الحياة كما هي في هدوء واطمئنان، فلا يحاول إصلاح العالم، بل يرضى به وهو صابر عليه، ولا ينهمك في العمل على تقدمه، بل يقنع بالسلام. وحاول بيرون مخلصًا أن يسير في حياته على هدى هذه الفلسفة النصف الهندية، فخضع لعادات إليس وعبادتها، ولم يبذل جهدًا ما في تجنب الأخطار أو إطالة حياته، ومات في سن التسعين. وأحبه مواطنوه، ورضوا عنه، وكرموه بأن أعفوا زملاءه الفلاسفة من الضرائب.

وهاجم كل النتائج المنطقية ووصفها بأنها لا يمكن الدفاع عنها عقليًّا، وأمر طلابه أن يقنعوا بالاحتمالات، ويرضوا بعادات زمانهم. ولما أرسلته أثينا ضمن بعثة سياسية إلى روما أدهش مجلس الشيوخ بأن خطب في يوم من الأيام مدافعًا عن العدالة. ثم خطب في اليوم التالي مستهزئًا بها وواصفًا إياها بأنها حلم غير عملي، وقال: «إذا شاءتْ روما أن تتبع طريق العدالة، فعليها أن تعيد إلى أمم البحر الأبيض المتوسط كل ما أخذته منها بفضل تفوقها عليها في القوة». وفي اليوم الثالث اضطر كاتو أن يعيد البعثة إلى بلدها؛ لأنها خطر على الأخلاق العامة، وربما كان بولبيوس- وكان وقتئذ رهينة عند سبيو- قد سمع هاتين الخطبتين أو سمع عنهما؛ لأنه يندد تنديد الرجل العملي بأولئك الفلاسفة.

سادسًا- مدرسة الإسكندرية:

ظهرت مدرسة الإسكندرية في العصر الهيللينستي، وتلاقت فيها تيارت ثلاثة وهي:

التيار الوثني واليهودي والمسيحي، وقد مثَّل كل تيار فلاسفةٌ قد تأثروا بالرعيل الأول من العصر الهيللينى، فقد جسد برقلس وأفلوطين وهيبارخيا التيار الوثني، ومثل فيلون التيار اليهودي، ومثل بنيتوس وأوريجين وكليمنت التيار المسيحي.

1 - الأفلاطونية المحدثة:

إن اصطلاح الأفلاطونية المحدثة حديث؛ فالأشخاص الذين يطلق عليهم هذا الأسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون، أما معرفة ما إذا كان اللفظ ينطبق عليهم؟ وهل كانوا أفلاطونيين حقًّا؟ فإن هذا مسألة تتنازعها الآراء، وما نستطيع أن نؤكده أن الأفلاطونية المحدثة قد عمدت إلى أفكار والأصول التي استقى منها أفلاطون فلسفته من أورفية وفيثاغورية وأمبادوقليسية، حيث مزجتها بالأفكار التي جاءت بعده وتسير معه في خط واحد تقريبًا، من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة في الأديان الشعبية، ثم أعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة أرسطو؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد آخر ما أنتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامي[30]. وهنا يتحقق المسار الهيجلي الجدلي في قراءته لتاريخ الأفكار حيث الفكرة ونقيضها ثم مركب النقيضين.

مرت الأفلاطونية المحدثة بثلاثة أطوار، الطور الأول- الذي أرسى فيه أفلوطين المبادئ الأساسية، وقد كشف هذا الطور عن المبادئ الميتافيزيقية التي تقوم عليها، والصلة بين الدِّين والفلسفة تلك العلاقة التي بُنيت على التوازن بينهما دون طغيان طرف على الآخر. والطور الثاني- يُقدِّم الدِّين على فكر الأفلاطونيين خاصة عند يامبليخوس. والطور الثالث- قد غلب عليه الطابع المشائي عند برقلس، ولذا كان أكثر تنظيمًا أو يميل إلى النسقية[31].

2 - التيار اليهودي:

يعد فيلون أحد فلاسفة العصر الهيللينستي الذين عاشوا في مدينة الإسكندرية، ولكونه

(30) د. محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص 220.
(31) د.عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، 1970، ص120.

كذلك لُقِّب بفيلون السكندري، ولكونه أحد دعائم الفكر الديني اليهودي أُطلق عليه فيلون اليهودي، لم يكن معروفًا حتى القرن السادس عشر لولا أن الكنيسة المسيحية قد احتفظت بأعماله، ظنًّا منها أنه أحد آباء الكنيسة بجانب أوريجين وكيلمنت وأمبراوز. ولا ترجع أهمية فيلون لكونه يهوديًّا فحسب، بل يمكن أن نعده أحد مصادر التأريخ للفلسفة اليونانية بجانب أرسطو وديوجين لارتوس.

وتنوعت الأبحاث الفيلونية، ووصلت إلى ما يربو على ثمانية وأربعين بحثًا، ولا يضاهيه من فلاسفة اليونان سوى أفلاطون وأرسطو في غزارة ما كتب، ويمكن أن تقسم هذه الأبحاث إلى ثلاث مجموعات: الأولى- هي إعادة صياغة لنصوص التوراة. الثانية- الأبحاث الفلسفية. الثالثة- المجموعة التاريخية، وهي أبحاث تبشيرية لليهود. وأبحاثه على الإجمال جاءت خادمة لقضية واحدة وهي إبراز الفكر الديني اليهودي من ناحية، وتطويع العقل اليوناني لخدمة الشريعة الموسوية، حتى وإن كانت هذه المنهجية جديدة في محتواها وتستوجب غضب اليهود ذاتهم؛ خوفًا من هجر النص الحرْفي من ناحية أخرى.

واستخدم فيلون في أعماله منهج التأويل المجازي الذي وجده عند الأورفية والرواقية واليهود السابقين عليه، إلا أن المنهج ذاته وجد منحًى جديدًا عنده للاعتبارات التي أولاها للنص المقدس، أعني تعامله مع النص المقدس على أربع درجات وهي: أولوية النص، إبهامه، مجمله، بساطته. وبهذه الرباعية نصب فيلون نفْسه مُأوِّلًا للكتاب المقدس، إلا أن هذه المنهجية التي تبناها ما زالت الدراسات قاصرة عن حل إشكالية ارتباطها بالفلسفة اليونانية، وإن كانت الدراسة قد اقتربت من هذا المنهج، فهذا الاقتراب بمثابة الاقتراب التجريبي ملاحظًا للتطبيق الفعلي، انطلاقًا من الاتفاق العام بين فيلون وأفلاطون.

وقدم فيلون نظرية جديدة لخلق العالم تستقي مبادئها من الكتاب المقدس بتأويل نصوصه أولًا، ثم صياغة هذه النصوص في قالب عقلي ثانيًا، منطلقًا من ضرورة التحام الدِّين مع الفلسفة، معتبرًا أن خلق العالم جاء على مرحلتين: الأولى- وهي خلق العالم في المعقول، والثانية- خلق العالم في المحسوس (المرئي)، وفي كلتا المرحلتين جاء

الخلق متدرجًا من اليوم الأول حتى اليوم السادس إلى أن استراح الرب. وقد سيطر على فيلون نموذج محاورة تيمايوس الأفلاطونية بأسطوريتها، ولم يتوانَ في أن يأخذ نفْس مصطلحاتها كالصانع أو الديمورج والختم= ختم الشمع. مقدمًا بذلك فكرة دينية عن الخلق تلتحم فيها الأسطورة والعقلانية الأفلاطونية.

ورأى فيلون أن العالم أبدي، وهذه الأبدية تعني عناية الله للعالم؛ فالعالم مخلوق وغير قابل للفساد، فهو مخلوق على مثال الخلق الذي يفنى، وغير قابل للفساد بأي علة من علل الفناء. ولتأكيد هذا المفهوم حدد فيلون مفهوم العالم والفساد، وهذا التحديد تطلب نقد السابقين عليه، ونقده هذا يعد تأريخًا للفلسفة اليونانية، إلا أن تأريخه يعد تأريخًا ظاهريًّا يفتقد الفهم العميق الذي يكمن خلف الفكر اليوناني. ولتأكيد هذا المفهوم أيضًا حدد فيلون مفهوم العلة وعدم قدرتها على فناء العالم، سواء كانت علة داخلية أو خارجية، مسقطًا بذلك المفهوم الرواقي في الاحتراق الكوني- أو مبدأ فناء العالم عن طريق النار. إلا أن علة تبنِّي فيلون للأزلية جاءت من منطلق فكري ديني بحت، وهو أن العناية الإلهية للعالم لا يمكن أن تفسد، فإذا كانت العناية قابلة للفساد، فالعالم قابل للفساد، أعني أن هناك ارتباطًا بين أزلية العالم وعناية الله التي تعنى وجوده وما يترتب عليه من تجليات.

وكوَّن فيلون مفهومًا عن الإله ينبثق عن يهوديته من ناحية والعقل اليوناني من ناحية أخرى، أي أنه جاء بمفهوم يتذبذب بين التوفيق والتلفيق، متطرقًا لمعنى الوحدانية والصمدانية التي تكتنف الله، وعدم مشابهته للمخلوق، ومنكرًا للتعددية، وللتدليل على هذه الفكرة رأى أن ماهية الله لا يمكن أن نحيط بها علمًا، فجوهر الله هو ذاته، إن كل ما نستطيع أن نخوض فيه عن الله أن ندلل على وجوده من خلال برهانينِ: أولهما- برهان النظام، والآخر- برهان الروح، وهذان البرهانان يأتيان من خلال أفعاله التي نعرفها من الموجودات، وإن كان الله يتساوى مع المخلوق في هذه الأفعال، إلا أن فعل الله مختلف عن فعل الحوادث- الإنسان. ونشأ من خلال ذلك اللاهوت الإيجابي واللاهوت السالب للصفات. فاللاهوت الإيجابي يصف الله بأنه عليم وقدير وخالق وحي. وعلمه وقدرته

وخلقه وحياته هي ذاته، أعني أن الذات عنده هي الصفات. ويتساوى في ذلك مع فكر المعتزلة. أما اللاهوت السالب، فيعني تنزيه الله بصفات السلب كقولنا لا متناهٍ، لا متغير، لا محدود، وهذه صفات لا تعني النقص في الله؛ لأن هذه الصفات تقام على صفات الإيجاب، فإذا قلنا إن الله بلا كيف، فإن الله كيفه في ذاته. ومن خلال هذا المفهوم عن الله استطاع فيلون أن يكون لاهوتًا جديدًا عن الله في عصر ساد فيه التقليد، وهو في نفْس الوقت يعد بذرة أو أساسًا لمسائل لاهوتية ملتهبة في العصر الوسيط وحتى يومنا هذا.

ولم يكتمل لاهوت فيلون عند تحديد مفهوم الله فحسب، إلا أن هناك ملحقات لا يمكن تصور الله من دونها. هذه الملحقات يمكن رؤيتها في اللوجوس، ذلك المفهوم اليوناني الذي وجد لغة جديدة عما كانت عليه عند هيرقليطس والرواقيين أو الممرا أو الميسا عند اليهود، ويمكن رؤية اللوجوس من خلال وظيفته الكوزمولوجية والأخلاقية. فالأولى تحاول أن تربط بين الله والإنسان، والثانية تربط بين الإنسان والإنسان كسلوك يمكن أن يزرعه اللوجوس في الإنسان؛ لأن الإنسان عاجز عن زراعة الأخلاق لذاته، ولما كانت الفضائل مختلفة كالزروع، فإن فيلون جعل لكل فضيلة لوجوس خاصًّا بها. وإذا كان اللوجوس يعمل كوسيط، إلا أنه لم يكن الوسيط الوحيد فهناك وسطاء آخرين أقل منه في الدرجة وترتيبهم كالآتي: (اللوجوس= ابن الله، الحكمة الإلهية، الإنسان الإلهي= إنسان الله، الملائكة= كائنات روحية، والروح الإلهي.

وتبنَّى فيلون تصوفًا مبنيًّا على نقد اليقين الإلحادي اليوناني، فإذا كان فيلون مؤمنًا بالعقل اليوناني، إلا أنه في هذا الموضع انقلب إلى النقيض رائيًا أن المعرفة الحقيقية لا يمكن اكتسابها عن طريق العقل، إنما هي عمل النعمة الإلهية، والتي يمكن أن يتحد فيها الإنسان مع الله فيما أسماه بوحدة الوجود أو حالة الاتحاد، تلك الحالة المستعارة على الموروث اليوناني، التي تطورت عند فيلون فأصبحت حالة خلاص يفنى فيها العبد في الله، وإن كانت هذه حالة خلاصًا، فإن هذا الخلاص يمكن الوصول إليه بواسطة ضبط النفْس، والفرار أو الهروب الذي جاء عنده على معنيين: الأول- الهروب أو الفرار إلى

الله. الثاني- الفرار من الله. وقد رجح فيلون كفة المعنى الأول، وقد يتم هذا المعنى عن طريق العزلة التي يمكن أن ينشدها الإنسان في الصحراء بعيدًا عن المدن والحشود البشرية، وهذه العزلة مثلت بجانب الفرار وضبط النفْس طريقاً آخر للخلاص، ويمكن إدراكها كطريق مكمل لها.

ونهاية قدم فيلون فلسفة جديدة في مضمونها، من حيث احتوائها على فكر ديني يهودي أخلاقي من الموروث المقدس. إلا أن عباراتها جاءت في صيغ يونانية يغلب عليها الطابع الفلسفي المجرد من جهة والتأويل الرمزي من جهة أخرى، وخاصة الشروح المطولة التي يقدمها في كتابه الوصايا العشر والمجازيات الثلاث التي يؤسس فيها فيلون الأخلاق على الدِّين، ممثلة في جانبين: الأول- الضمير كعلاقة داخلية كائنة بين الله والإنسان، مهما ساءت هذه العلاقة بالشر من جانب الإنسان، فيمكن إصلاحها بالأمل، والتوبة أو الندم اللذين يؤديان إلى النقاء والفضيلة. الثاني- وهو الوصايا العشر، وانقسمت إلى مجموعتين: المجموعة الأولى- وهي المجموعة السيادية (ألا نعبد غير الله، لا يعبد الإنسان الأصنام، لا تقسمْ بالله باطلًا، تقديس يوم السبت، طاعة الوالدين). المجموعة الثانية- وهي مجموعة التحذيرات (لا تقتلْ، لا تزنِ، لا تسرقْ، لا تشتهِ، لا تشهدْ زورًا)[32].

3 - التيار المسيحي

ظهر التيار المسيحي في العصر السكندري، ومن أبرز ممثليه: كليمنت وأوريجين. أما كليمنت فقد حضر إلى الإسكندرية واعتنق المسيحية وأصبح أستاذًا بها، وقد امتازت دروسه وكتاباته بأثر الفلسفة اليونانية الواضح فيها، ودرس الأفلاطونية فوجدها أفضل المذاهب، ومن أقواله المأثورة: «إن الفلسفة وحي ثالث أنزله الله على اليونان، كما أنزل الشريعة على اليهود ليوجههم جميعًا إلى المسيحية، وإن الحقيقة واحدة، فالفلسفة تمهيد للدِّين، وأنها تعاون على فهم الدِّين وصد هجمات السفسطائيين الموجهة إلى الحكمة

(32) د. حمادة أحمد علي: فلسفة الدين اليهودي، دار نيوبوك، القاهرة، 2017، ص 307،311.

الإلهية»[33].

وقد اتسم بفكر متدين، وكان دائم البحث عن الله، فوجد في المسيحية تحقيقًا لهدفه، وحتى بعد اعتناقه للمسيحية قام برحلات كثيرة يبحث عن المعلم الحقيقي الذي يتتلمذ عليه، فذهب إلى جنوب إيطاليا وسوريا وفلسطين، وأخيرًا استقر في الإسكندرية حيث جذبته محاضرات القديس بنتينوس(*) الفيلسوف الذي قبل المسيحية. عاش فيها أكثر من عشرين عامًا، فصارت وطنه الثاني.

وكان كليمنت من أوائل فلاسفة مدرسة الإسكندرية المأولين الذين اعتنقوا المسيحية، وحاولوا صياغة اللاهوت المسيحي في نسق فلسفي ينطلق من قاعدة «آمِنْ كي تتعقل»، ورد كل القيم الروحية والفلسفية إلى المسيحية التي تعد في رأيه تتويجًا لكل الاجتهادات العقلية السابقة عليها، ومن أقواله التي توضح تأثره بفيلون في هذا السياق: «إذا كان موسى قد هيأ طريق المسيح أمام العبرانيين، فإن الفلسفة هيأت المسيحية أمام الوثنيين». وقوله أيضًا: «إن الفلسفة لا يمكنها إلا أن تعد الطريق أمام الإيمان». وأيضًا: «إن الإيمان الحقيقي هو ثمرة انسجام اللاهوت والفلسفة»[34].

ويقدر كليمنت الحقيقة التي تتفق مع عقيدته المسيحية، ولا يهمه من أي مصدر جاءت. ولذلك فهو يقدر أفلاطون الملهم الذي قال بآراء كثيرة تتفق مع ما جاءت به المسيحية. ويقدر كذلك فلسفات الرواقيين وخاصة فيما يتعلق بتحليل الفضائل والرذائل[35].

---

(33) د. محمد محمود أبو قحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية- التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدِّين، دار الوفاء، ط1، الإسكندرية، صـ 102.

(*) كان بنتينوس Pantenus وثنيًّا رواقيًّا قبل المسيحية، ويقال إنه كان من مواطني جزيرة صقلية، وهو الذي أسس مدرسة الإسكندرية اللاهوتية وقام بالتعليم فيها عدة سنوات، ولقد قابل تعليمه نجاحًا كبيرًا. ثم ترك إدارة المدرسة لتلميذه كليمنت، وذهب إلى التبشير بالإنجيل حتى وصل إلى الشرق الأقصى. وبعد ذلك رجع إلى الإسكندرية حيث مات فيها. انظر: عزيز سوريال عطية: تاريخ المسيحية الشرقية، ترجمة: إسحاق عبيد، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005، ص 45.

(34) د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي- العصر المدرسي المبكر في القرون الخمسة الأولى، دار الهداية، القاهرة، 2004م، ص 178.

(35) د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف، ط1، القاهرة،

وحينما اضطر إلى المقارنة بين فلسفة اليونان والمسيحية، وجد في الفلسفة اليونانية إما أخطاء كاملة وإما حقائق جزئية يفصحون عنها بوجل، ولا يتأتى لغير المسيحية أن تستوعبها في جملتها؛ ومن هذا القبيل أن إلهيات اليونانيين منظور إليها في عبادتها وأسرارها بها الكثير من المغالطات الشائنة! وكذلك فيما يختص المذهب الخلقي؛ فالفلسفة اليونانية تسدي في حالات خاصة نصائح تتصل بالزواج أو بالحياة العامة، أما المسيحية فمذهبها في التقوى يقوم على الالتزام الكلي في الحياة بكاملها؛ التزامًا يضع نصب عينيه في كل لحظة ومناسبة الغاية الجوهرية[36].

ويعتقد كليمنت أن الفلسفة لم تكن مجرد تمهيد لظهور المسيحية فحسب، وإنما هي أيضًا معين هام لتفهم تعاليم الدِّين؛ ذلك أن الشخص الذي يسلم بالإيمان دون أن يتفهم إنما يشبه الطفل مقارنة بالإنسان كامل النضج. فالإيمان الأُمِّي والقبول السلبي ليسا بالشيء المثالي، أما العِلم والتأمل والتعقل فتصبح كلها دون طائل ما لم تتسق مع وحي الرسالة السماوية. ومؤدى هذا أن كليمنت كان يرغب في ربط الفلسفة بالمسيحية، واستخدام التأمل العقلي في تفصيل وشرح اللاهوت[37].

وكانت مسألة الخلق هي المبدأ الأساسي في فكر كليمنت؛ وهو يرى أن الله يغرس البذور الصالحة للحق في كل مخلوقاته العاقلة، وكان يرى أن هناك الكثير الذي يمكن تعلمه من الميتافيزيقا الأفلاطونية، والأخلاقيات الرواقية، والمنطق الأرسطي، فالحق والخير أينما وجدا ينبعان من الخالق. وعلى هذا النحو وبالحجة نفْسها عارض كليمنت الغنوصيين الذين ينتقصون من قدر النظام الخلقي، وهم يجعلون المادة مفارقة كلية للإله

1995، ص 85.

(36) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة- الجزء الثاني- الفلسفة الهيلينستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، ط4، بيروت، 1982،ص 312.

(37) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة- المجلد الثاني- من أوغسطين إلى دانزسكوت، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، 2010،ص 44، 45.

الأعلى، وللجوانب الأخلاقية التي تقود إما إلى رهبانية عاجلة أو شهوة جنسية عارمة[38].

ويميز كليمنت على هذه الشاكلة بين غنوصية مسيحية وغنوصية ملحدة؛ فالأولى معرفة عرفانية مسيحية تعين على الإيمان المسيحي والعقيدة، وهي بالطبع أفضل من المعرفة الغنوصية التراثية، أي أفضل من الغنوصية البعيدة عن الدِّين، وأن المعرفة الحقة أو الغنوصية الحقة لا تخشى الفلسفة مطلقًا، إذنْ فالغنوصية الحقة لديه تقوم أصلًا على أن البصيرة الروحية أو الأدرية اللدنية توهب لصالح القلب النقي الطاهر، لأولئك المتضعين الذين يسيرون مع الله سير الطفل إلى جوار أبيه، للذين ترتفع دوافعهم إلى عمل الخيرات وإتيان الصالحات فوق الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب، لأولئك الذين يحبون الله من أجل الله، لأنه أهل لذلك؛ ذلك هو السمو الإيماني عن طريق المعرفة طموحًا إلى التجلي المبهج فيما وراء هذه الحياة، عندما يصبح المريد واحدًا مع الله[39].

وأما رأي كليمنت في التأويل يقول فيه: «إن للرب كلامًا مباشرًا يفقهه المؤمنون بسهولة ويسر، ويتمثل في نصوص العهدين القديم والجديد التي تحمل الأوامر والنواهي. وهناك كلام غير مباشر يخاطب به الرب العقول التي لا تقنع إلا بالاستدلال وتمثله الفلسفة، وعلى ذلك فالفلسفة هي أيضًا كلام الله، ومن ثَم لا ينبغي علينا إهمالها أو معاداتها، وإن الصراع القائم بين الكنيسة والفلسفة صراع مفتعل يرجع إلى خوف الطفل من القناع».

وقد انتهج نهج فيلون في التأويل الرمزي لنصوص الكتاب المقدس الذي يسعى إلى إجلاء المعاني وتوضيح الدلالات، وبيَّن أن ذلك لن يتأتى لأحد إلا بقوة الإيمان وكثرة التأمل مع الاستعانة بالمعارف العقلية التي تساعد الذهن على استقبال الإلهامات الإلهية[40].

وأما الشخصية الثانية وهي أوريجين، فقد وُلد هذا العلَّامة العظيم بمدينة الإسكندرية

(38) نفس المرجع: ص 113.

(39) نفس المرجع: ص 113،114.

(40) د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي- العصر المدرسي المبكر في القرون الخمسة الأولى، ص 178.

سنة 185م، ولما بلغ مرحلة الشباب أُرسل إلى المدرسة اللاهوتية، فتتلمذ على يد العلَّامة كليمنت، وقرأ عليه الكتاب المقدس، وتوسَّع في درس مؤلفات أفلاطون والرواقيين[41].

وعلى حد قول فورفويوس، فإنه استمع إلى أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية المحدثة، وعرف أفلوطين (270م) عنده، ونقل فن اليونان إلى العقيدة المسيحية[42]. وقد حدث اضطهاد للمسيحية في عصره، فهرب على أثر ذلك كليمنت، فقام الأسقف ديمتريوس رئيس المسيحيين في مصر بتعيينه وهو في سن الثامنة عشر من عمره رئيسًا لمدرسة الإسكندرية ،كخليفة لأستاذه الذي هاجر إلى فلسطين، ومات في ظروف غامضة عام 217م. وكان لأوريجين دراسات فلسفية عميقة، تقول بعض الآراء أنه كان متأثرًا فيها بالغنوصية، إلى جانب دراسات على جانب كبير من الأهمية باللغة العبرية على هيئة شروح للتوراة، اكتسب شهرة عظيمة بين المسيحيين في عصره، وله محاورات مع بعض قادة الحركة المسيحية حول الأب والابن والروح القدس، ويبدو من خلال مطالعة كتبه أنه كان مسيحيًّا مخلصًا لعقيدته، مدافعًا عنها ضد تيارات الوثنية وغيرها، وقد تأثر كثيرًا بالأفلاطونية[43].

تُعتبر العلاقة بين الفلسفة والدِّين هي نقطة البداية في فكر أوريجين، وكان مثل سابقه كليمنت يعتقد بأن العقيدة هي الأصل والفلسفة خادمة لها، فإعمال العقل لديه مرهون بعدم وجود نص واضح صريح في العقيدة يمكن الرجوع إليه؛ فإن وجد هذا فينبغي أن يقتصر دور العقل على البرهنة على صحة المعتقد الوارد في النص وبيان أصوله العقلية. أما إذا لم يوجد النص الدِّيني الذي يمكن العمل بمقتضاه، فهنا فقط يكون الباب مفتوحًا للاجتهاد العقلي[44].

---

(41) الشماس منسي القمص: تاريخ الكنيسة القبطية، مكتبة اليقظة، ط1، القاهرة، 1924، ص 31.

(42) Marcus Braybrooke: Beacons of the Light: 100 Holy People Who Have Shaped the History of Humanity, John Hunt Publishing, London, 2009, p. 149.

(43) د. محمد محمود عبد الحميد أبو قحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية- التاريخ الحضاري والحوار الثقافي بين الفلسفة والدِّين، مرجع سابق، ص 105.

(44) د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، ص 97.

وكانت تعاليم أوريجين تعتمد على الفلسفة الإغريقية، إذ كان منهجه عبارة عن تعبير مسيحي بمفاهيم الفلسفة الإغريقية، فهو بمثابة الجسر الرئيس الذي يربط بين العلم الإغريقي والمسيحية، كما أثرت مفاهيم المدرسة الإسكندرية على أفكاره، وكان تأثير فيلون هو الأكبر عليه[45].

ويؤمن أوريجين بأن ما لا يقبل تدخل العقل من الشريعة فهو مُصدَّق ومُسلَّم به دون جهد أو إرهاق. وأما ما يقبل من الشريعة إعمال العقل فيه، لا ينبغي أن نتخلى في فهمه وإدراكه عن استخدام التحليل الذهني؛ لإيجاد الطرق المقبولة لتفسيره وتأويله، وهي سُنَّة الرسل الأقدمين، وإن الإلهام الإلهي هو أوثق السبل للتعرف على دلالات الآيات المقدسة، وهذا لا يتأتى لأحد إلا في العبادة التي تفتح أعين العميان إلى حقيقة المسيح المخلص»[46].

لقد سلك أوريجين في تفسير الكتاب المقدس وعظاته الدينية وتعليقاته وشروحه مسلكًا مجازيًّا، ولتوكيد هذا الاتجاه عند أوريجين افترض ثلاثة مفاهيم في الكتاب المقدس؛ المفهوم الحسي أو الظاهري ***Samatic***، والمفهوم النفْسي أو الوسطي أو الأخلاقي ***Psychic***، والمفهوم الروحي أو الصوفي أو المجازي ***Pneumatic***، وهذه المفاهيم نجد مقابلها في مقومات الحياة الثلاثة عند الإنسان، الجسد والنفْس والروح([47]).

ويُظهر ذلك تأثُّر أوريجين بالفكر اليوناني والفلسفة الأفلاطونية، وقد انتشرت الأفكار الأوريجينية، فصارت تيارًا وجدت فيه كل الفرق المسيحية المتصارعة حول لاهوت المسيح وناسوته الشيء الذي تبحث عنه رغم الخلاف بينهما، وفسرت كل فرقة من

(45) فوادسواف تاتاركيفتش: فلسفة العصور الوسطى، ترجمة: محمد عثمان مكي العجيل، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ت)، ص 41.

(46) د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي- الفكر المسيحي المبكر في القرون الخمسة الأولى، ص 188.

(47) د. رأفت عبد الحميد: الفكر المصري في العصر المسيحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012م، ص 119.

تلك الفرق آراء الفيلسوف السكندري على أنها تخدم وجهة نظرها الخاصة، وتركت هذه الآراء بصماتها الواضحة على الفكر المسيحي على امتداد قرون تالية، وشغلت الدوائر الكنسية والتجمعات الرهبانية في مصر والعالم المسيحي، وعُقدت المجامع الدينية لتحليلها ومناقشتها، وانقسم شعب الكنيسة إزاء الفيلسوف السكندري بين مؤيد ومعارض، وكان القرن الرابع الميلادي وحتى النصف الأول من القرن الخامس الفترة التي شهدت ذلك الجدل الواسع والعميق فيما سُمِّيَ بعد ذلك بالمناقشات البيزنطية، التي أضحت عنوانًا على الفكر البيزنطي الدِّيني إبان تلك القرون، وكانت الآراء الأوريجينية رداءً فضفاضًا، اتسع لكل الأفكار المتفقة والمتعارضة فيما يتعلق بلاهوت المسيح وناسوته. وبينما شهد الجزء الشرقي من العالم المسيحي كل ذلك الجدل والفكر، كان الغرب المسيحي يعيش في افتقار إلى فهم أو معرفة الأمور اللاهوتية التي يجري الجدل حولها في الشرق. وكان هذا يتفق مع خلو الغرب من المدارس الفكرية الفلسفية، وهو ما يفسر إنكار الأسقف الروماني لآراء أوريجين، وإصداره قرارًا بإدانته ضمن موجة العداء الكنسي والإمبراطوري تجاه اللاهوت السكندري وازداد الاضطهاد للأفكار الأوريجينية بصفة خاصة بعد تحول موقف أسقف الإسكندرية فيوفيلوس من الأوريجينية إلى ضدها، وهو ما جاء متمشيًا مع اتجاه الإمبراطورية إلى المسيحية الأريوسية، وهكذا حكم على رجل اللاهوت السكندري أوريجين بالإدانة في مرسوم إمبراطوري ومجمع كنسي بعد وفاته بأكثر من ثلاثمائة عام[48].

(48) نفس المرجع: صـ 118.

الفصل الثاني

أخلاق الواجب لدى هيروكليس الرواقي

تطرح هذه الدراسة تصورًا جديدًا لمفهوم الأخلاق في الفلسفة الرواقية، وهذا التصور يرتكز على عاملين أساسيين، الأول- وهو رؤية جديدة ترى أن الأخلاق تُبنى على نظرية النزوع، التي تنص على أن الحيوان يولد ولديه مبدأ للحفاظ على ذاته من ناحية، ونزوعٌ للاجتماع مع أقرانه وما يحيط به من ناحية أخرى. والثاني- وهو أنها تعرض لهيروكليس، وهو فيلسوف رواقي يتبع الفلسفة الرواقية الرومانية في النصف الأول من القرن الثاني الميلادي.

وتكمن أهمية الدراسة في ثلاثة أبعاد. أما البعد الأول، وهو أن هيروكليس جاء بتصور جديد للأخلاق لم يسبقه فيه أي من فلاسفة اليونان، ولم يتحدث عنه من الرواقيين الذين سبقوه إلا اليسير. أما البعد الثاني، فهو أن الدراسة اعتمدت على كتابَي هيروكليس، وهما كتاب (عناصر الأخلاق)، وكتاب (الفعل الواجب)، بعد ترجمتهما إلى اللغة العربية، حيث تكمن أهمية هيروكليس الفلسفية في أمرين وهما الدليل الإضافي الذي يبرهن به على المفاهيم الرواقية الجوهرية، والمنهجية التي يستخدمها لبناء أُسس الأخلاق الرواقية. أما البعد الثالث، فهو أن الدراسة سوف تقدم مجالًا للدراسات المقارنة لفكر هيروكليس الرواقي بالفكر الإسلامي والمسيحي، خاصة فيما يتعلق بالأخلاق، وذلك لمكانة ما جاء به من فكر.

وترتكز إشكالية الدراسة على تساؤلين، أما السؤال الأول، فهو ماذا يقصد هيروكليس

بالنزوع الأخلاقي، وما مدى جدة ارتباط مفهوم النزوع الحيواني الذي يشترك فيه الحيوان مع الإنسان بالأخلاق؟ وأما السؤال الثاني، فهو كيف ينزع الإنسان نحو الاجتماع بأفعال واجبة؟ أو كيف يتصرف الإنسان نحو الإله والزواج والوالدين والأشقاء وإدارة شئون الوطن؟

وقد قسمت الدراسة إلى مقدمة، وثلاثة عناصر، وخاتمة. أما **المقدمة** فقد عرضنا فيها أهمية وإشكالية وعناصر الدراسة. وأما العنصر الأول، فعنوانه «**حياته ومؤلفاته**»، ونعرض فيه لحياة ومؤلفات هيروكليس، وكيف وصلت إلينا. والعنصر الثاني، وهو بعنوان «**المفهوم النظري للواجب عند هيروكليس**»، ونعرض فيه مبدأ الحفاظ على الذات، أو النزوع عند هيروكليس. وأما العنصر الثالث، وهو بعنوان «**التطبيق العملي لمفهوم الواجب عند هيروكليس**»، ونطرح فيه رؤية هيروكليس في كيف يتصرف الإنسان نحو الإله والزواج والوالدين والأشقاء وتصريف أمور الوطن. وأما الخاتمة، فنلخص فيها أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة.

حياته ومؤلفاته:

هيروكليس فيلسوف رواقي، عاش في النصف الأول من القرن الثاني الميلادي، ودائمًا ما يُخلط بينه وبين هيروكليس السكندري(*) صاحب الاتجاه الأفلاطوني المحدث الذي عاش في القرن الخامس الميلادي، والذي قدَّم شرحًا لكتاب فيثاغورث (آيات ذهبية)، وألَّف كتاب (العناية). ويتبع الفيلسوف محل الدراسة الرواقية الجديدة أو الرواقية الرومانية(49).

* فيلسوف أفلاطوني، درس في الإسكندرية، وهو يقدم نفْسه في كتابه العناية على أنه التلميذ المخلص لبوتارخ الأفلاطوني الأثيني الذي تُوفي 431، أي بعد وصول بروقلس إلى المدرسة بعامين تقريبًا، انظرْ

Ilsetraut Hadot and Michael Chase: Studies on the Neoplatonist Hierocles, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 94, No. 1 (2004),pp. i-vi, 1-97, 99-125, 127-131, 133-152, pvi

وقد أعادت دراسة بريشتر *Praechter*(*) اكتشاف الفيلسوف الرواقي محل الدراسة، والاختلاف بينه وبين الفيلسوف الأفلاطوني المحدث، وقد عُززت فرضية بريشتر بعد اكتشاف بردية تحتوي على بحث لهيروكليس، والتي نشرها هانز أوجست أرنيم *Hans von Arnim* الذي جمع الفقرات الرئيسة لهيروكليس من ناحية، والفكر الرواقي من ناحية أخرى في جمعه المعروف *Stoicorum veterum fragmenta*. وقد برهن أرنيم على ما قدمه بريشتر من مقتطفات ستابيو *Stobaean* التي حُفظت على البردي لهيروكليس بناءً على بنية النص والتشابه الأسلوبي، وقد أوضح مدى الاختلاف بين هيروكليس السكندري والرواقي(**).

وقد حفزت هذه الطبعة مزيدًا من الدراسات النقدية لفكر هيروكليس الرواقي، ومن الغريب أن نقول إنه لا يُوجد ترجمة كاملة لكتابات هيروكليس حتى الآن، وتعد ترجمة كتاب (عناصر الأخلاق) هي الترجمة الإنجليزية الأولى، إضافة إلى الأجزاء التي ترجمها أنتوني لونج *Anthony A. Long* وديفيد سيدلي *David N. Sedley* في مجلدهما عن الفلاسفة الهيللينستيين(50)، وخاصة حينما نشرا نص كتاب (الفعل الواجب) لهيروكليس، والذي اعتقد تايلور خطأً أنه لهيروكليس السكندري.

---

(49) ilaria ramelli, Introductory Essay: Hierocles between the Old Stoic Tradition and Midd le and Neo-Stoic Innovations, Hierocles tHe stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts, translated by david Konstan, society of Biblical literature, ,Atlanta2009. Pxix

(*) Karl Praechter, Hierokles der Stoiker (Leipzig: Dieterich, 90), repr. in idem, Kleine Schriften (ed. Heinrich Drrie; Hildesheim: Olms, 973), 3 –474

(**) - Hans Friedrich August von Arnim, ed., in collaboration with Wilhelm Schubart, Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780): Nebst den bei Stobaios erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles (Berliner Klassikertexte 4; Berlin: Weidmann, 906), esp. viii–xi: "The Stoic Hierocles who wrote on ethics in Stobaeus and the author of our Elements of Ethics are one and the same person" (my trans.). As for von Arnim's SVF, the texts are wholly reproduced, with Italian translation, in Roberto Radice, Stoici antichi: Tutti i frammenti secondo la raccolta di H. von Arnim (Milan: Rusconi, 998, frequently reprinted

(50) David N. Sedley: The Hellenistic Philosophers vols2.; Cambridge:Cambridge University Press, 987

والذي يتفق عليه الباحثون اليوم أن لهيروكليس مؤلفينِ، الأول- هو (عناصر الأخلاق)، والثاني (الواجبات) καθήκοντα. وقد تبين هذه المؤلفات ما تهدف إليه المدرسة الرواقية، وتحتوي هذه المؤلفات على طابع منهجي ولغة فلسفية محضة. أما كتاب الواجبات أو (الفعل الواجب) ***On Appropriate Acts*** فهو كتاب أدبي، قدَّمه لجمهور العامة، لا سيما وهو يتضمن موضوعات كالزواج والأُسرة والإدارة، وكتاب الواجبات هو نفْسه كتاب الفعل الواجب، ولكن نشر باسمين مختلفين(51). وقد جانب الصواب ديفيد كونستان حين رأى أن كتاب الفعل الواجب كتاب أدبي كتبه هيروكليس للجمهور. والأحرى أن هذا الكتاب هو تطبيق عملي لنظرية النزوع التي طرحها في كتاب عناصر الأخلاق، حيث إن النزوع عند هيروكليس له جانبان، الأول- هو النزوع لحفظ الذات، والآخر- هو النزوع نحو الاجتماع أي الدخول في علاقات اجتماعية، وقد جاء هذا التطبيق ميسورًا حتى يفهمه العامة.

ولا تقتصر أهمية هيروكليس على محتوى أعماله فحسب، بل لأنها بقيتْ بكمٍّ ملموس. وتتفق حياة هيروكليس وشذراته مع العصر نفْسه، وعلى خلاف فلاسفة الأخلاق في الإمبراطورية الرومانية قد كتب هيروكليس كتاب الفعل الواجب كأكاديمي وليس كواعظ، وتتمتع كتابته بالمنطقية والمنهجية، وهو يكتب مثل الـمُحاضر الذي يريد أن يثير اهتمام جمهوره بالفكاهة والمحسنات البديعية، وكتابه (عناصر الأخلاق) هو نص لا تشوبه شائبة، أو سلسلة محاضرات في المذهب الرواقي السائد، كتبها فيلسوف رواقي، وهو فريد من نوعه في أسلوبه وامتداده، وشاهد عيان على الفلسفة الرواقية في هذا العمل(52).

وأما النصوص التي نتناولها في هذا البحث؛ فقد اعتمدت فيها على ترجمة ديفيد كونستان ***David Konstan*** التي جمع شذراتها إلاريا راميللي ***Ilaria Ramelli***، والتي

(51) ilaria ramelli: op,cit, pxxx.

(52) A.A. Long: stoic studies, University of California Press,2001, p252.

اعتمدت على طبعة هانز فريدرك أوجست أرنيم التي بعنوان عناصر الأخلاق ***Ethische Elementarlehre*** الموجودة في بردية رقم 9780 (***Papyrus 9780***)، بالإضافة إلى مقتطفات استابيو ***Nebst den bei Stobaios erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles (Berliner Klassikertexte);Berlin: Weidmann, 1906), 48–64.***

وقد اعتمد بريشتر وفون أرنيم في نقاشهما لتاريخ هيروكليس في عبارة أوردها يوليوس جيلليوس ***Aulus Gellius (Noct. att. 9.5.8)***، والتي ينسبها جيلليوس إلى أستاذه الأفلاطوني كالفينوس التارسي، والتي يصف فيها هيروكليس بأنه رجل جاد وفاضل، وقد ذكر الباحثان أن هذه الكلمات تبرهن على أن كالفينوس قد حضر محاضرات هيروكليس التي عقدها في تارسوس لنقد الأنوية الأبقورية.

وقد ناقش بريشتر الاختلاف بين كتاب عناصر الأخلاق ومقتطفات ستابيو بناءً على الأسلوب، ووعد أن يعود لعرض المسألة بالتفصيل، ولكنه لم يتعامل مع المسألة مرة أخرى، وقد قارب فيليبسون بين النصين، وانتهى إلى أنهما أجزاء من نفْس العمل، وذكر أن البحث التمهيدي (الأخلاق) يمتد إلى مدخلين وليس واحدًا فحسب، وهو يعتقد أن العمل برمته يحمل عنوان التفلسف **Φιλοσοφούμενα**. وقد ذهب بعيدًا وهو يفترض أن هيروكليس كان يبغي من ذلك تأليف كتاب في المنطق، وآخر في الطبيعة(53).

وقد يتفق الباحثون اليوم أمثال –إيسناريدي ***Isnardi*** وباستينانيني ***Bastianini*** ولونج ***Long***– على أن كتابَي هيروكليس عناصر الأخلاق والواجبات مختلفان، وتبدو عناصرهما مرتبطة بالمدرسة الرواقية، وفيهما طابع منهجي وتوظيف متخصص للغة. وأما كتاب الفعل الواجب فهو على النقيض وذو قالب أدبي يستهدف جمهور العامة،

(53) Philippson, "Hierokles der Stoiker," 97– 4. Quoted from Ilaria Ramelli Hierocles tHe stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts pxxix

ويحتوي على مسائل مثل الزواج والأُسرة والإدارة[54].

وقد قدم هيروكليس الأخلاق كما لو كان يرسم مخططًا هندسيًّا، فهو يريد أن يؤسس ثلاث نظريات، إذا نظمت بطريقة صحيحة سوف تنقل طلابه من بداية مُسلَّم بها، إلى استنتاجات حول الهدف من الحياة الإنسانية.

المفهوم النظري للأخلاق عند هيروكليس:

يعتمد الجانب النظري لأخلاق الواجب عند هيروكليس على مفهوم النزوع، وهو العلاقة التي تنشأ بين الحيوان وشيء آخر، مثل وجود ألفة ووفاق بين اثنين، وأن ينتمي الأخير إلى الأول بطريقة ما، وأول شيء يحافظ عليه الحيوان هو نفْسه، وقد يؤدي الدافع الناتج عن الحفاظ على النفْس إلى استهداف ما ينتمي إليه أو يخصه (***oikeia***)، ورفض كل ما هو ضار؛ تماشيًا مع تفسير التطور الأخلاقي عند البشر[55].

وهنا، قد يطرأ على ذهننا هذا التساؤل: أيهما ألزم في الوجود الواجب أم الأخلاق؟ أي هل يعتمد الواجب على الأخلاق الشكلية وهي طريقة عمل؟ أم تعتمد الأخلاق على الواجب كغاية لها؟ وقد يكون الواجب الأخلاقي شكليًّا فحسب، وقد تكون أخلاق الواجب التزامًا بغاية، ولكنها انتقائية إلى أبعد حد.

وأول ما يبدأ به الرواقيون نظرهم في الأخلاق، هو أن يبحثوا عن الميول الطبيعية، ويتساءلون ما موضوع النزوعات الأولى للموجودات؟ أي الفطرة التي فطر الإله الموجودات عليها. وهم يجيبون على هذا السؤال بأن الميول السابقة على الإرادة والرؤية التي يشترك فيها الإنسان والحيوان على نوعين: ميول تنزع إلى حفظ الفرد نفْسه، وميول تنزع إلى حفظ الجماعة التي ينتمي الفرد إليها، فكل كائن حي يملك في الأصل بنيته

(54) introduction of david Konstan to translation of Hierocles tHe stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts, op cit. pxxx.

(55) Teun Tieleman, op cit, p78.

الخاصة وله شعور بها، ومن أجل ذلك كان دائم البحث عمَّا يلائمها والبعد عمَّا لا يلائمها، ومَن قال إن اللذة هي أول ما ترغب فيه الموجودات فقد أخطأ، إنما تحصل اللذة للكائن حين يجد ما يتفق مع بنيته، والخير لكل موجود هو موافقته لطبيعته الخاصة[56].

ويناقش هيروكليس في كتابه (عناصر الأخلاق) في الجزء الأول تساؤلًا: هل يدرك الحيوان نفْسه حسيًّا؟ ويرى هذا السؤال مناسبًا للحديث عن الأخلاق، ولكن قبل الشروع في الإجابة عليه اقترح أن يبدأ بتفسير عملية توالد الكائنات الحية؛ «فالبذرة التي تسقط في الرحم في توقيت مناسب، ويستقبلها الرحم وهو سليم معافى لا تصير جامدة أو ساكنة كما كانت، بل تشرع في الحركة وتبدأ نشاطها، وهي تجذب لنفْسها مادة الجسم الذي يحملها، وتُكوِّن الجنين وفقًا لترتيبات لا يمكن تخطيها، حتى تصل إلى المرحلة التي تجعل الجنين فيها جاهزًا للولادة. ومع ذلك فإنها طوال الوقت المنقضي بين الحمل والولادة تظل طبيعة أي بنوما (نَفَس) تتحول من حالة البذرة إلى ما يليها، وفقًا لنظام وترتيب محكم من البداية إلى النهاية. وفي أولى مراحل هذه الفترة من الزمن تكون «الطبيعة» نوعًا من البنوما المتكثفة، وهي بعيدة كل البعد عن النفْس، ولكن بمجرد أن تولد فإنها تنبري إلى الخارج وتصطدم بأفعال مستمرة بكمٍّ يجعلها نفسًا. وهكذا تتكيف مع البيئة بمجرد أن تخرج، أو تخشوشن وتقسو وتتحول إلى نفسٍ إن جاز التعبير كتحول البنوما الكامنة في الأحجار إلى لهب من النار عندما تُقرع بسببٍ ميلها إلى هذا التحول بنفْس الكيفية، وكذلك طبيعة الجنين عندما يكتمل لا تكون بطيئةً في التحول إلى نفْسٍ عندما تخرج إلى البيئة المحيطة. ولهذا السبب، فإن كل ما يخرج من الرحم يكون حيوانًا، حتى وإن افتقد إلى النسب الملائمة في بعض الأحيان كما تحكي الأسطورة عن حدوثه مع أبناء الدببة وحالات أخرى من هذا القبيل»[57].

والملاحظ في هذا النص أن عملية التوالد تأتي على ثلاث مراحل على النحو الآتى،

---

(56) د.عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971، القاهرة، ص198.

(57) Hierocles: elements of ethic,ch1, (5-30).

الأولى- سقوط البذرة في رحم سليم، في وقت مناسب، وتحولها من حالة السكون التي كانت عليها إلى الحالة الدينامية النشطة.

الثانية- تكوُّن الجنين وفق نظام معين لا يمكن تخطيه إلى أن يولد، ويكون الجنين في المرحلة الأولى والثانية نوعًا من البنوما المتكثفة، أي ليس نفسًا.

الثالثة- تحول الجنين من بنوما[58] متكثفة إلى نفْس، تصطدم بالخارج وتتكيف مع البيئة بما هي عليه، وتشبه حالة التحول هنا حالة تحول البنوما الكامنة في الأحجار عندما تقرع إلى لهب من النار.

كما يؤكد النص على أن الحيوان لا يولد بنفْس، بل تخلق فيه النفْس بمجرد اصطدامه بالواقع، وما يرافق عملية تكوين الجسد في الحمل هو البنوما أو الحرارة الحيوية التي تُهيِّئ الجسد لقبول النفْس عند الميلاد، ولا غرابة في ذلك في الفكر الرواقي؛ لأن تصور النفْس عندهم يختلف عما نعتقده الآن، أعني أن تصورهم للنفْس يغلب عليه الطابع المادي.

وبالرجوع مرة أخرى للتساؤل الذي طرحناه سلفًا، واعتبره هيروكليس نقطة البداية المثلى في عناصر الأخلاق، وهو هل يدرك الحيوان ذاته؟ والإجابة عنده نعم، وبهذه الإجابة يرد على مَن اتهمهم ببطء الفهم لأنهم ينكرون إدراك الحيوان لنفْسه كلية؛ حيث يؤمنون بأن الإدراك الحسي هو منحة الطبيعة للحيوان لإدراك ἀντίληψις الأشياء الخارجية فحسب، وليس إدراك الذات، وهذه المسألة «تفرض نفْسها علينا، وتُلزِمنا أن

(58) (*) ذكر سكوت Scote وليديل Liddell معنى البنوما في المعجم اليوناني الإنجليزي في ستة عناوين رئيسة وهي الريح، والهواء الذي نتنفسه، والإلهام الإلهي، والنفس سواء أكان قدسيًّا أم إنسانيًّا، والكائنات اللطيفة= الملائكة، والدلالة البلاغية العميقة لجملة خطابية تقال في نَفَس واحد. والمعاني الأربع الأخيرة هي استقراء رمزي للمعنيين الأولين اللذين يدلان على معنى النوما. وقد عرض سكوت وليديل ما لا يقل عن ثلاثين تقسيمًا تنبثق عن التعريفات الستة الأساسية. كما أنه يمكن أن نختزل التعريفات الستة إلى ثلاثة، بدلالة المجال الذي تعمل فيه النوما، وهي إما أن تعمل في الكون عمومًا أو في الإنسان أو الإله. أما بالنسبة للمجال الأول فهي تنحصر في العالم الظاهري، أما بالنسبة للمجالين الآخرين فهي متاخمة لهما معًا. انظر The Oxford Classical Dictionary, Edited by Simon Hornblower and Antony Spawforth, Third Edition, Oxford University Press,1999,P1202

نلتفت إليها أولًا، وهي أن بعض الأشخاص بطيئي الفهم بعيدون كل البعد عن أي فهم لدرجة أنهم ينكرون إدراك الحيوان لذاته كليًّا؛ لأنهم يؤمنون أن الإدراك الحسي قد منحتنا الطبيعة إياه لنفهم به الأشياء الخارجية وليس لإدراك الذات بالمثل. ومن الضروري أن نؤكد أولًا لِمَن هم في حيرة من إمكانية حدوث مثل هذا الشيء أن الحيوانات تدرك ذواتها، وأن نوضح أن هذا يحدث بداخلها من البداية الأولى» (59).

وقد برهن هيروكليس على هذه الإجابة بدليلين، أما الدليل الأول وهو أن الحيوانات تدرك أجزاءها الخاصة؛ فكل حيوان يدرك طبيعته إدراكًا حسيًّا واعيًا، ويدرك وظيفة كل عضو حسي، «ونحن أنفسنا نُدرك أعيننا وآذاننا وأعضاءنا الأخرى، فعندما نريد أن نرى شيئًا ما، فإننا نوجه أعيننا وليس آذاننا ناحية الغرض المرئي، وعندما نُريد أن نسمع نمُد آذاننا وليس أعيننا، وعندما نريد أن نمشي لا نستخدم أيدينا وإنما أقدامنا وأرجلنا، وعندما نريد أن نأخذ أو نعطي شيئًا ما فإننا نستخدم أيدينا وليس أرجلنا بالطريقة نفْسها. ولهذا فالدليل الأول على أن الحيوان ككل يدرك ذاته هو إدراكه الحسي الواعي لأجزائه والأنشطة المنوطة بهذه الأجزاء»(60).

وأما الدليل الثاني؛ فهو «أن الحيوانات لا يمكن أن تكون بحال من الأحوال غير مدركة للأشياء التي جُهزت بها للدفاع عن نفْسها؛ فالثيران -على سبيل المثال- تجهز نفْسها للمعركة مع ثيران أخرى أو حيوانات من فصائل أخرى بدفع قرونها للأمام مثل الأسلحة التي تجهز للمعركة، وكذلك كل حيوان لديه ميل إلى سلاحه الخاص والفطري بالطريقة نفْسها إن جاز التعبير. فالبعض محصن بحوافر وأخرى مسلحة بأسنان أو أنياب طويلة وغيرها بأشواك وثالثة بسموم، وهي توظف هذه الأساليب في معاركها مع الحيوانات الأخرى»(61).

(59) Hierocles: elements of ethic, ch1,(40-50).

(60) Ibid: ch1(55-61).

(61) Ibid : chII,(5-10).

ولم يكتفِ هيروكليس بالبرهنة على أن الحيوانات قد تدرك ذاتها بإدراك أجزائها من ناحية ووعيها بما جهزت به من أسلحة يمكن أن تتعايش بها مع الطبيعة من ناحية أخرى، بل بيَّن أن هذه الحيوانات تدرك أيًّا من هذه الأجزاء أقوى وأيها أضعف، وضرب على ذلك أمثلة كثيرة، وهي «أن الثور يجعل قرونه أمام باقي جسمه بالكامل ف استعداده لصد هجوم عليه، والسلحفاة بدورها تسحب رأسها وأقدامها تحت الجزء الذي يشبه الصدفة عندما تصبح مدركة لوجود هجوم عليها، أي أن هذه الأجزاء تنقبض بسهولة تحت الجزء الصلب الذي يصعب التعامل معه. ويفعل الحلزون شيئًا مماثلًا ليحشر نفْسه أعلى الجزء القرني الصلب عند شعوره بالخطر، ولا يبدو الدب من جانبه غير مدرك لضعف رأسه مما يجعله يضع كفه المخلبي فوق رأسه ليتقي قوة الضربة عندما يُضرب بالعصا أو بأشياء أخرى قد تُصيب هذا الجزء، حتى إن اضطر أحيانًا أن يُلقي بنفْسه من أعلى جرف حين يكون مطاردًا، فإنه يفعل ذلك بأمان بسحب رأسه للوراء.

وقد يفعل الضفدع شيئًا من هذا القبيل؛ لأنه حيوان متلائم مع القفز ولا يفوقه أي حيوان آخر من حجمه في هذا المجال، بل ويدرك -علاوة على ذلك- كم تمتد المسافة التي سيقفزها حتى وإن طُورد على امتداد جرف، ولم يكن واثقًا من وصوله إلى الجانب الآخر، فإنه يقوم بإلقاء نفْسه إلى القاع، ولكن ليس بطريقة تقليدية، وإنما ينفخ نفْسه على قدر ما يستطيع، مُشبِّهًا نفْسه على قدر الإمكان بقربة الخمر المملوءة بالهواء، رافعًا رأسه ورجليه عند سقوطه، متفاديًا أسوأ ما في السقطة بالأجزاء المنفوخة، ومن منا قد لا يندهش باستراتيجية الغزال؟ دعنا نسلم أولًا بعدم وجود تناسب بين أرجله وقرونه؛ حيث إن قرونه من الروعة والكبر بمكان بينما أرجله من السهل الاستهانه بها لنحافتها المفرطة، ورغم أن لديه في الطبيعة معلمًا لما يخصه وما قد يبدو أعظم مما يبوح به النظر، وبذلك فهو يثق في أرجله بالرغم من نحافتها ولا يتخلى عنها، سواء بالانطلاقات السريعة أو الاستثنائية أو بالوثبات الطويلة، ولكنه يحتقر ويكره قرونه، خاصة بسبب افتقارها للتناسب، مما يجعلها من المعوقات سواء في أعمال الحياة الأخرى أو الهروب من أمر

عاجل، وهو يُدرك عدم تناسب نمو قرونه، الأمر الذي يجعله يسرع بتحطيمهم بالجري من مسافة، وضربهم في الصخور البارزة والجروف»[62].

ومن سرد هذه الأدلة التي أفرط فيها هيروكليس لتوضيح كيف يدرك الحيوان ذاته، قد يرجع إلى أن «هناك معارضين لهيروكليس، حيث انقسم معاصروه إلى فئتين، وهذه الحقيقة لم يُسجلها المفسرون السابقون بوضوح. وأما الفئة الأولى، فتنكر ما يُسمَّى بالإدراك الحسي للنفْس، وتُقِر الفئة الأخرى بوجوده ولكن ليس كمهارة موجودة منذ الميلاد فصاعدًا. وقد بنى هيروكليس مناقشته بعناية؛ ليرد أولًا على النقاد المتشددين الذين ينكرون وجود الإدراك الحسي للنفْس، ولم يتحول إلى إثبات النقطة الثانية إلا بعد أن أفحم هؤلاء السذج المتطرفين كما أطلق عليهم، وأثبت النقطة الثانية على مرحلتين: الأولى- صيرورة الإدراك الحسي للنفْس، والثاني- تأصله منذ الميلاد"[63].

وإذا كان الحيوان يدرك ذاته كما قرر هيروكليس، فليس هذا نهاية المطاف؛ لأن هيروكليس يضعنا أمام تساؤلين آخرين، ألا وهما: هل يدرك الحيوان قدرات الحيوان الآخر؟ وهل يدرك الحيوان نفْسه باستمرار؟ وقد أجاب عنهما هيروكليس بنعم، فالإجابة الأولى: إن الحيوان يدرك قدرات الحيوانات الأخرى؛ لذا «كان من الضروري التحدث عن متى وأين يكون لدى الحيوان فهمٌ لنقاط الضعف والقوة على حد سواء عند الآخرين: أيهما يكون أكثر عدائية ناحيتهم ومع مَن ينعمون بهدنة مؤقتة أو بسلام أزلي؟

فعندما يتقاتل الأسد مع الثور -على سبيل المثال- فإنه يراقب قرونه، بينما يستهين بباقي أجزاء جسمه، وفي معاركه مع الحمار الوحشي يركز على الرفسات، ويحرص على تجنب الحوافر. ولا يستعد النمس لمعركته مع أفعى الأسب باستراتيجيات منقوصة، ولكن باحتياط وحذر إلى حد ما من لدغاتها المميتة التي تعضها على مرات عدة[64].

(62) Ibid: ch2, (20- 60).

(63) 15 - A.A.Long: Stoic Ethics, p255.

(64) Hierocles: elements of ethic, chIII, (20-45).

ولم يتوقف الأمر على إدراك الحيوان ذاته، بل اعتقد هيروكليس «أن فصيلة الحيوانات غير العاقلة بالكامل سواء التي حبتها الطبيعة بالقليل أو تلك التي تفوقنا حجمًا وقوةً وسرعة عندما يدركون تفوقنا عليهم بالعقل، فإنهم يهربون ويتجنبون البشر، ولم يحدث مثل هذا لولا إدراك الحيوانات لمميزات المخلوقات الأخرى»(65). ولكنه يضرب أمثلة أخرى، ويقول: «في موسم الشتاء، عندما تنكشف بعض أجزاء جسمنا حتى وإن كنا في النوم العميق، نقوم بسحب البطانية ونغطي تلك الأجزاء الباردة، ونحافظ على النفْس بعيدة عن الخبطات والضغط حتى وإن كنا نائمين بعمق، كما لو كنا نوظف انتباهًا دائم اليقظة. ولو أننا اتفقنا في اليوم السابق مع آخرين على الاستيقاظ ليلًا، فإننا نستيقظ عندما تحين الساعة المتفق عليها. وتستطيع أن ترى أن غايات المرء تتبعه حتى في نومه، فالسكير يغط في نومه دون أن يفلت القارورة من يده، بينما يأخذ البخيل غفوته وهو قابض بشدة على كيس نقوده»(66).

وإن كان هيروكليس قد أجاب عن التساؤل الأول الذي يتعلق بهل يمكن أن يدرك الحيوان ذاته، فإنه في التساؤل الثاني يناقش فيها استمرارية الإدراك الحسي للنفْس، وأن الإدراك الحسي للنفْس قد يستمر أثناء النوم بلا انقطاع، فوعي اليقظة أو التركيز على شيء ما غير ضروري للإدراك الحسي للنفْس. وعلينا أن نفكر فيه بوجه عام على أنه ميول ثابت ينشأ عن تفاعل مستمر بين الجسم والنفْس ***psyche***.

وحيث إن الإدراك الحسي للنفْس مستمر مدى الحياة ولا يستلزم وعي اليقظة، فهو يذكرنا بالوظائف المنعكسة والإدراكية لاستقبال الحس العميق؛ لأن إدراك الحس العميق يتطلب مراقبة مستمرة للجسم، وكذلك تدرك الحيوانات التي تحدث عنها هيروكليس باستمرار كل أجزائها. وما يتطلبه النزوع المستمر لدى الحيوان على ما أعتقد ليس بالضرورة الملاحظة أو البقاء واعيًا لأي شيء على الإطلاق، بل يميل دومًا إلى النظر

(65) Ibid: chIII, (50-55).

(66) Ibid: chIV 55-60) – (chV,5:15).

إلى كل جزء من نفْسه كملكية خاصة[67].

ويجب أن نراعي للبرهنة على استمرارية وعي النفْس عند هيروكليس الأمور الآتية :

أولًا- أن النفْس مثل الجسد يمكن لمسها؛ لأنها من فصيلته ولا يوجد حالة استثنائية للنفْس؛ لذا «من الضروري إذَنْ أن نعرف أن نفْس الحيوان مثل جسده يمكن لمسها، أو ملموسة إن جاز التعبير؛ لأنها في الواقع من فصيلة الأجسام، ولكن ما هو متاح يوضح أن براهين مَن يقولون بوجود حالة استثنائية للنفْس معيوبة. وبما أنها جسم فهي تسمح باللمس والضغط والمقاومة والضرب وتلقي الضرب وأي شيء آخر مشابه»[68].

ثانيًا- أن النفْس ليست محصورة في الجسد كما لو كانت في دلو أو سائل في قارورة، بل متداخلة ومختلطة بالجسد بشكل يسمح لأقل جزء أن يكون له منها نصيب. كما أن النفْس ليست بمعزل عن تأثر الجسد، وأنها تكترث بعذابات الجسد، ويعبر عن ذلك في العبارات الآتية: «لا يجب أن نعتبر أن النفْس محصورة داخل الجسم، كما لو كانت سائلًا في دلو، أو مثل سوائل في قوارير، ولكنها متداخلة ومختلطة به بصورة عجيبة، تسمح لأقل جزء من الخليط بامتلاك نصيب من كليهما؛ لأن الخليط أكثر ما يكون شبهًا بحالة الحديد الأحمر بفعل الحرارة؛ لأن التقارب هنا وهناك يكون كليًّا، وهكذا فإن ما يخص التأثير الـمُشترك يكون مجموع كليهما؛ لأن كليهما يشارك تأثيرات **συμπάθεια** الآخر، وليست النفْس بمعزل عن التأثيرات الجسدية أو الجسد غير مكترث لعذابات النفْس، وهو ما يُفسر الهذيان والسرحان الغريب للأفكار، أو حتى الإعاقة للمهارة التخيلية؛ وذلك لوجود التهابات في النقاط الحيوية بالجسم، وكذلك يتأثر الجسم بالأحزان والمخاوف ونوبات الغضب وبكل أهواء النفْس، لدرجة تبدأ من تغيرات في اللون، وارتعاش الأرجل، وأضرار البول، وطقطقة الأسنان، وحتى حشرجة الصوت وكتمه، وتحولات صادمة في الجسم كله، ولم يكونا -النفْس والجسم- عُرضة لإرسال

(67) A.A.Long: op cit, p59.

(68) Hierocles: elements of ethic: chIII. (57- 60).

واستقبال المؤثرات بهذه السهولة ما لم يكونا مختلطين معًا بالصورة التي وضحناها»[69].

ثالثًا- أن النفْس ليست مهارة إدراكية، لذا فهي تتجاوز كونها مجرد طبيعة؛ لأن بها إدراكًا حسيًّا αἴσθησις ودافعًا ὁρμή، واعتقد هيروكليس أن «حتى الميغاري لن يدَّعي أن النفْس ليست مهارة إدراكية. ولهذا السبب فهي تتجاوز كونها مجرد طبيعة، وذلك لأنها مُنحت دافعًا، وإلا كانت وستظل مجرد طبيعة بدلًا من كونها نفْسًا لو حُرمت من الإدراك الحسي والدافع»[70].

وتطرح علينا هذه الاعتبارات تساؤلًا آخر؛ وهو كيف تتحرك النفْس؟ والإجابة هي إذا كانت النفْس مختلطة بالجسد وتدخل في كل أجزائه، وأن قوام الإنسان من نفْس وجسد، فالنفْس قوة حاكمة تتحرك في حركة توترية، وهي تمتد للخارج في حين يمتد الجسد إلى الخارج، وكلاهما يقبل الضغط والضغط المقابل[71].

وبهذا التساؤل والإجابة عليه يرتد **هيروكليس** لتذكير معارضيه الذين ينكرون إدراك الحيوان لنفْسه وإدراكه للأشياء الأخرى قائلًا لهم: «دعنا نفكر في أي مرحلة أخرى من مراحل الحياة سيكون من الملائم أن ننسب هذا الحدث لها لو أنكروا علينا المرحلة الأولى. وليجبني أحد ممن يعترضون: في أي مرحلة يبدأ الحيوان إدراك ذاته؟ فإنه لن يذكر أكثر مما قيل عن المرحلة الأولى عن أي مرحلة أخرى يذكرها. إلى حد أن تنطلق المهارة الإدراكية التي يحتاجها الحيوان لإدراك ذاته، ولن يمتلكها في المرحلة الثانية أو الثالثة إذا حُرم منها في الأولى، وإنما يمتلكها من تلك المرحلة أينما كانت فصاعدًا، وفي المرحلة التي يصير فيها حيوانًا يُمنح الإدراك على الفور.

ولا أعتقد بعد ذلك أن أحدًا يمكن أن يعترض على أن الحيوان لا يدرك أي شيء خارجي على الإطلاق؛ لأن كل الحيوانات في الواقع ترى بمجرد أن تُولد على الأقل مالم

(69) Ibid: ch IV, (4-22).

(70) Ibid: ch IV, (23-27).

(71) Ibid: ch IV, (30-40).

يولدوا عميانًا، ويسمعون، وإذا لم يفعلوا بحال من الأحوال، فإنهم يشعرون ويتذوقون. ولهذا السبب يندفع البعض إلى ثدي الأم ويمصون اللبن، بينما يختبئ آخرون تحت جناح أمهم هربًا من قسوة البيئة، أو قد يصيح بعضهم كلما ضربهم الهواء، إذنْ إلى أي شيء تؤدي هذه المناقشة؟ إلى دليل قوي لا يقبل المناقشة على صحة النظرية المقترحة أعلاه؛ لأنه عمومًا لا يتم تحقيق فهم الشيء الخارجي من دون إدراك الذات أولًا.

ويحق لنا القول بأن مع إدراكنا للأبيض، ندرك أن أنفسنا تبيض أيضًا، ومع الشيء الحلو ندرك أن أنفسنا صارت حلوة، وتسخن أنفسنا مع الشيء الساخن، وهلم جرا. وبما أن الحيوان يدرك الأشياء بمجرد ولادته، وأن إدراك الذات مقترن طبيعيًّا بإدراك الأشياء الأخرى، فمن الواضح أن الحيوانات يجب أن تدرك نفْسها من البداية»[72].

وقد يترتب على إدراك الحيوان لذاته ولغيره مسألة رضاه أو عدم رضاه، وتقتضي الضرورة أن يكون الحيوان راضيًا عن نفْسه؛ لأن عدم الرضا يعني تدمير الحيوان وازدراءه لجسمه، فحين يحدث الإدراك الأول يصير جسده مألوفًا له. لذلك لا يوجد أحد -على حد تعبير هيروكليس- حتى لو كان ميغاريًّا يمكن أن يقول إن الحيوان لا يكون راضيًا عن نفْسه أو عن تصوره لنفْسه عندما يولد. وهو لا يظل غير مبالٍ؛ لأن كونه غير راض -ناهيك عن عدم الرضا- قد يؤدي كلاهما إلى تدمير الحيوان وإلى ازدراءه لطبيعته الخاصة، وبالتالي يجبرنا هذا التفسير على أن نوافق على أن الحيوان عندما يحصل على الإدراك الأول عن ذاته، فإنه يصبح ملكه على الفور، ومألوفًا **οἰκειοῦται** له ولتكوينه»[73].

ولكن الطبيعة مسئولة عما يحدث قبل الميلاد في حالة عدم رضا الحيوان عن جسده، وقد تختلف الحالة تمامًا حين يولد الحيوان؛ «فهو يحتال التعرض للأذى بينما يهرب إلى ما يجلب له الأمان، ويوفرون لأنفسهم من كل حدب وصوب ما يؤدي إلى بقائهم؟ ولكن بقاء هذه الحيوانات ضرب من المستحيل، لولا أن الطبيعة ماكرة في غرس حب

(72) Ibid: ch V, (44-60) – ch VI, (1-10).

(73) Ibid: ch VI, (45-50).

قوي للذات حتى عند مثل هذه المخلوقات. ولهذا السبب يبدو لي أنه حتى الأطفال حديثو الولادة ليسوا على استعداد لتحمل كونهم داخل غرف مظلمة معزولة عن كل الأصوات؛ لأنهم يبسطون حواسهم، وإذا لم يتمكنوا من سماع أو رؤية أي شيء، فإنهم يستقبلون تصورًا عن فنائهم، ولهذا لا يطيقونها. ولهذا فإن المربيات تحثهم على مهارة غلق أعينهم؛ لأن مخاوفهم تهدأ بحقيقة أنهم محرمون من إدراك ما هو مرئي؛ بناء على اختيارهم، وليس تحت أي ضغط. ويقفل بعضهم عينيه دون تشجيع من أحد؛ لأنهم غير قادرين على تحمل صدمة الظلام»[74].

وقد يترتب على مسألة نزوع الذات أن يحتمل الحيوان نفْسه، حتى لو لم يألفه الآخرون؛ «فنحن -على سبيل المثال- نُطيق أنتن الجروح وأكثرها اشمئزازًا وكل مكروه آخر ما دام فينا؛ لأنها محجوبة بحبنا لأنفسنا»[75].

وهكذا حاول هيروكليس في سلسلة متواصلة من النقاش الذي يشغل ثلاثمئة سطرٍ من المخطوطة اليونانية أن يؤكد القضية الآتية: كل الحيوانات تُدرك ذاتها من لحظة الميلاد، وتشمل الحيوانات عند هيروكليس الطيور والزواحف بجانب البشر وثدييات أخرى، باستثناء السمك والحشرات. ويؤكد أن الإدراك الحسي للنفْس هو مهارتهم الأساسية والأولية، وقد رد على حجج المعارضين لهذا الرأي، وترتب على ذلك أن يكون الحيوان راضيًا عن طبيعة جسده التي يكون عليها.

ويرى لونج[76] «أنه ربما قد كتب هيروكليس عن الفطرية وإلادراك الحسي للنفْس مطولًا؛ لأن المفهوم قد احتاج دفاعًا ضد النقاد المعاصرين للرواقية، وقد دافع براد أنوود عن هذه الافتراضية في مقاله الممتاز عن هيروكليس، ولكني أرى أن أنوود نفْسه كان مخطئًا حين افترض أن الرواقيين الأوائل على النقيض من هيروكليس، حيث «أكدوا على

(74) Ibid: ch VII, (5-15) .

(75) Ibid: ch VII, (17) .

(76) A.A. Long: stoic Ethics. Op cit, p255.

الجانب الاشتياقي أكثر من الجانب الإدراكي» للنزوع. فليس للنزوع أساس اشتياقي أو رغبوي، بل إن الأساس الاشتياقي للحيوان يجعل الإدراك الحسي للنفْس أساسًا لها، وعلى ما أعتقد كان للاتجاه الرواقي الأصولي باع طويل قبل هيروكليس».

ويقول لونج: «عندما بدأتُ لأول مرة التفكير في النزوع، نظرت إليه على أنه مفهوم مؤقت لجأ إليه الرواقيون لجهلهم بعلم الأعصاب وعلم الوراثة. بل إن الأمثلة التي ساقها هيروكليس عن الإدراك الحسي للنفْس تُغطي ما تعودنا على تسميته بالغريزي والفطري، ولكن الإدراك الحسي للنفْس فطري طبقًا لاكتشافات الرواقيين أنفسهم. والتساؤل الذي أريد أن أطرحه: هل يوجد مفهوم معاصر يشابه بدرجة كافية الإدراك الحسي للنفْس يمكن أن يوازي فكرة الرواقيين؟ هل لا يزال من المعقول اليوم أن نقترح أن السلوك الغريزي يستلزم علاقة حسية أو معرفية بين الحيوان في ذاته ككل عضوي وأجزائه النوعية؟

ويصف عالِم الأعصاب أوليفر ساكس في كتابه «الرجل الذي اعتقد خطأ أن زوجته قبعة» حالة امرأة شابة فقدت كل التحكم في جسمها، بسبب تلف في النخاع الشوكي، واستطاعت أن تستعيد بعضًا من حركتها في فترة محددة باستخدام فطرتها، ولكن بعد سنوات لاحقة كما كتب «استمرت في الشعور أن جسدها ميت، وأنه ليس حقيقيًّا، وليس ملكها، ولا تستطيع أن تستأثر به لنفْسها». واسترعت هذه الفقرة انتباهي؛ لأن لغتها شديدة الشبه بمفاهيم الرواقيين عن الإدراك الحسي للنفْس والنزوع، فمريضة ساكس فقدت قدرتها على الشعور بجسمها كشيء ينتمي لها.

ويوجد مصطلح معاصر يعبر عما فقدته المريضة وهو «استقبال الحس العميق ***proprioception***"، وهو مصطلح ابتدعه عالم الأعصاب العظيم تشارلز شيرينجتون ***Charles Sherrington*** كاسم لما وصفه ساكس "التدفق الحسي اللاشعوري المستمر من الأجزاء القابلة للحركة في أجسامنا (العضلات- الأوتار- المفاصل)، والذي به تراقب وتعدل أوضاعها وحركتها بصفة مستمرة. ويميز شيرينجتون في كتابه (الفعل التكاملي للجهاز العصبي ***the integrative Action of the Nervous system***) بين

ما سماه "المستقبلات الخارجية" للشم والإبصار والسمع، وبين المستقبلات الحسية العميقة، وحدد مكان كل منهم في الرأس وفي الجسم عمومًا، وأكد على حقيقة أن لكلٍّ من الاستقبال الخارجي والباطني أو العميق وظائف مختلفة، إلا أنهما عادة ما يعملان مع بعضهما في سلوك الحيوان، أو كما صاغها هو: "حركة الحيوان المحكومة بتوجيه عينه ناحية الفريسة تتطلب تعاونًا بين التيه- تجويف الأذن (عضو الاستقبال العميق في الرأس) وبين الشبكية"(77).

والاستقبال الحسي العميق هو شكل من أشكال الإدراك، ويكتب شيرينجتون عن إحساساتنا العضلية، والتي «تساهم في فهم الانقباضات والانبساطات النسبية في أطرافنا»، ويُغطي استقبال الحس العميق انعكاسات السلوك والمواقف وانعكاسات الحركة. وملاحظة سلوك الحيوانات الذي شاهده هيروكليس وسينيكا في حيوانات كالسلاحف المقلوبة وهي تعدل نفْسها، والثيران وهي تخفض قرونها... إلخ يشبهه تمامًا الحالات التي ذكرها شيرينجتون. فهو يشير إلى الضفدع الذي لديه آلية الاستقبال العميق التي تعمل عنده -على عكس الضفدع الذي يكون حبله الشوكي غير سليم-، حيث يعود إلى وضعه المستقيم لو تم قلبه، والمثال الآخر الذي يذكرنا بهيروكليس هو «الوضعية المنحنية الثابتة للضفدع الموجهة ناحية ذبابة(78).

ورغم أن التاريخ العلمي يفصل بين النزوع الرواقي وبين الاستقبال العميق، فإن المفهومين يظلان متشابهين بدرجة ملحوظة فيما يسعون في تفسيره. واهتم الرواقيون مثل علماء الأعصاب المعاصرين بالمبدأ الباطني، والذي يُمكّن الحيوان من العمل على نحو منظم، ومنسِّقًا لحركته، ويضمن توزيع أجزائه الجسمية.

التطبيق الواقعي لمفهوم الواجب:

تحدث هيروكليس عن الأفعال التي يمكن أن يسير عليها الإنسان ووصفها بالأفعال

(77) Ibid, p343.
(78) Ibid .p344.

الواجبة، وهي عنوان كتابه الذي جمعه ستابيو، وهذه الأفعال كالتصرف تجاه الآلهة، والوطن، والزواج، والوالدين، والأشقاء، والأقارب. وقد جاء ترتيب الأفعال من العام إلى الخاص أو من المسائل الأكثر عمومية إلى أخصها، وهيروكليس كعادته يبدأ بتساؤل في كل فعل يصفه بالمناسب، وقد جاءت الأفعال على النحو الآتي:

أولًا- الآلهة:

قد عنون هيروكليس حديثه باستفهام «كيف يتصرف المرء تجاه الآلهة؟». وقد غلب هذا الاستفهام على كل فعل يعتقده واجبًا، فهو حين يتحدث عن الوالدين يتساءل: «كيف يتصرف المرء تجاه الوالدين؟». وهكذا في الأفعال الواجبة الباقية.

ويرى هيروكليس أن أحكام الآلهة ثابتة ولا تتغير، ولذا فهي تتصف بالدوام والصمدية؛ لأنها لو غيرت أحكامها، وتركت المذنب بلا عقاب ستفشل في إرساء العدل، لذلك تصيب مَن يتحول عن مشيئتها. لذا «فمن الضروري أن نؤكد أن أحكام الآلهة باتة وثابتة، ولا مفر من قضائها المحتوم، فالدوام والصمدية من فضائل أحكامها، ومن المعقول أن يؤكد هذا ثباتًا فيما يقدره الآلهة بينهم، ويتضح من هذا أنه من المقبول أن تصيب الألوهية مَن تحولوا، وليس هذا بعقوبة، ومن السهل أن نضع تماثلًا، فلو غيرت الآلهة أحكامها وتركت مَن يقترف الذنب بلا عقوبة، فإنهم سيعجزون عن إرساء العدل في العالم، ولا أن يقدموا معيارًا لتغير عقولهم»(79).

وأعتقد أن هذا التصور للإله عند **هيروكليس** يقترب فيه من تصور الأديان، وقد يهدف بهذا التصور وضع معيار كلي ثابت للأخلاق، هذا المعيار إلهي، بمعنى أنه إذا كانت الأخلاق بطبيعتها نسبية بين البشر، إلا أن الإله يحكم بمعيار ثابت حتى يستقيم الكون.

ومن صفات الإله أنه ليس حاقدًا أو مسيئًا للإنسان لأنه خيِّرٌ، ولكنه يصيب مَن يقترف

(79) Hierocles: On Appropriate Acts, Stobaeus's Extracts from Hierocles, Hierocles tHe stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts, translated by david Konstan, society of Biblical literature, ,atlanta2009. Stobaeus, Anthology1.3.53.

الذنب بالشر سواء أكانت هذه الإصابة بالتشوه الجسدي أم العيب الظاهر. ويمثل هذا شكلًا من أشكال العقوبة قد يساوي عقوبة المجاعة والفيضان والجفاف وغيرها من الكوارث الطبيعية التي تحدثها الآلهة بعلل مادية، ويقرر هيروكليس أن العقوبة ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة لتغيير مسار المسيء. وهو يقول: «وعلى المرء ألا يغفل هذا أيضًا، حتى وإن كانت الآلهة غير مسئولة عن الشرور، إلا أنها تعاقب بعض الناس بهذا النوع وتصيب مَن يستحق بالتشوهات الجسدية والعيوب الظاهرة، وذلك لأن الآلهة لا تمارس الحقد أو تسيء للإنسان الذي يعاني، وبالأحرى أنه شكل من العقوبة كالمجاعات والفيضانات والجفاف والزلازل، وكل شيء يحدث من هذا القبيل بسبب علل مادية أخرى قد تحدثه الآلهة أحيانًا، وحين يذنب الناس يعاقبون علانية، وتصيب الآلهة بالتشوهات الجسدية والظاهرة بنفْس الطريقة أحيانًا. فالعقوبة ليست غاية في حد ذاتها، وهي لتحويل اختيار الإنسان للأفضل»[80].

وإن كانت العقوبة ليست غاية -كما يرى هيروكليس- بل هي لتحويل الاختيار أو هي وسيلة لتغيير مسار المذنب، فإن أفلاطون قد تحدث عن هذه الرؤية في محاورَتي فيدون وجورجياس، حيث ميز **أفلاطون** بين الشكل العقابي والشكل التربوي العلاجي للعقوبة التي يبتلي بها الإله البشر، فالأول ينظر إلى الماضي وأن العقوبة لشر قد ارتُكِب، أما الثاني فيتطلع إلى المستقبل بعدم وقوع المرء في براثن الإثم مرة أخرى، فالعقوبة في هذه الحالة للإصلاح والتحسين، أي أن العقوبة قد صنعت لغاية بعينها[81].

وأعتقد أن هذا التصور موجود عند **أفلوطين** وهو يفسر الشر الأخلاقي، وكيف أن النفوس قد فسدت عما هو إلهي وظهور الخطيئة، فيرى أن المعاناة والتعاسة ليستا شرًّا بالنسبة للإنسان الخيِّر، وهما بالنسبة للإنسان المخطئ مجرد عقوبة، ولكنهما خير، وإن

(80) Ibid: Stobaeus, Anthology1.3.54.

(81) أفلاطون: محاورة فيدون (في خلود النفْس)، ترجمة: د. عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، 1973، 113د، ص246. وانظرْ أيضًا أفلاطون: محاورة جورجياس، ترجمة: محمد حسن ظاظا، ومراجعة: د. علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، 525 ج- ه.ص 149-150.

المعاناة هي ثمرة الأفعال الشريرة في الموجودات السابقة[82].

ويبين هذا التصور من جانب **هيروكليس** كيف نتصرف نحو الآلهة، ونعرف أن الإله ليس علة أي شر؛ لأن الشرور تأتينا جراء الرذيلة فحسب، حيث إن الآلهة مسئولة عن الخير وما هو نافع، ولكننا لا نستقبل منافعها ونؤذي أنفسنا باختيار الشر. فالإله ليس مسئولًا عن أي شر يمكن أن يراه المرء على قوام الأشياء، ويستند **هيروكليس** إلى **أفلاطون** في توضيح هذه الحجة: «وحجة أفلاطون المشهورة كافية هنا وهو يقول ليست البرودة صفة للحرارة وبالأحرى العكس، وليس التسخين صفة للبرودة وبالأحرى العكس، وكذلك الشر ليس صفة للنفع وبالأحرى العكس، إذَنْ الإله هو الخير، ومانحنا الفضائل من البداية، وهكذا لا يمكن أن يكون الإله فاعلًا للشر ولا علة للشرور لأي أحد: بل على العكس يمنح الأشياء الخيرة لِمَن لديهم استعداد لقبولها، ويبتهجون بالأشياء الخيرة التي ليست مختلفة، وبكل الأشياء التي تتفق مع طبيعتنا، والناتجة عن الأشياء التي تتفق مع الطبيعة، ولكن الرذيلة ليست أحد أسباب الشرور فحسب، بل هي السبب الوحيد»[83].

وإن كانت الآلهة علة الأشياء الخيرة والرذيلة شر، فما السبب في بعدنا الرديء؟ والإجابة من جانبه هي: «إن هناك أشياء مضادة للطبيعة وسلبية تصنع مثل هذه الأشياء، ومن السوء أن نفرق بينها هنا، وأعني -على سبيل المثال- المرض والعجز والموت والفقر والسمعة السيئة وما شابه هذه الأشياء، وتشكل الرذيلة كثيرًا من هذه الأشياء بالطبع، فكثيرٌ من الأمراض والإعاقات نشأت من ضعف التحكم في النفْس والفجور، وبسبب جور الإنسان على ما يملك يحدث مثل هذا التشوُّه، ويموت الكثير منهم صراحة. حتى وإن كان الطب شافيًا فقد تعيق الرذيلة تطبيقاته: وما يقدمه هذا الفن من فوائد يكون غير مُجْدٍ بعدم الطاعة وعدم ضبط النفْس وضعف همة المريض. وقد يجعل التبذير الناس متسولين وأصحاب عِوز، وكذلك يجعلهم الجشع المخجل والبخل سيئي السمعة.

(82) Marais.y: History of philosophy, Dover publications, New York, 1967, p99.

(83) Ibid : Stobaeus, Anthology2.9.7.

لذا، فإن الرذيلة هي العلة الثانية للأشياء المادية؛ لأن أشياء السماء وما يعلونا موحدة كما لو كانت من جوهر أنقى، فكل ما فيها على وفاق مع الطبيعة، وأما الأشياء الدنيوية كما لو كانت رواسب ووحل مثل جوهرها»[84]. وهنا يتضح أن الرذيلة حركة نحو الشر المطلق وتقابلها الفضيلة وهي حركة نحو الكمال المطلق.

ومن هنا يتضح أن الإله ليس علة للشر، بل مبطونا بالفضائل، بل يهب الخير لِمَن لديه استعداد لقبوله، وأن سبب الشر هو الأشياء المضادة للطبيعة -أو كما يزعم هيروكليس- الرذيلة، التي تتجسد في العوز والمرض وعدم ضبط النفْس والتحكم فيما يملكه المرء.

والقارئ لفلسفة **أفلاطون** سيرى فيها فكرة عدم مسئولية الإله عن الشر، التي صاغها أفلاطون في نهاية محاورة الجمهورية، وهو يقول: «اسمعوا كلمة لاخيسيس، ابنة الضرورة. أيتها النفوس الفانية، سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة الأرضية، تنتهي بالموت. إنكم لن تجدوا جنيًّا يختاركم كيفما اتفق، بل أنتم الذين ستختارون جنيكم. فليختر منكم أول مَن تقع عليه القرعة حياة يرتبط بها بالضرورة. أما الفضيلة فلا تعرف سيدًا: فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها. واللوم إنما يقع على مَن يختار، أما السماء فلا لوم عليها»[85]. وهنا قد حدد أفلاطون المبدأ الذي يرى فيه هيروكليس أن الشر من اختيار الإنسان، أما الإله فليس علة أي شر.

ولا يعني ذلك أن **هيروكليس** ابتعد عن الفكر الرواقي في تفسير الشر؛ حيث تجدر الإشارة إلى أن أهل الرواق حاولوا تفسير كيفية حدوث الشر في العالم، فقالوا بأن بعض الشر يرجع إلى منح الإله الناس حرية التصرف في شئونهم، ولكن الناس يسيئون استعمال هذه الحرية في شئون كثيرة كالصحة والحياة والمال والسلاح، ولا يمكن على كل حال أن تعد الآلهة مسئولة عن العواقب التي تنجم عن حرية الإنسان، وفي ذلك قال كليانتس مناجيًا الإله زيوس: «لا شيء يحدث من دونك، اللهم إلا أفعال الأشرار التي يقترفها

(84) Loc. Cit.

(85) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة: د.فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004، 617، ص533.

الطائشون»[86].

وهذا التصور من جانب **هيروكليس** الذي ينتمي إلى مدرسة الرواقية يوضح أن تصور الرواقية للإله يخالف التصور الهيللليني، رغم أن هذا التصور في إسناد الشر للإنسان، أعني أن «الإله عند الرواقيين ليس إلاهًا أولمبيًّا أو ديونيسيًّا، بل هو إله يحيا مع معشر البشر والكائنات العاقلة، وينظم كل ما في الكون لصالحهم، وقوته تتغلل في الأشياء طرًّا، وما من تفصيل مهما استدق يفلت من عنايته الإلهية، حيث يفهم الرواقيون صلة هذا الإله بالإنسان وصلته بالكون فهمًا جديدًا كل الجدة، فهو لا يعود ذلك المتوحد الغريب عن العالم، الذي يجذبه إليه بسحر جماله، بل هو صانع العالم بالذات، وفي عقله صمم خطته، وما فضيلة الحكيم بذلك التماثل مع الإله الذي كان يحلم به أفلاطون، ولا بتلك الفضيلة المدنية أو السياسية الخالصة كما رسم أرسطو معالمها»، وإنما هي قبول الصنيع الإلهي والمشاركة في هذا الصنيع بما يؤتاه الحكيم من فهم له»[87].

ثانيًا- الوطن:

يرى **هيروكليس** أن الحديث عن الوطن قد يأتي بعد الكلام عن الآلهة؛ وذلك لأن الوطن كما لو كان هو الإله الثاني، قد شكله زيوس على شبهه ولكنه أنثى، وإن كان الوطن كذلك في ألوهيته، فوجب أن يتحلى بالجلال. لذلك يقول: «بعد الحديث عن الآلهة، نتحدث عن كيف يتصرف المرء تجاه وطنه، كما لو كان هو الإله الثاني أو زيوس الأب الأول والعظيم، الذي يُعطي الأشياء مسمياتها، وهو أبو الأرض، وهو لم يفعل ذلك عن عدم كفاءة، وشكلها على غرار الأب ولكنها أنثى، لذلك فهي كالخليط، ولذا ينبغي أن تتحلى بالأبوية والجلال، ولهذا السبب افترضت أن نعتز بالوطن وهو واحد على قدم

(86) د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص194.

(87) إميل برهييه: تاريخ الفلسفة- الجزء الثاني- الفلسفة الهيللينستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت- لبنان، 1988م، ص50-51.

المساواة مع والدينا حين لا نفضل أحدهما على الآخر، ونكنُّ لهما الاحترام على قدم المساواة، وهناك حجة أخرى تحثنا على عزتنا بوطننا، وهي أنه يجمع والدينا وزوجاتنا وأطفالنا وأصدقاءنا وكل الأشياء الأخرى بصرف النظر عن الآلهة»(88).

وقد يرجع ربط الوطن بالإله عند هيروكليس لإيمان الفكر الرواقي بوحدة الإله والكائنات الموجودة في العالم، أي التي موطنها العالم، وهي وحدة الوجود حيث يؤكد إبكتيتوس على أن الإله هو أب لجميع الكائنات الموجودة في العالم، وأن الأصول الأولى لجميع الأشياء ترجع إليه(89).

كما آمن **ماركوس أوريليوس** بفكرة وحدة الوجود حيث يقول: «إن الكون برمته مدينة الإله زيوس، وهو كائن حي واحد وله جوهر واحد وروح واحدة»(90). لذلك لا غرابة حين يعتقد هيروكليس بأن الوطن هو الإله، أو وحدة الوجود.

وطالما أن الوطن بمثابة الإله، فقد قرر **هيروكليس** أن الأنانية أو تقديم المرء مصلحته على الوطن بلا معنى؛ لأن المواطن والوطن شيء واحد، فإذا شاع الخير في الوطن فهو خير لكل أجزائه، وبالأحرى إن الكل من دون أجزائه لا شيء، فكل نفع للمدينة هو نفع للفرد، وهكذا يقول: «مَن يفضل أصبعًا واحدًا على أصابعه الخمس فهو بلا معنى، بل من الحكمة أن يفضل الخمس على الواحد، وبالطريقة نفْسها، فإن مَن يريد أن يحمي نفْسه أكثر من وطنه ويفعل ما هو محظور فهو بلا معنى؛ لأنه يرغب في الأشياء المستحيلة، في حين أن مَن يعتز بوطنه أكثر من نفْسه فهو حبيب للآلهة، وغني بالحجج العقلية، وقد قيل إن لم يعتبر الفرد نفْسه من المجموع فبالأحرى أن يتكل نفْسه إلى هذه الفردية، ومن القويم أن يفضل سلامة المجموع على سلامته، ومن المستحيل أن يقدم تدمير المدينة أمانًا للمواطن، وكذلك من المستحيل أن نقطع اليد من أجل سلامة الأصبع. إذَنْ يجب

(88) Ibid: Stobaeus, Anthology 3.39.34

(89) Epictetus: Discourses, translated by E. Carter, Published J.M.Dentand Sons LTD, London, 1910, Vol11, B4,Ch1,p37.

(90) د. عثمان أمين : المرجع السابق، ص223.

على المرء ألا يفصل مصلحة المجموع عن الفرد، وبالأحرى يعتبرهما واحدًا ونفْس الشيء، وقد يشيع خير الوطن على كل أجزائه -لأن الكل من دون أجزائه لا شيء-، وكل خير للمواطن هو نفع للمدينة إن فُهمت كل الأحداث كخير له كمواطن، فكل ما هو مثمر لأعضاء الجوقة يرجع للجوقة بأسرها، وبتوكيد هذه الحجة الشاملة في فكرنا تنجلي الأنانية، ولا ننسى في اللحظة الحاسمة واجبنا نحو وطننا»[91].

ويرى **هيروكليس** أن كبح جماح النفْس من الانفعال الأناني والعيش وفقًا للقانون الذي ارتضاه المواطنون ليحكم بينهم هو السبيل الوحيد لبناء وطن متماسك، وقد لا يقتصر الانصياع للقانون فحسب، بل للعادات أيضًا؛ لأنها أقدم من القانون المكتوب حيث حازت العادات رضى واضعيها ومَن استخدمها وهي أقرب إلى الطبيعة، وقد زعم «أن مَن يريد التصرف على نحو صحيح نحو وطنه، يجب عليه أن يكبح نفْسه من كل انفعال ومرضٍ للنفْس، وأن يراعي قوانين وطنه كما لو كانت آلهة ثانية ويعيش في وفاق مع هديهم، وإن حاول أحد أن يعتدي عليها أو يغيرها بأي عمل بمنعه أو معارضته بأي وسيلة، فهذا ليس سلوك خيرٍ للمدينة، فالقوانين التي يستخف بها والمبتدعة قد صاغتها مناهج قديمة فاضلة، ولماذا يصاحب المرء مَن يتحدثون بمنهج متغطرس بعيدًا عن اللوائح والابتداع المرفوض. ومن جانبي أرحب **بزليكوس** ***Zaleucus*** مُشرِّع **لوكرايانوس** ***locrians***[*]،الذي صاغ قانونها، وينبغي أن يُشنق من رقبته حتى يموت كل مَن يضع قانونًا جديدًا، ويعيد ترتيب الدستور الأصلي للمدينة، والذي يناسب المجتمع.

ولذا يجب أن تصان العادات كالقوانين؛ لأنها من الأجداد، وهي أقدم من القوانين نفْسها، وكانت صالحة في الأيام الخوالي وفي الأيام المقبلة أيضًا، وهي صالحة لكل مدينة الآن، فالعادات قانون غير مكتوب، وقد حازت العادات رضى كل مَن استخدمها لذلك وضعوها، وهي أقرب الأشياء إلى الطبيعة (القانون الطبيعي)"[92].

(91) Ibid: Stobaeus, Anthology 3.39.34

(*) زلكيوس: هو مُشرِّع مدينة لوكريانوس في القرن السابع قبل الميلاد، وتشير المصادر إلى أن قانون شريعته مستوحًى من

وقد اعتبر **هيروكليس** عدم الزواج اتجاهًا مضادًّا للطبيعة، فالطبيعة تفرض على الرجل الحكيم أن يتزوج؛ لأنها تمضي بنا قدمًا نحو الأفضل؛ لذلك «من الأفضل للرجل الحكيم أن يتزوج، ولا يصلح أن يكون بلا زوجة تحت أي ظرف من الظروف، ومن الصواب أن يستشير شخصًا له عقل في المسألة التي نناقشها، ومن الأفضل أن يكون هذا الشخص متزوجًا. والزواج واجب علينا إن لم تقف بعض العثرات في الطريق، وقد تحفز الطبيعة الرجل الحكيم على الزواج؛ لأنها تدعونا للأفضل، فالطبيعة التي صنعتنا لا تجعلنا موجودات اجتماعية فحسب، بل تعيشنا أزواجًا، والوظيفة المشتركة للزوجين هي خلفة الأطفال والحياة المستقرة(97).

وقد يرجع **هيروكليس** مشورة الشخص المتزوج إلى حكمه؛ «فلا يمكن أن يفهم مَن يحكم دون أن يعرف المحكوم فيه، ولا المحكوم فيه دون مَن يحكم، وتبدو هذه الحجة لي تشجيعًا لِمَن يحجمون عن الزواج»(98).

وإن كان الإله قد حبا الإنسان بالعقل؛ فذلك ليستخدمه في إدراك الواجبات التي كُلِّف بها، ومن هذه الواجبات الزواج، ناهيك عن أن «الطبيعة هي المعلِّم، ومن هنا يأتي التوجيه، حيث يحدث اختيار منسجم مع الواجبات، فكل حيوان يعيش بطريقة تتناسب مع بنيته الطبيعية، وكذلك تعيش **بزيوس** ***Zeus*** بطريقة متشابهة، باتفاق مع ما يُسمَّى العيش (***Living***)، وهي لا تستخدم المنطق أو النتائج أو الاختيارات التي تعتمد على الأشياء التي تختبر، وبالأحرى تعيش مع الطبيعة المجردة -دون مشاركة للنفْس-، في حين أن الحيوانات تستخدم كل من التمثلات التي تتلقاها، والرغبات التي تقودها نحو ما هو مناسب لها (النزوع) ، أما نحن فقد منحتنا الطبيعة العقل بجانب الأشياء الأخرى التي منحتها للحيوان والنبات حتى نرى الطبيعة ذاتها، وحين ينكب عقلنا على الطبيعة يجد حلقة المرمى مضيئة وثابتة، ويختار كل شيء منسجمًا مع الطبيعة، ونعيش في طريق لازم

7(2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 47–104. P54.

(97) Stobaeus, Anthology 4.67.22

(98) Stobaeus, Anthology 4.67.23.

واحد»[99].

وقد يرجع الزواج عند **هيروكليس** إلى الأسباب الآتية: «أولًا- لأنه إلهي، ويأتي بثمرته في إنجاب الأطفال الذين هم جزء منا، وعونا لنا في كل أعمالنا ونحن بصحتنا، وراعون لنا حين يخف وزننا ويطول بنا العمر، وأعضاء الأُسرة هم مَن يشاركوننا الفرح وعلى النقيض لحظات تعاطفهم تسكن آلامنا». والحياة المشتركة مع الزوجة مكسب لإنجاب الأطفال، فهي تحتفينا حين ترتادنا المتاعب خارج البيت، وتعوضنا بمعافاتها، وتروح عنا بكل ما أوتيت من قوة، وتنسى عقولنا ضوائق الأشياء، وحين نكون مشغولين بتهيجات الحياة المرتبطة بالسوق أو الملاعب الرياضية أو الضرب في الأرض، أو انشغال آخر تحتوي متاعبنا[100].

وأما الأسباب الحقيقية للإعراض عن الزواج، وهي أن البعض يعتقد أن «الزوجة حمل مرهق، فالزوجة من زيوس وهي ليست حملًا، وليست مرهقة كما يعتقدون، وهي بالأحرى ليست شيئًا خفيفًا يسهل حمله فحسب، بل هي قادرة على تخفيف حتى الأشياء التي تبدو ثقيلة ومرهقة حقًّا. وليس هناك شيء مرهق يصعب حمله بين زوجة وزوج يفكران على حد سواء، ولديهما استعداد على تحمله معًا، وإن ما هو ثقيل وصعب حقًّا هو حماقة هؤلاء، وذلك لإنهم يرون الأشياء التي تأتي بها الطبيعة خفيفة تكون ثقيلة، ومن هذه الأشياء الزوجة، كثيرٌ من الناس لا يطيقون الزواج، وليس الزواج ذاته، ولا بسبب تعامل المجتمع مع الزوجة مثل الطبيعة، وبالأحرى لأننا حين نتزوج امرأة نكون عديمي الخبرة ولسنا مؤهلين للزواج، كما ينبغي أن يتزوج امرؤ بامرأة حرة، ومن ثَم تتحول الحياة المشتركة إلى أمر صعب ولا يطاق»[101].

«وهذه هي الأسباب الفعلية التي تجعل كثيرًا من الناس يحولون اتجاههم عن الزواج،

(99) Stobaeus, Anthology 4.67.22

(100) Stobaeus, Anthology 4.67.24.

(101) Stobaeus, Anthology 4.67.24.

إما لإنهم لا يتزوجون المرأة لإنجاب الأطفال أو الحياة الاجتماعية، وإما يعرضون لغلو المهور، وإما لجمالها غير المقبول، وهناك دوافع أخرى من هذا القبيل ما زالت تسيطر على الآخرين، وهؤلاء يعتدون بهذه الأشياء كناصح رديء، ولا يشغلون أنفسهم مطلقًا بشخصية أو سلوك عروسهم. وهكذا يعتبرون الزواج هو خراب، ويعلقون أكاليل على أبوابهم تؤدي بهم لظلم أنفسهم أكثر من ظلم زوجاتهم، ومن ثَم لا يستطيعون أن يصمدوا لأي مدى أو يناضلوا في السباق من أجل الجائزة الأولى. ويتضح من هذا أن الزواج عند الكثيرين مرهق ولا يطاق، ولكن ليس الزواج ذاته، وينبغي على الناس ألا يلوموا ما هو ليس موضوعًا للَّوم، وكما يقولون لا يحولون ضعفهم وجهلهم الذي يرتكز على استخدام الأشياء إلى شكوى من الأشياء نفْسها.

ومن غير المعقول أن تسعى لصداقات من كل وسط وأن تكسب رفاق وصداقات؛ ليكونوا عونًا لك في مواجهة مصاعب الأشياء في الحياة، ولا تسعى لاكتساب حليف ومعين قد وهبته الطبيعة للبشر وهو الشرائع والآلهة، فالمرء قد جاء من طفل زوجة»[102].

ومن هذه النصوص التي كتبها **هيروكليس** وفنَّد فيها الأسباب التي من أجلها ينبغي أن نتزوج، ناهيك أن دحض حجج المعارضين للزواج يتضح أنه لم يَحِدْ عن المسار الرواقي الذي يرى أن الصداقة والزواج من أهم صور المشاركة في الحياة الاجتماعية، لذا أولوا لهما اهتمامًا كبيرًا، معارضين بذلك المثل الأعلى للمدرسة الكلبية -العيش في عزلة بعيدًا عن الناس-، فكل الناس أصدقاء طبيعيون بعضهم لبعض، والزواج من ضروريات الحياة، ويجب أن يقوم به المرء في ظل روح أخلاقية نقية[103]، ويؤكد أبكتيتوس على ضرورة هذه المشاركة في الحياة الاجتماعية بقوله: «بمقدورنا أن نهتم بشيء واحد، ولا نكرس أنفسنا إلا لشيء واحد فحسب، وبالأحرى أن نختار الاهتمام والمشاركة في أمور كثيرة، ونرتبط ارتباطًا وثيقًا بما نملك من مسكن وأخ وصديق وطفل ورقيق»[104].

(102) Stobaeus, Anthology 4.67.24.

(103) Frank. Thilly: Ahistory of philosophy. George Allenand Unwin

(104) Epictetus: op.cit. vol11,B5,ch11, p50.

رابعًا- الوالدان:

وتطرق **هيروكليس** بعد الحديث عن الآلهة والوطن والزواج إلى تصوره الخلقي لمعاملة الوالدين، وهو يصفهما بأنهما آلهة أرضية ثانوية، ناهيك عن أنهما أقرب إلينا من الآلهة «فلا يُخطئ مَن يسميهما آلهة أرضية ثانوية، ويحق لنا إن جاز القول أن نُجلهما بِحُكم قربهما منا أكثر من الآلهة نفْسها. ومن الضروري أن يكون لدينا رغبة شديدة مستمرة غير منقطعة لرد فضلهما وإحسانهما كطريق وحيد للعرفان بجميلهما. فمهما كثُرت الأشياء التي نفعلها من أجلهما تظل قليلةً، بل حتى هذه الأشياء قد يتضح أنها أفعالهما؛ لأنهما هم مَن جعلانا نفعل هذه الأشياء»[105].

وإن كان **هيروكليس** قد وصف الوالدين بأنهما آلهة ثانوية، فإنه يصفهما مرة ثانية بأنهما «صورا للآلهة بل هما آلهة منزلية، وبالنسبة لزيوس هما أقارب ومحسنان ودائنان وسادة وأصدقاء يعتمد عليهما أكثر من غيرهما. ووصفهما بأنهما صور آلهة، وذلك وصف رفيع يُظهر من التشابه ما قد تعجز عنه قدرات الفنانين؛ لأنهما آلهة منزلية تقطن معنا، علاوة على أنهما المحسنان لنا اللذان وفرا لنا أعظم الأشياء سواء كانت الأشياء التي نمتلكها أو الأشياء التي تمنيا أن يوفراها لنا، وربما صليا من أجلها، فضلًا عن كونهما أقرب الأقارب، وهما المسئولان عن قرابتنا مع الآخرين، وندين لهما بأقيم الأشياء، ومُطالبين بالرد في مقابل هذه الأشياء، بل والرد في حد ذاته هو إحسان لنا مرة أخرى، فما الفائدة أو المكسب الذي قد يعدل تقوى الابن لوالديه وعرفانه بجميلهما. وهما بكل أنصاف ساداتنا، فملك مَن نحن إن لم نكن ملك مَن وجدنا بهما؟ وهما أيضًا صديقانا ومساعدانا الدائمان اللذان يهرعان إلينا عند كل نازلة دون استدعاء منا، وهما المساعدان لنا في كل الظروف. ولكن يظل الاسم الأسمى لوالدينا من كل ما ذكرناه سابقا هو الآلهة»[106].

(105) Stobaeus, Anthology 4.79.53

(106) Stobaeus, Anthology 4.79.53

ويعتبر **هيروكليس** وظيفة الابن في مرعاة الوالدين كوظيفة الكاهن في المعبد، وعليه يجب أن يفرق الابن ما يحتاجه والداه من احتياجات الجسم والعقل، «فإننا نُلزم أنفسنا بإضفاء قدسية على الاهتمام بهما ورعايتهما، وعلينا أن نكتشف أي الأشياء الجسدية تميل رغباتهما إليها حتى وإن لم يخبرانا؛ لأنهما أيضًا اضطرا أن يقدسا أشياء خاصة بنا عندما اعتدنا أن نلمح بأصوات حزينة وغير واضحة إلى ما نحتاجه من أشياء ولم نكن قادرين على الإشارة إليها بشكل واضح. وطالما أنهما كانا معلمين في كل ما حدث في حياتنا، فإنهما يستحقان حتمًا أن يحصلا على هذه الأشياء منا؛ لأنهما في الأساس علمانا هذه الأشياء بتوفيرها لنا. ويجب أن نُدخل البشر والبهجة على نفْسيهما وذلك بالحرص على صحبتهما ليلًا ونهارًا ما لم يحُل دون ذلك حائل، ومما يُسهم في إدخال السرور على نفْسيهما أيضًا قيام أبنائهما بأعمال قد تبدو خدمية ومهينة إلى حد ما مثل غسل أقدمهما، وترتيب فراشهما، والوقوف بجانبهما لخدمتهما؛ لأنهما يبتهجان كثيرًا عندما يتلقيان خدمات ضرورية بأيدي الأعزاء ويكون خدمهما من صنيعتهما. ولكن أكثر ما يُرضي الوالدين هو أن يُشاهدا أبناءهما ومَن يحبونهما ويقدرونهما وهما يحترمونهما ويجلونهما، ولهذا من الضروري أن نود أقاربهما ونعتقد أنهما جديران بالعناية والاهتمام، وكذلك أصدقاؤهما وكل مَن هو عزيز لديهما»[107].

خامسًا- الأشقاء:

لقد وضع **هيروكليس** طرفَي معادلة -هما: الأنا، والهو- في حديثه عن كيف يتصرف المرء مع أشقائه، وقد ساوى بين طرفَي المعادلة حيث يمتزج الأنا مع الهو ويحل الإيثار محل الأثرة، ويصبحا كيانًا واحدًا. «فمعاملة أي شخص تكون سليمة عند افتراض أن الشخص الآخر هو نفْسك، وأنك أنت الشخص الآخر؛ لأن الواحد منا حقًّا سيعامل العبد جيدًا لو أنه تدبر معاملة العبد له، وأن الآخرين ينبغي أن يعاملوه ويتصرفوا معه لو كان

(107) Stobaeus, Anthology 4.79.53 .

الآخرون هم الأسياد وكان هو العبد، وهذه الحجة تشبه ما للوالدين تجاه الأبناء، والأبناء تجاه والديهم، أو الكل بالنسبه للكل»[108].

وعلى المرء أن يتعامل مع أخيه بنفْس الطريقة التي يتمنى أن يعامله بها، وَمن يدعي أنه به سمات ذكية ويحقر من الآخر، فقد تسيطر عليه الأنانية، ولديه عيب وهو أنه لا يستطيع أن يقهر قسوة الآخر بحكمته إن كان حكيمًا؛ لذلك يقول **هيروكليس**: «يجب على المرء أن يتصرف مع أخيه بنفْس الطريقة التي يعتقد أن يسلكها نحوه.

وقد يقول البعض **لزيوس**: ولكني شخص متزن ووقور، بينما أخي فظ وغير اجتماعي. ولكنه لا يصدق؛ لأنه أوَّلًا وقبل كل شيء قد لا يصدقنا القول؛ لأن حب النفْس عنده يُعظم ويُمجد سماته ويُحقر ويقلل من شأن سمات الآخرين، ولهذا السبب يرى الأشخاص الأسوأ أنفسهم أسمى وأعلى من أشخاص أفضل منهم بكثير.

وثانيًا- حتى وإن كان أخوك مثلما قُلتَ، يُمكنني القول بأنه وجب عليك في كل الأحوال أن تبرهن على أنك أفضل وتقهر قسوته بأفعالك الجيدة. فلم يعد من الجميل التعامل بوقار مع الأشخاص الودودين بقدر ما هي مهمة الرجل التي تستحق كل الاستحسان أن يجعل من الشخص الفظ والأحمق إنسانًا راقيًا مهذبًا بما يفعله تجاهه؛ لأن هذا التشجيع لا يهدف في الواقع إلى شيء مستحيل، حتى الناس ذوي الطباع السيئة لديهم بذور التغير إلى الأفضل تقديرًا وحبًّا لِمَن قدَّموا لهم خدمةً؛ لأنهم ليسوا في المقام الأول حيوانات همجية، وليسوا بطبيعتهم في عداء للبشر لكي نصطادهم بالقوة ونكبلهم بالأغلال ونحتجزهم في أقفاص، ثم يصبحوا لاحقًا مروضين عندما نجعلهم مهذبين باتباع أنواع محددة من المعاملة والغذاء اليومي، ويظل الكائن البشري -ليس فقط لكونه أخًا وحتى وإن لم يُمتَّ لنا بصله أو إن كان لا يستحق المزيد من الاهتمام- قادرًا على التغير إلى الأفضل، حتى وإن لم يستطع التغلب على درجات التباين الزائدة. فإن كانت هذه هي الحالة مع البشر عمومًا، فهي أكثر خصوصية مع الأخ، فعلينا أن نقتدي بالقول

(108) Stobaeus, Anthology 4.84.20.

المشهور لسقراط عندما قال له شخص ما: سأموت إن لم أنتقم منك. فرد عليه قائلًا: وأنا سأموت إن لم أكسب صداقتك.»[109].

وقد ناظر **هيروكليس** العلاقة بين الإخوة بالعلاقة بين أعضاء الجسم، وهو ما يُسمَّى بعلم الاجتماع الوظيفي: «يجب على المرء أن يعتبر بطريقة ما أن أخاه جزء من نفْسه، مثل كون عينيه وساقيه ويديه وبقية أعضائه جزءًا منه. لأنهم في الحقيقة يمتلكون هذه السمة الشخصية، إذ نظرنا إليهم في محيط العائلة مثل الأعين والأيدي. وبناء عليه، فلو أن كلًّا منهم له نفْس وعقل خاص به وجب عليه احترام الأجزاء الأخرى بكل طريقة ممكنة من أجل جماعيتهم المعلنة، حيث إنهم غير قادرين على تأدية وظائفهم دون وجود الأجزاء الأخرى: وكذلك نحن أيضًا كبشر لا يجب أن نألوا جهدًا في السلوك كما ينبغي نحو أشقائنا؛ لأن الإخوة بطبيعتهم يميلون إلى التعاون مع بعضهم بدرجه أكبر بالمقارنة بالأعضاء الجسدية؛ فالعين ترى الأخرى بوجود أحدهما، واليد تعمل باليد بوجودهما معا، ولكن تعاون الإخوة مع بعضهم أكثر قوة إلى حد ما؛ لأنهم يفعلون أشياء تصب في صالحهم العام، حتى عندما ينفصلون في مواقعهم، ويفيد بعضهم الآخر حتى وان كانت المسافة بينهم شاسعة.

وعمومًا يجب علينا أن نعتبر أن الحياة بالنسبة لنا محفوفة بمخاطر لكونها معركة طويلة ودائمة، وهذا بسبب طبيعة الأشياء التي تمتلك شيئًا مخالفًا لهم من ناحية، وبسبب ضربات الحظ غير المتوقعة من ناحية أخرى، ويبقى السبب الأكبر هو الرذيلة التي لا تتورع عن أي نوع من أنواع العنف والخيانة ومخططات الشر، كما لو أن الطبيعة لم تكن جاهلة بسبب خلقها لنا فحسب، أحضرتنا للوجود مع ما يُشبه الحليف. وهكذا فلا يوجد منا وحيد ومقطوع من شجرة أو صخرة كما يقال، ولكن لنا والدان وإخوة وأقارب وأعضاء آخرون في العائلة. والعقل أيضًا هو عون كبير لنا في الاستحواذ على الغرباء والذين لا تربطنا بهم صلة دم مما يُمدنا بالكثير من الحلفاء. ومن هذا السبب نتلهف

(109) Stobaeus, Anthology 4.84.20.

بطبيعتنا لكسب صداقة الجميع. ومن الجنون المطبق أن نتمنى انضمام مَن لا يحملون لنا ودًّا بطبيعتهم، ونضفي عليهم -عمدًا- صفة العائلة؛ لا لشيء إلا لنهمل مَن وهبتهم لنا الطبيعة مِمَّن يحملون همنا ويعينونا والمقربين كما يحدث في حال بعض إخوتنا»[110].

سادسًا- الأقارب:

لقد اختزل **هيروكليس** الحديث عن الأقارب؛ لأن كلًّا منا محدود بدوائر عدة بعضها أصغر، وبعضها أكبر، وبعضها مُحيط بالآخرين، وبعضها مُحاط بالعلاقات المختلفة وغير المتكافئة التي تربط أحدهم بالآخر. وقد وضع العلاقة بين الأقارب في مجموعة دوائر، وهي «الدائرة الأولى والأكثر قربًا، هي التي يرسمها الشخص حول عقله كالمركز، ويدخل في إطار هذه الدائرة الجسم وما يُوظف له؛ لأن هذه الدائرة هي الأقصر والكل يلمس مركزها. والدائرة الثانية التي تليها تقع بعيدًا عن المركز، وتحيط بالدائرة الأولى ويكون بداخلها والدانا وأشقاؤنا والزوجة والأبناء. والثالثة التي تليها يأتي فيها الأعمام والعمات والأخوال والخالات وأبناؤهم وأبناء الأخ والجدود والجدات. ثم تأتي بعد ذلك الدائرة التي تحوي كل الأقارب الآخرين. والتي تأتي بعد ذلك هي دائرة أعضاء الجمهرة الوراثية للشخص. ثم دائرة أعضاء العشيرة. ثم دائرة أبناء الوطن. وأخيرًا دائرة المجاورين لحدود بلده والحاملين لنفْس العرق. والدائرة الأبعد والأكبر وهي التي تُحيط بكل الدوائر هي دائرة الجنس البشري بأكمله.

وإن انتهينا من التفكير في هؤلاء، فمن الممكن رسم وتحديد هذه الدوائر بدءًا من أكثرهم امتدادًا -مركزين على السلوك المتوقع لكل مجموعة- مرورًا ببقية الدوائر ناحية المركز مع بذل الجهد باستمرار في نقل عناصر من الدوائر المحيطة إلى داخل الدوائر المحاطة. وعلى سبيل المثال فيما يخص حُب الفرد للعائلة، فهو محتمل للوالدين

(110) Stobaeus, Anthology 4.84.20.

والأشقاء، وكذلك وبنفْس النسب لأناسٍ من بين أقاربه وكبار السن من الرجال والنسوة مثل الجدود والأعمام والعمات، ومَن هم في نفْس السن مثل أبناء العمومة والصغار مثل أبناء أولاد العم أو الخال»[111].

«وقد يقتضي الواجب أن نُكرم مَن هم في الدائرة الثالثة بطريقة مشابهة لهؤلاء السابقين، وكذلك نُكرم أقارب هؤلاء اللاحقين، وتتطلب المسافة الأبعد من حيث صلة الدم شيئًا من صفاء السريرة، ومع ذلك يجب بذل الجهد إن تشبهنا بهم، وسوف تأتي في أرقى صورها لو أننا أزحنا المسافات في علاقتنا مع الجميع بمحض فطرتنا»[112].

ويؤكد **هيروكليس** أن من الأقارب كابن العم أو ابن الخال قد نناديهم بالأخ، وقد يرتد ذلك إلى مفهوم المودة الذي تتضمنه هذه الألفاظ، ويقول: «إن مناداة أبناء العم والأعمام والعمات بالإخوة والآباء والأمهات، ومناداة البعض من بين الأقارب الأبعد بالأعمام أو الأخوال، والبعض الآخر بأبناء الأخ وآخرين بأبناء العم مهما كان عمرهم بسبب الود الموجود في المسميات؛ لأن هذا النوع من التخاطب ليس بالرمز الهين لما نُحِسه تجاه بعضنا الآخر، ويمكنه أن يثير ويقوي التداخل المشار إليه سابقًا بين الدوائر وبعضها في الوقت نفْسه»[113].

سابعًا- إدارة شئون العائلة:

اعتمد **هيروكليس** على نظام تقسيم العمل في إدارة شئون العائلة على تقسيم المهام: «يجب قبل كل شيء أن تقسم المهام التي تقوم بها العائلة، بناءً على ما تراه كل زوجة صائبًا، وهكذا تُوكل الأعمال الخاصة بالحقل والسوق والعمل في المدينة إلى الزوج، بينما تختص الزوجة بغزل الصوف وصنع الخبز وسائر المهام المنزلية، ولكن لا يجب أن

(111) Stobaeus, Anthology4.84.23

(112) Stobaeus, Anthology4.84.23.

(113) Stobaeus, Anthology4.84.23

نعتقد أن المجموعة الواحدة ينبغي أن تكون بمعزل عن المهام الأخرى؛ لأن مهمة مراقبة العمَّال -وهي من أدوار رب الأُسرة- قد تقع على عاتق الزوجة لو تصادف وجودها في الحقل، ولو حدث أن الزوج كان موجودًا في البيت ليهتم بالأمور المنزلية مُعلِّمًا نفسه بضعة أمور ومشرفًا على أمور أخرى. ولهذا فإن مَن ينتمي لجمهور المجموعتين يمكن أن يكون أكثر تداخلًا وترابطًا لو أنهم تشاركوا الاهتمامات بخصوص الضروريات»[114].

ويرى **هيروكليس** أن الأعمال المنوطة بالمرأة كغزل الصوف ينبغي ألا يقوم بها الرجال؛ لنظرة المجتمع إلى هذه الأعمال على أنها ذات طبيعة أنثوية، ولكن ليس هناك ما يمنع من مشاركة الرجل زوجته في هذه الأعمال، ويقول: «وربما يكون من الصعب قبول الحجة التي تستدعي الزوج لمجموعة أخرى من الأعمال خاصة تلك المنوطة بالزوجة، ويرى المحترمون أن تخيل عدم مناسبة الغزل لهم لهو بالشيء المقبول فعلًا. ولهذا فإن معظم الأقزام الصغار رثِّي الهيئة، والقبائل التي يغلب عليها الطابع الأنثوي أو المخنث يندفعون مسرعين إلى العمل في أعمال الصوف في حماستهم للأنوثة، والتنازل والخضوع لهذه الأعمال لا يتماشى مع الرجل الحقيقي، وأنا نفْسي لم أكن لأنصح أي رجل لا يُظهر ثقة كاملة في ذكورته وإحجام عن لمس مثل هذه الأشياء، ولكن ماذا لو أنه نأى بنفْسه بعيدًا عن أي شبهة غريبة، وما سيمنع الزوج من مشاركة زوجته في هذه الأعمال؟ لأنه من بين المهام المنزلية ألَّا ينبغي أن نعتقد أن معظمها فعلًا يناسب الأزواج أكثر من الزوجات؟ لأنَّ بعضها متعب جدًّا ويستلزم قوة بدنية مثل الطحن، وعجن الدقيق، وشق الخشب، وسحب الماء وتحريك الأثاث، ونفض الفراش وكل ما يشبه هذه الأعمال، وربما تكون الزوجة مستعدة للقيام ببعض المهام نيابة عن زوجها: فمن الملائم للزوجة أن تشارك في الغزل مع الخادمات وفي مهام أخرى أكثر ذكورة. لأنني في الحقيقة أعتقد أن القيام بصناعة الخبز وجلب الماء وإشعال النار وكل الأشياء المشابهة هي أشياء مناسبة تمامًا للمرأة الحرة، وهي تبدو أكثر جمالًا في أعين زوجها بوسائلها الخاصة -خاصة إذا كانت

(114) - Stobaeus, Anthology4.85.21.

لا تزال شابةً، ولم يترك الحمل المتكرر أثره عليها- لو أنها وهي تعمل بنفْسها شاركت في جمع محصول الكروم وجمع الزيتون وحتى في البذر والحرث وتوزيع الأدوات على الحفارين أو الغارسين والزُرَّاع . وأعتقد أن الرجل -بهذه المهام وبهذه الطريقة- هو مَن يترأس العائلة، ومن الأفضل للزوجة أن تكون مرؤوسةً في هذه المناحي على الأقل"[115].

الخاتمة:

يمكن أن نستخلص بعض النتائج التي انتهت إليها الدراسة، وهي على النحو الآتي:

أولًا- هيروكليس فيلسوف رواقي، عاش في القرن الخامس الميلادي، ومؤلفاته التي وصلت إلينا هي كتاب «عناصر الأخلاق»، و«الفعل الواجب». وقد جمع آلاريا راميل ميللي شذرات هذين الكتابين معتمدًا على طبعة فريدريك أوجست أرنيم، وقد ترجم ديفيد كونستان هذه الشذرات إلى اللغة الإنجليزية. ولم يختلف التناول المنهجي عند هيروكليس في كتابيه؛ فكتاب «عناصر الأخلاق» ذو موضوع واحد وهو النزوع الأخلاقي، أما كتاب «الفعل الواجب» فيحتوي على موضوعات مختلفة، وهي الألوهية والوطن والزواج والوالدان والأشقاء والأقارب، ويفتتح هيروكليس كل قضاياه في الكتابين باستفهام يجيب عنه بالحجج المنطقية.

ثانيًا- تدور الأخلاق في فكر هيروكليس حول نظرية النزوع الأخلاقي التي ساوى فيها بين الإنسان والحيوان، والتي تقوم بدورها حول حفاظ الحيوان على نفْسه من ناحية، والدخول في علاقات اجتماعية مع الآخرين من ناحية أخرى، وقد صاغ هيروكليس هذه النظرية في نسق جدلي يقوم على الاستفهام بادئًا قوله بهل يدرك الحيوان نفْسه حسيًّا؟ وينتهي بالإجابة بأن الحيوان وكذلك الإنسان يدرك نفْسه حسيًّا، ويدرك أجزاءه الخاصة

(115) Stobaeus, Anthology4.85.21.

وما سلحته به الطبيعة للدفاع عن نفْسه ونقاط الضعف والقوة عند الحيوانات الأخرى، وقد أسهب هيروكليس في طرح الأمثلة للبرهنة على هذه القضايا، ومردُّ ذلك هو قوة معارضيه الذين يصفهم بضعاف الفهم.

ثالثًا- قد يُساوي مفهوم استقبال الحس العميق الذي اكتشفه عالم الأعصاب أوليفر ساكس مفهوم النزوع عند هيروكليس؛ حيث إن الحس العميق شكل من أشكال الإدراك، ويغطي انعكاسات السلوك والمواقف وانعكاسات الحركة، ورغم الاختلاف بين المفهومين يظلان متشابهين بدرجة كبيرة.

رابعًا- تحدث هيروكليس عن الأفعال الخلقية المناسبة، وهي التصرف نحو الإلهة والوالدين والوطن والأقارب والزوجة وإدارة شئون الدولة. ويرى أن الآلهة لا توصف بالشر، بل الشر من فعل الإنسان، أو فعل الرذيلة التي يرتكبها الإنسان، وأن العقوبة الإلهية ليست غاية بل وسيلة لإصلاح المفسدين.

خامسًا- اعتبر هيروكليس الوطن بمثابة الإله الثاني، ولكنه أنثى، وقد يرجع ذلك إلى إيمان هيروكليس بوحدة الإله والعالم والكائنات الموجودة فيه، كما أنه لا يجوز الخروج عن القانون الذي اختارته الطبيعة للإنسان ناهيك عن العادات التي تُعدُّ أقدم من القانون، وهي قانون غير مكتوب وصالحة لكل مدينة، وهي أقرب الأشياء إلى القانون الطبيعي.

سادسًا- اعتبر هيروكليس الزواج أمرا يتعلق بالذرية التى ستنظم المجتمع، وأن عدم الزواج هو اتجاه مضاد للطبيعة، فالطبيعة تفرض على الرجل الحكيم أن يتزوج لأن الزواج هو أمر إلهى يتعلق بإنجاب الأطفال وعمارة الكون، وقد بين هيروكليس علة عدم الزواج وفند مدى وهنها.

سابعًا- وصف هيروكليس الوالدين بأنهما ليسا آلهة أرضية ثانوية فحسب، بل أقرب إلينا من الآلهة، وقد وصفهما بأنهما صورة للآلهة بل هم آلهة منزلية، ويعتبر وظيفة الابن كوظيفة الكاهن في المعبد.

ثامنًا- قد أحل هيروكليس مبدأ الإيثار مقابل الأثرة في تعامل الأشقاء، ورأى أن مَن يحقر الآخرين لديه نرجسية وجب أن يقهرها ويعاملهم بنفْس الكيفية التي يريد أن يعاملوه بها، وهذا التصور من هيروكليس يدور في فلك مقولة الفيلسوف الألماني أشفيتسر التي يقول فيها: «أنا حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة»، وقد بنى هيروكليس العلاقة بين الإخوة بعلاقة وظائف الجسم، أعنى أن هناك تكاملية في وظيفة كل منهما، أي اعتماد أحدهما على الآخر.

أخيرًا- وضع هيروكليس مجموعة من الدوائر يحدد فيها العلاقة بين الأقارب، وجعل المرء مركزًا لها، ويضع في الدائرة الأولى الجسم وما يخصه من أجزاء، وأما الدائرة الثانية فهي الوالدان والأشقاء والأبناء والزوجة، وأما الدائرة الثالثة فهي الأعمام والعمات والخالات، وأما الدائرة الرابعة أعضاء الجمهرة الوراثية أو أعضاء العشيرة، وهلم جرا من الدوائر التي تصل إلى العالم كله. وهذا التقسيم من جانبه قد صنع وحدة ربط فيها الجنس البشري عمومًا، وقد يرجع ذلك لإيمان الرواقية بوحدة الجنس البشري أو المدينة العالمية.

الفصل الثالث

فلسفة ديوجين أوينُونْدَاَ الأبيقوري

يعرض هذا البحث لفلسفة ديوجين أوينوندا ***Diogenes of Oenoanda*** الأبيقوري، والذي لم يرد ذكره في الكتابات العربية، ولم يكن معروفًا للباحثين الغربيين حتى عام 1884، حيث اكتُشفت بعض شذراته في قرية أوينوندا التابعة لمدينة ليسيا ***Lycia*** التي تقع جنوب غرب تركيا حاليًا، وتوالى بعد ذلك اكتشاف الشذرات. وتعتبر هذه الشذرات مصدرًا هامًّا من مصادر معرفتنا بالفلسفة الأبيقورية، حيث اقتصر علمنا بهذا الفكر على الفيلسوفين الرواقيين شيشرون ولوكريتوس، والمؤرخ ديوجين لايرتوس، والفيلسوف اليهودي فيلون السكندري، وهذا بجانب الرسائل التي تركها أبيقور.

وقد تفرد الباحث مارتن فيرجسون سميث ***Martin Ferguson Smith*** بأبحاثه عن ديوجين أوينوندا، وهو عالم آثار تابع للمعهد البريطاني بأنقرة، وكل معالجته للشذرات أثرية، وقد خلت الدراسات التي نشرت عن الشذرات من الجانب الفلسفي، وأزعم أن هذه هي الدراسة العربية الأولى التي تتعرض لهذا الفيلسوف.

وقسَّمتُ الدراسة إلى مقدمة وستة عناصر وخاتمة. فالعنصر الأول بعنوان "ديوجين أوينوندا ونقوشه"، ونعرض فيه لحياة ديوجين وتاريخ نشر الشذرات واكتشافها، وقد اقتصرت في هذا العنصر على ما يفيد الدراسة فحسب حيث إننا غير معنيين بالتاريخ الذي تكفَّل به سميث فيما نشره من أوراق بحثية قد ذكرناها في قائمة المصادر والمراجع. والعنصر الثاني بعنوان "الحكمة والحكماء عند ديوجين أوينوندا"، ونعرض فيه تصوره

للفلسفة وكليتها والفيلسوف كمواطن كوني. والعنصر الثالث بعنوان "الطبيعة عند ديوجين أوينوندا"، وهو تصور مبني على رؤية الذرية لنشأة العالم عند ديمقريطوس وأبيقور. والعنصر الرابع بعنوان "مفهوم الإله عند ديوجين أوينوندا"، ونطرح فيه رؤيته النقدية لتصور الإله عند هوميروس وبروتاجوراس وديوجراس الملطي. والعنصر الخامس بعنوان "الأخلاق عند ديوجين أوينوندا"، وهو يدور حول مفهوم السعادة والألم واللذة، تلك المفاهيم التي استحوذت على القدر الأكبر من الفكر في العصر الهيللينستي. والعنصر السادس بعنوان "الرؤى والأحلام عند ديوجين". وأما الخاتمة، فلخصنا فيها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

أولًا- ديوجين أوينوندا ونقوشه :

فيلسوف أبيقوري، جاء من مدينة أوينوندا اليونانية، وهي تركيا حاليًا، وعرف بنقوشه الفلسفية الضخمة التي حُفرت على أعمدة هناك، وهي لا تزال تحتفظ بكتابات أبيقور، وكتابات ديوجين في الطبيعة والأخلاق. عاش في القرن الثاني الميلادي، وكتب فلسفته على صخور مدينة أوينوندا ***Oenoanda*** في ليسيا ***Lycia*** التي تقع في الجنوب الغربي لتركيا الآن([116])، وقد أُطلق اسم ديوجين على كثير من الناس في هذه الفترة، وهذا مدون على النقوش في الجانب الشمالي من المدينة، إلا أن أشهرهم ديوجين الأبيقوري[117]. ولد في عصر الإمبراطور هادريان، وفي عشرينيات القرن الثاني الميلادي من المحتمل. وليس لدينا معلومات عن حياة ديوجين باستثناء ما يكشفه لنا هو في النقوش التي تعود إلى القرن الثاني الميلادي، وقد كان ديوجين غنيًّا بقدر سمح له أن يشتري قطعة أرض كبيرة في مدينة أوينوندا؛ ليعرض فيها نقوشه، وقد وجد سلامًا في ممارسته للمذهب الأبيقوري[118].

(116) Routledge Encyclopedia of Philosophy: vol 3» Descartes to Gender and science» edited by Edward Craig, Routledge (COR), Luciano Floridi , 2012. p89

(117) A. S. Hall: Who Was Diogenes of Oenoanda?, The Journal of Hellenic Studies, Vol. 99 (1979), pp. 160-163,p160.

(118) Pieter Willem, van der Horst: Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected

وتعد الشذرات التي كتبها ديوجين مصدرًا هامًّا من مصادر الفكر الأبيقوري، فقد احتفظت كتاباته بالرسائل الفاتيكانية لأبيقور، بالإضافة إلى تعاليم أبيقور في الطبيعة والمعرفة والأخلاق[119].

وقد غطت هذه النقوش حائطًا يمتد ثمانين مترًا في رواق جنوب المدينة، ورتبت نقوشه في خمسة أو سبعة دروس، وهي تركز على الأخلاق والطبيعة وكبر العمر، وتركز الشذرات من (28–61) على الأخلاق، وأشرف على هذه النصوص مكسيموس الأبيقوري، وقد تحدثت النقوش عن الطبيعة في البداية. وأما الشذرات من (79– 137) عن كبر العمر[120].

وقد كتب ديوجين من رودس خطابًا لأنتباتير ***Antipater*** في رودس من الشذرة (15 – 21) للإجابة على تساؤلاته التي يريد أن يفهم فيها مذهب العوالم المتعددة، وكان الحوار الذي حوته الشذرات معقدًا، وبقي منه القليل[121].

وقد شيد ديوجين ساحة مستطيلة، يحيط بها رواق، وعلى جوانبها تماثيل، وفي جانب المستطيل الأصغر بوابة يقابلها على الجانب الآخر ضريحه، ووضعت على الجانبين الآخرين نقوش للمذهب الأبيقوري، وهي ترتفع إلى مترين وسبعة وثلاثين سنتيمترًا، ولم يزد في ارتفاعها حتى يراها الناس وتُعوِّضهم عن الكتاب، وتمتد ثمانين مترًا طولًا، وتحمل خمسةً وعشرين ألف كلمة تقريبًا، وتملأ مئتين وستين مترًا مُربَّعًا من مساحة الجدار تقريبًا. ويقال إن ديوجين كان عجوزًا ومريضًا حين دوَّن هذه النقوش، وكان على

Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity, Mohr Siebeck, Germany, 2006, p. 155.

(119) John Bellamy Foster: Marx's Ecology: Materialism and Nature, NYU Press, New York, 2000, p. 255.

(120) Routledge Encyclopedia of Philosophy: vol 3» Descartes to Gender and science» edited by Edward Craig, Routledge (COR), Luciano Floridi , 2012. p89

(121) J.L.Stocks, The Later Epicureanism Diodenes of Oenoanda, New Chapters in the History of Greek Literature: Recent Discoveries in Greek . the Clarendon Press, U.S.A, 1072, p33.

اتصال بأصدقاء من الأبيقوريين في رودس وأثينا وكالكس[122].

ولم يكن ديوجين الأبيقوري معروفًا حتى 1985 إلى أن اكتشف علماء آثار فرنسيون ونمساويون الشذرات الأساسية لنقوشه الفلسفية في مدينة ليسيا ***Lycia*** بأوينوندا والتي حُفرت بوضوح على كتل أحجار جيرية محلية، ويرجع تاريخها إلى 200 قبل الميلاد[123].

وقد نشر كوزين ***G. Cousin*** في 1892 الشذرة رقم 64 التي اكتشفها مع زميله الفرنسي، ولكنه فشل في تقديم النقوش وقياساتها، أو حتى أن يعطي وصفًا تفصيليًّا للحجارة والنقوش، وكان نقله غير دقيق وناقصًا. وقد لبَّى النمساويان هيبردي ***R. Heberdey*** وكالينكا ***E. Kalinka*** دعوة يوزنر ***H. Usener*** في إعادة نشر الشذرات المتجزئة وغير الواضحة، وعمل ترميمًا وتعليقاتٍ عليها، وأعاد فحص الشذرات التي نشرها كوزين، وهي ثلاثون شذرة، كان يصعب وصولهما إليها، واكتشفا أربعة وعشرين فقرة جديدة، وقاسا الأحجار، ورسما مخططًا واضحًا لكل كتلة حجرية.

وكما يشير شيلتون ***Chilton*** -على نص هيبردي وكالينكا الملحق بالنص الأصلي للنقوش- فإن هذا العمل ازداد قيمة بما قدمه ***J. William*** من إسهامات في تحريره للنص الذي نشره توبنر ***Teubner*** لأول مرة في 1907، وهذا النص يمتاز بمهارة في ترتيب الشذرات وعمل الترميمات، وقد حَسَّن الباحثون -وأبرزهم فيليبسون ***Philippson*** وجليري ***Grilli***- هذا النص وقدموا له ترجمة إيطالية وشروحًا عليها، وأفضل نسخة لهذه الشذرات هو الطبعة الثانية لنص شيلتون في 1967[124].

(122) Lucretius: On the nature of things,1ntroduction of translation Smith Martin Ferguson, Hackett Publishing Company, U.S.A, 2001,pxxi.

(123) Martin Ferguson Smith : Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered, American Journal of Archaeology, Vol. 74, No. 1 (Jan., 1970), pp. 51-62.p52.

(124) Martin Ferguson Smith : Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered, American Journal of Archaeology, Vol. 74, No. 1 (Jan., 1970), pp. 51-62.p52.

ويقول سميث: «إن نقوش ديوجين دليل بيِّنٌ على استمرار الأبيقورية كفلسفة تبشيرية يعتبرها أتباعها مكنزًا للحقيقة، وهي إضافة قيمة لمصادرنا عنها، وكان ديويجين يقتبس في عرضه لفلسفة أبيقور نصوصًا من رسائل أبيقور، وكان نقله عنها أمينًا[125].

ويعد سميث من أبرز الآثاريين الذين كشفوا نقوش ديوجين، وقد نشر في عام 1970 مقالًا بعنوان «شذرات ديوجين أوينوندا المكتشفة وغير المكتشفة» بالمجلة الأمريكية للآثار التي يصدرها المعهد الأمريكي للآثار[126]. ونشر في عام 1971 ثلاثةً وأربعين شذرة في مقال له بمجلة الآثار الأمريكية بعنوان «شذرات جديدة لديوجين أوينوندا»، وذلك بجانب 88 شذرة نشرها علماء آثار نمساويون وفرنسيون[127]. واكتشف في 1972 شذرتين، ونشر نصهما في مجلة الدراسات الهيللينية [128]. وفي العام ذاته نشر مقالًا بعنوان «قراءة جديدة في نص ديوجين أوينوندا» بمجلة الكلاسيكيات الفصلية التي تصدرها جامعة كامبردج[129]، ونشر في عام 1974 مقالًا بعنوان «سبع شذرات جديدة لديوجين أوينوندا» بمجلة هيرمثينا التي تصدرها كلية الثالوث بدبلن[130]، ونشر في عام 1979 ثمانيَ شذرات جديدة بمجلة دراسات الأناضول التي يُصدرها المعهد البريطاني بأنقرة[131].

(125) Lucretius: On the nature of things,1ntroduction of translation Smith Martin Ferguson, op. cit, pxxi.

(126) Martin Ferguson Smith : Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered, op. cit, p.52.

(127) Martin Ferguson Smith : New Fragments of Diogenes of Oenoanda, American Journal of Archaeology, Vol. 75, No. 4 (Oct., 1971), pp. 357-389.

(128) Martin Ferguson Smith: Two New Fragments of Diogenes of Oenoanda, The Journal of Hellenic Studies, Vol. 92 (1972), pp. 147-155

(129) Martin Ferguson Smith : New Readings in the Text of Diogenes of Oenoanda, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 22, No. 1 (May, 1972), pp. 159-162.

(130) Martin Ferguson Smith : Seven new fragments of Diogenes of Oenoanda, Hermathena, No. 118, Special number in Honour Of Herbert William Parke:Magistro Dilectissimo Discipuli (Winter 1974), pp. 110-129.

(131) Martin Ferguson Smith : Eight New Fragments of Diogenes of Oenoanda, Anatolian Studies, Vol. 29 (1979), pp. 69-89.

واحتفالاً بمرور مئة عام على نشر الشذرة الأولى التي اكتشفها كل من هوليكس ***M. Holleaux*** وباريس ***P. Paris*** من نقوش الفيلسوف الأبيقوري ديوجين أوينوندا منذ قرن مضى في ديسمبر 1884، فقد نشر سميث ثلاث شذرات جديدة من نقوش ديوجين[132] بمجلة الأناضول 1984 بالمعهد البريطاني في أنقرة. ونشر في عام 2000 مقالاً بعنوان «أفكار جديدة عن الشذرة 68 لديوجين أوينوندا» بمجلة البرديات والنقوش بألمانيا[133]، ونشر في العام ذاته مقالاً بعنوان «الأولانية، عزيزي اللوسياني: بيان عن الطبيعة من ديوجين أوينوندا» بمجلة الأناضول التي يصدرها المعهد البريطاني بأنقرة[134]، ونشر في عام 2004 مقالاً بعنوان «ثناءً على الحياة البسيطة- فقرة جديدة لديوجين أوينوندا» بمجلة دراسات الأناضول بالمعهد البريطاني بأنقرة[135].

وبذلك يكون إجمالي الشذرات التي قد عثر عليها كالينكا وهيبردي في عام 1884 هو 88 شذرة، وما اكتشفه سميث في عام 1968 حتى 1973 في رحلته الأولى لمدينة أوينوندا هو 38 شذرة، وما اكتشفه في رحلته الثانية عام 1974 حتى الآن هو 86 شذرة بمعونة المعهد البريطاني في أنقرة وإشراف ***A.S Hall***؛ ليصبح إجمالي الشذرات 212[136].

وقد اعتمدتُ في هذه الدراسة على طبعة شيلتون، التي ترجم فيها النص اليوناني المنقوش إلى اللغة الإنجليزية، والأوراق البحثية التي نشرها سميث على فترات متباينة

(132) Martin Ferguson Smith : Diogenes of Oenoanda, New Fragments 122-124, Anatolian Studies, Vol. 34 (1984), pp. 43-57.

(133) Martin Ferguson Smith : Fresh Thoughts on Diogenes of Oinoanda fr. 68, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 133 (2000), pp. 51-55.

(134) Martin Ferguson Smith : Elementary, My Dear Lycians: A Pronouncement on Physics from Diogenes of Oinoanda, Anatolian Studies, Vol. 50 (2000), pp. 133-137.

(135) Martin Ferguson Smith : In Praise of the Simple Life: A New Fragment of Diogenes of Oinoanda, Anatolian Studies,Vol.54 (2004), pp.35-46.

(136) Martin Ferguson Smith: digging up Diogenes: new Epicurean Texts from Oinoanda in Lycia, essay in « Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit: Akten» vom 30, oktober,wurzburge,1998, p68.

كما هو واضح في هوامش الدراسة. وهناك نسخة لاتينية نشرت في 1907، وهي نسخة قديمة حررها وعلق عليها يوهانز وليام [137]، ولم تنشر سوى 88 شذرة، وهي مجمل الشذرات التي اكتشفها هيبردي وكالينكا في عام 1884، وكان النقل فيها ضعيفًا عن المصدر ألا وهو النقوش، كما أُضيف اكتشافات أخرى في السنوات اللاحقة لعام 1907 وحتى الآن.

ثانيًا- الحكمة والحكماء عند ديوجين أوينوندا:

يرى ديوجين أن الفيلسوف الحق لا يسعى إلى الفلسفة لينال بها شهرة أوجاه أو سلطان قد يمنحه له شخص بعينه. وليست الفلسفة ثروة؛ لأن الثروة ليست من الحكمة في شيء، فلن تصلح غايتها بشهرة زائفة ولا جلوس على المآدب السلطانية. فالفلسفة للناس أجمعين، إذ لا يكتب الفيلسوف لنفْسه، ولذا ترك ديوجين فلسفته منقوشة على الأحجار ليراها الجميع، وكتبها بشكل بسيط حتى لا يُعاني الناس في فهمها، فهو يقول: "كثير من الناس يسعى إلى الفلسفة من أجل الثروة والشهرة، وقد يحصلون عليها من أفراد أو ملوك بعينهم، وتمثل الفلسفة عندهم امتلاك بعض ما هو ثمين وغال. ...، ولكن نسعى بها لتحقيق غاية ملحة تفرضها الطبيعة. ولا تصلح غاية هذا الهدف لا بالثروة والشهرة السياسية والمآدب السلطانية الفخمة، ولا الترف، ولا لذة الحب، ولا أي شيء آخر، ولكن يمكن فهم الفلسفة بعد أن وضعنا تفسير الموضوع برمته أمامك. فقد كتبنا هذه السطور المنقوشة لك وللمواطنين وليس لأنفسنا؛ حتى تتداولوها بصورة ميسرة دون درس شفوي"[138]. ويقول أيضًا: «لا تُكتسب الفلسفة بالشهرة السياسية والمكانة السلطانية والثروة واللذة، ولا يطمح الفيلسوف في سلطة الإسكندر أو جاهه، أو يسعى

(137) Diogenis oenoand: Diogenis oenoandensis fragmenta, ordinavit et Explicavit Iohannes William, MCMvii,Lipsiae,1907.

(138) Fragment 29

حتى إلى امتلاكها، فقد خلق البشر بلا حاجة إلى ما هو زائف»[139].

ولا يخرج ديوجين في هذا السياق عن النسق الفلسفي الأبيقوري؛ حيث برر أبيقور الإحجام عن السياسة والعمل العام بأنه لذة غير طبيعية وغير ضرورية[*]، ولا يرى الحكيم لذة في مثل هذه الرغبات؛ لأنها لا تلبي سوى الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية فحسب، ولا يمكن أن يكون الإنسان حكيمًا إلا إذا قهر هذه الرغبات. ونقل لنا المؤرخ ديوجين لايرتوس عن أبيقور قوله «إن الحكيم لا يشترك في العمل السياسي؛ لأنه عمل محفوف بالمخاطر والشرور، ومشحون بالبغض والكراهية، ولا تتفق هذه الصفات مع غاية الإنسان وسلامه وسكينته»[140].

وهذا الموقف الذي تبناه ديوجين نحو الفلسفة -والذي استقاه من أبيقور- هو رد فعل على الاتجاه الرواقي الذي يرى الفضيلة في ممارستها، وأسمى ممارسة للفضيلة هي حكومة الدولة أو السياسة، فاعتزال السياسة كما يراه ديوجين لا يسمح بتنشئة مواطنين بل بوجود أفراد فحسب.

ويؤكد ديوجين أنه لا يفتعل الفلسفة، ولديه القدرة على ترويج بضاعته بين مواطني العالم وهو ماكث في بيته؛ وذلك لأنه يعتقد أن العالم وطن لكل الناس. ولا يعني ذلك معيارًا كليًّا للأشياء حتى فيما يتفق مع الآلهة، حيث إنَّ المعيار الحقيقي هو ما لا يتعارض مع المنطق. لذلك يقول: "لم نفتعل هذا النظام من أجل هذا، حتى ونحن ماكثون في المنزل لدينا القدرة على عرض بضاعة الفلسفة، ليس للناس هنا في المنزل فحسب، بل

(139) Fragment 51

(*) حيث قسم أبيقور الرغبات إلى ثلاثة أنواع: الأول- رغبات طبيعية وغير ضرورية مثل لذة الطعام والشراب. والثاني- رغبات طبيعية وغير ضرورية مثل الزواج والتنوع في اللذة. والثالث- رغبات غير طبيعية وغير ضرورية التي تنشأ على ظن باطل مثل لذة المال أو المنصب.

- انظر د. مجدي الكيلاني: المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الاستشاري المصري للتدريب ونشر البحوث العلمية، الإسكندرية، 2006، ص82.

(140) Diogenes Laertitus: The Lives of The most eminent philosophers, Translated by R.D. Hicks, (Loab classical Library) 1925, X,119.

والمدينة، حيث توفر جغرافيات الأرض المتنوعة أوطانًا مختلفة يشكلون هذا العالم، وهو وطن واحد لكل الناس...، وإنني لا أجبرك على أن تشهد بسوء الفهم لِمَن يعتقدون أنهم على صواب؛ لأنني لم أضع قانونًا لأي شيء، بما فيها المسائل المتعلقة بالآلهة إلا إذا اتفقت مع المنطق"[141].

وأعتقد أن هذا النص قد يشير إلى نزعة كونية، يتفق فيها مع الفكر الرواقي، ويختلف بها عن أرسطو. ومن الناحية الأولى دعى الرواقيون إلى الأُخُوَّة العالمية، وأن الكون كله مدينة تضم السماء والهواء والبر والبحر بما فيها من مخلوقات، والكون بمعناه الدقيق مدينة، ويطلق على المدن التي على الأرض الاسم نفْسه وهي ليست كذلك؛ لأن المدينة هي المدينة الفاضلة التي تضم شعبًا أو جماعة من الناس يحكمون فيما بينهم بالقانون[142]. والقانون الذي يرتضيه الرواقيون هو الحكم وفقًا للعقل. ومن الناحية الأخرى يختلف عن أرسطو الذي يصنف أهل الكون كما يلي: «إن شعوب الشمال الجليدي وأوروبا شجعان؛ لهذا لا يكدر أحد صفو حريتهم، ولكنهم عاطلون عن الذكاء والمهارة والأنظمة السياسية الصالحة، لهذا عجزوا عن التسلط على جيرانهم، وأما الشرقيون فيمتازون بالذكاء والمهارة، ولكنهم خلو من الشجاعة، لذا كانوا مغلبين ومستعبدين إلى الأبد. وأما الشعب اليوناني فيجمع بين الميزتين الشجاعة والذكاء، كما أنه متوسط الموقع، لهذا حافظوا على حريته، ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع. إذنْ فاليوناني سيد حر، والأجنبي (البربري) عبدٌ له»[143]. وأعتقد أن قول ديوجين يخالف أرسطو حيث يدعو إلى نزعة كونية، وهي نزعة تختلف عن تصور شعب الله المختار.

لا يمكن للمرء أن يحوز الحكمة برمتها عند ديوجين، وكل منا يأخذ منها على قدر طاقته؛ فالحياة لا تحتاج إلى قوانين، فهي فيَّاضة بالحب والعدالة، لذلك يقول: «إننا لا

(141) Fragment 55.

(142) د. مجدي الكيلاني: المرجع السابق، ص177.

(143) أ. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936، ص265.

نصل إلى حكمة كلية ولا يقدر أحد على ذلك، ولكننا نأخذ منها بقدر الممكن، وحين يعرف البشر حياة الآلهة. يجدون كل شيء يفيض بالعدالة والحب المتبادل، ولا حاجة للحدود والقوانين»[144].

ويُستخلص مما سبق أن ديوجين لا يطلب الفلسفة إلا لحاجة ملحة يفرضها الوجود لأنه المحرك الأول، وهو يمتلئ بالحب الذي يُسيِّره، ولذا لا يحتاج إلى قانون، ولـمَّا كان الأمر كذلك فهو ذات صبغة كونية، وهو ينتهج في هذا ما يتفق مع المنطق حتى فيما يخص الآلهة. والإنسان مهما بلغ من حكمة، فإنه يعجز عن تحقيقها بكليتها.

ثالثًا- الطبيعة عند ديوجين أوينوندا:

يقرر ديوجين أن الغاية من فلسفته تكمن في ثلاثة أبعاد: أولها تعاطي الناس أفكار مغلوطة عن الأشياء، وجهلهم بطبيعتها، ويؤدي ذلك إلى اندفاعهم نحو الأشياء غير الضرورية. وثانيها- هو معاناة الخوف من الموت، وسيطرة الآلهة على البشر. وثالثها- هو دحض حجة مَن يعتقدون أن العلم الطبيعي يعجز عن نفع الإنسان[145]. وأعتقد أن هذه الأبعاد تمثل جل فلسفته النقدية، التي تتضمن هجومًا على فلسفة ديمقريطس الذرية والفكر الرواقي على نحو ما سنوضح لاحقًا.

لقد انتهج ديوجين المنهج الأرسطي في طرح رؤيته عن خلق العالم في نقد مذاهب السابقين، ثم توضيح ما يعتقد بعد ذلك، وقد يُرى ذلك جليًّا في (كتاب النفْس). ويبدأ ديوجين نقده، وهو يقول: «جعل هيرقليطوس الأفسوسي النار عنصرًا وحيدًا، وهو عند طاليس الماء، وعند ديوجين الأبولوني وأنكسيمانيس الهواء، وعند أمبادوقليس الأكراتيسي النار والهواء والماء والتراب معًا، وعند أنكساجوراس الكلازوميني هو خليط من العناصر الأربعة، وعند الرواقية المادة والإله. أما بالنسبة لديمقريطس الأبديري

(144) Fragment 55.

(145) Fragment 1,2.

فقد وصف الذرات بالعناصر، ولكن كان تصوره خاطئًا في بعض جوانبه، وهذا ما سوف نتناوله في نظرياتنا. ونبدأ بالتهم التي ألقيناها عليهم وليس بأي أمر آخر؛ لأننا نتوخى صمدية الحقيقة، فأما هيرقليطس الذي بدأنا به قائمتنا، فنقول له أنت مخطئٌ في قولك؛ لأن النار ليست عنصرًا ثابتًا، وما يُدمِّر لا يُمكن أن يلد الأشياء»[146].

وقد جمع ديوجين في هذا النص عرضًا للمذاهب الواحدية والثنائية والكثرة أي التي ترد الوجود إلى أصل واحد أو أصلين أو أكثر، وقد بدأ نقده بهيرقليطس مبينًا التناقض الفكري في مذهبه، ويقوم هذا النقد على أن مفهوم النار الذي ركن إليه ليس مبدأً ثابتًا، ولكنه متغير، ولا يمكن أن تقوم الأشياء عليه وقد يرجع هذا النقد إلى أن هيرقليطس ذاته لا يؤمن بالثبات، ويرى أن الأشياء في حالة تحول وتغير دائم، وقد تلا هذا النقد نقدٌ آخر لديمقريطوس الذي جعل للذرات حقيقة موضوعية وأن كل أشياء العالم وُجدت بالاتفاق، ويرى ديوجين أننا إذا سلمنا بهذا الرأي، فيستحيل أن نعرف الحقيقة أو حتى نعيش؛ لذلك يقول: "وأخطأ ديمقريطس في قوله إن الذرات لها حقيقة واقعية فحسب، وكل الأشياء موجودة بالاتفاق، وتماشيًا مع هذا القول يستحيل حتى أن نعيش، ناهيك عن اكتشاف الحقيقة"[147].

والحق أن النصوص التي ذكرناها عن ديوجين تضعنا أمام مؤرخ لتاريخ الفلسفة قبل سقراط رغم قلة ما تعرضه من حقائق حول هؤلاء الفلاسفة، وعدم الترتيب التاريخي لها. حيث اقتصرت معرفتنا في هذه الحقبة على مصادر محدودة. وأعتقد إذا كانت آراء فلاسفة ما قبل سقراط قد استندت في تفسيرها للعالم على عنصر أحادي من الطبيعة وهو الماء عند طاليس، والهواء عند ديوجين الأبولوني وأنكسيمانيس، والنار عند هيرقليطوس، وإلى آخره، فإن هذا التصور يمثل أحد خصاص هذه الحقبة، وإذا كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو قد تجاوزتا هذا التصور، فإن ديوجين فيما سبق يرتد بالفكر مرة أخرى للوراء

(146) Fragment 6.

(147) Fragment 7.

إلى ديمقريطس كما سنرى. وربما يكون هذا الارتداد لأن ديمقريطوس أسس المذهب الذري في الفترة الهيللينية، ويعتبر أبًا للفلاسفة الذريين، ولا يخلو حديث لأي فيلسوف يعتنق المذهب الذري عن ديمقريطوس.

واعتقد ديوجين «أن الأجسام الأولية ***first bodies*** -التي قد يُطلق عليها العناصر- بأنها حية وثابتة منذ البداية، وولدت الأشياء منها. ولا يمكن أن يدمر كائن ما كان تلك الأجسام الأولانية سواء كان إلهًا أو إنسانًا، ولا بد أن يعرف المرء أن هذه الأشياء ليست عرضة للهلاك، وهي بعيدة عن حكم الضرورة. وإن آلت وفقًا للضرورة إلى لا وجود، فسوف تفنى كل الأشياء»[148].

ويرى ديوجين في رسالته لأنتبياتير بأن هناك عددًا لامتناهيًا من العوالم[149]. وهذا الرأي الذي يتبناه قد عرض له ديوجين لايرتوس في الحديث عن أبيقور وهو يقول: «هناك عدد لامتناهٍ من العوالم، بعضها يشبه هذا العالم وبعضها يختلف عنه»[150]. إن الفضاء بين العوالم يستوعب عوالم جديدة أخرى تقطن فيها الآلهة. وكما يقول أبيقور في رسالته إلى هيردوت: «إن العوالم والكتل الذرية المحدودة التي من صنف الأشياء التي نُدركها من حولنا صادرة عن اللامحدود، وتتولد العوالم كبيرها وصغيرها عن دوامات بعينها، كما أن الأشياء مآلها الانحلال، يزول بعضها بسرعة، والعكس، وذلك لعلة ما أو أخرى. ولا يجب أن نعتقد أن صورة العوالم صورة واحدة بالضرورة، ولا يمكن أن نبرهن على أن البذور التي تولدت عنها الكائنات الحية والنباتات وجميع الأشياء المنظورة أنها توجد أو لا توجد في عالم دون آخر»[151].

وقد أثرت نظرية العوالم اللامتناهية عند ديوجين بشكل أو بآخر على جوردانو برونو؛

(148) Fragment 8.

(149) Fragment 65.

(150) Diogenes Laertitus, X,45.

(151) أبيقور: رسالة إلى هيردوت، ترجمة ودراسة: جلال الدين السعيد، ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، لبنان، د. ت. فقرة 74، ص187.

حيث يرى أن العالم الذي نعيش فيه أو الكون يمتلئ بعدد لا نهائي من العوالم كعالمنا هذا، وأن هذه العوالم تحتوي على حياة نشطة.

ويرى براين جرين في كتابه (الحقيقة الخفية: عوالم متوازية وقوانين عميقة للكون)[152] أن أحد المبادئ التي تقوم عليها نظرية العوالم المتعددة هي فكرة اللاتناهي في حجم الكون. وإن كان آينشتاين وضع الثابت الكوني ليؤكد اتساع الكون، فإنه تراجع حين اكتشف إدوين هبل أن الكون يكبر ويتسع مع الزمن. وحينما تفكر في أن هذا الكون الهائل يتسع، فقد يعني هذا أنك لو قلبت الزمن لتسافر فيه إلى الوراء كما لو كنت تعيد الشريط أثناء عرضه، وستجد أن الكون يتقلص أو ينكمش، ومعه تنكمش المسافات بين المجرات، ثم المسافات بين النجوم، ثم تنكمش النجوم والكواكب على بعضها، وهكذا إلى أن تنضغط الأمور على بعضها تدريجيًّا لتصل إلى نقطة صغيرة جدًّا، ثم عُدْ لتشغيل الشريط مرة أخرى في الاتجاه الزمني وسترى ذلك الانفجار العظيم الذي تحدث عنه العلماء الذي ولّد فقاعة هذا الكون الهائل بما فيه من تجمعات مجراتية، ومجرات ونجوم وكواكب وغيرها[153]. وأعتقد أن هذه التفاسير هي تطور لمادية المذهب الأبيقوري أو النظرة المادية للكون، ولا يعني ذلك أن ديوجين وضع أسس هذه النظرية، بل ما طرحه عن العوالم المتعددة هو محض افتراض.

وقد تقتضي الضرورة -تماشيًا مع ديوجين والماديين- أنه إذا كان الكون لا متناهيًا، والمادة فيه محدودة، أي أصناف المواد كالذرات، وأن طرق تركيب هذه الذرات محدود أيضًا، فإن هذا الكون اللامتناهي هو أكوان متكررة، وهي تتكرر ذرة بذرة، جزيئًا بجزيء، كواكب بكواكب، مجاميع شمسية بمجاميع شمسية، بكل ما فيها من حياة ونبات وما إلى ذلك.

(152) Brian Greene: The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos, publisher, Knopf, U.S.A, 2011, p 10-20.

(153) http://sciwarepod.wordpress.com/2011/08/15.

ويوجه ديوجين سؤالًا -أعتقد أنه إلى الرواقيين-: «نسأل مَن يضلوننا حتى يفسروا نظريتهم، نقول لهم أيها السادة ***gentlemen*** ماذا تقصدون حين تفسرون أن الأرض بلا حدود بهذه الطريقة؟ هل حد الأرض بامتداده العلوي المحدود بقبو السماء، ومن نقطة البداية التي تتمدد بلا حدود في المنطقة الأدنى، وإنكم ترفضون رأي الإجماع من العلميِّين والفلاسفة، وتعتقدون أن العناصر الثقيلة تدور حول الأرض للأعلى وللأسفل، فتسحب الشمس خارج العالم وتنحيها؟ ألم تقولوا هذا؟ ولكن الأرض واحدة"[154].

ويعترض ديوجين على الرواقيين الذين يضعون حدودًا للأرض تبدأ من السماء إلى أدنى نقطة غير مرئية في الأسفل، وأن الذرات تتحرك حول الأرض وليس بداخلها فتسحب الشمس خارج العالم. ولكنه يؤمن بأن العناصر الثقيلة ***heavenly bodies*** حين تدور تحدث أنواعًا من الحركة ومنها ينشأ العالم، فيقول: "حين تدور العناصر الثقيلة في الهواء، تحدث حركة قوية فتنفض محتواها كله، ويقابل بعضها بعضًا، وبعض منها لا يقابل شيئًا، وبعضها يسير في خط مستقيم حتى يصل إلى نقطة بعينها، وبعضها ينحرف مثل الشمس والقمر، وبعضها يدور في نفْس المكان مثل الدب ***the Bear***، ناهيك عن أن بعضها يتحرك في مدار مرتفع والعكس. وهذه إحدى الحقائق التي يجهلها معظم الناس حين يفترضون أن الشمس دانية كما تبدو، في حين أنها ليست كذلك، ولو كانت كذلك لاشتعلت الأرض وأشياؤها بالضرورة، وإن ما نراه دانيًا هو صورتها وليس الشمس ذاتها، ومع ذلك هذا استطراد". ومن الممكن أن تكون الشمس قرصًا يشبه جمرة فحم ملتهبة، وهي من نسيج ناعم، وتنقشع بالرياح، وتعمل كالربيع، ويتدفق بعض النار منها، في حين تتدفق نار أخرى مما يحيط بها من خليط متنوع في تجمعات الأجزاء الصغيرة، وهذا كاف للعالم في ذاته"[155].

وتكشف هذه النصوص عن طبيعة تكوُّن الأشياء، حيث تحدث هذه الأشياء من

(154) Fragment 66.

(155) fragment 13

حركة الذرات، وقد حدد ديوجين أنواع الحركة التي تتحرك فيها الذرات، حيث تسير في الحركة الأولى فتقابل بعضها بعضًا أو لا تقابل شيئًا، وتمضي في الحركة الثانية في خط مستقيم حتى تصل إلى نقطة محددة، ولم يحدد هذه النقطة التي تصل إليها، وتنحرف الحركة الثالثة كما في الشمس والقمر، وتدور في الحركة الرابعة حول نفْسها في المكان مثل مجرة الدب، وأخيرًا تتحرك في مدار مرتفع أو منخفض أو العكس.

وقد لجأ ديوجين إلى الحركة ليفسر بها دور التوالد الذاتي في خلق العالم؛ لأنه لا يؤمن بوجود محرك خارج الذرات قد يدفعها للحركة، إضافة إلى أنه ربط مفهوم الثقل بالحركة، كما أن الثقل هو عِلتها.

وقد اتَّبع ديوجين أبيقور في تصور الحركة الثالثة، والتي ترتكز على انحراف الذرات، حيث يرى أبيقور أن الذرات تتحرك وفقًا لثقلها وانحرافها. وما يقصده أبيقور بالانحراف هو نوع من عدم التحديد الذي يؤدي إلى إمكانية تفسير الحرية في العالم الإنساني[156]. وجدير بالذكر أن تصور انحراف الذرات كان جديدًا في محتواه عند أبيقور، ولم يسبقه أحد فيه من الذريين.

وقد سخر أفلاطون من قبل من الحركة الخامسة، وهي حركة الذرة من أسفل إلى أعلى والعكس عند ديمقريطس، والتي تبناها ديوجين، فيقول أفلاطون: «إن الحديث عن أعلى وأسفل في اللامحدود عبث»[157].

وأدرك أبيقور في رسالته إلى هيردوت الصعوبة التي تحدث عنها أفلاطون وهو يقول: «صحيح أننا لا نستطيع الحديث عن (إلى أعلى) و(إلى أسفل) في المكان اللامحدود بالإشارة إلى أعلى وأسفل نقطة في المكان نفْسه، وهذا غير موجود، ولكننا نستطيع أن

(156) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 394.

(157) أفلاطون: محاورة تيمايوس وأكريتلاوس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، منشورات وزارة السياحة والثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1968م. 62 d.

نقول إن الحركة في اتجاه معين، (إلى أعلى) و(إلى أسفل) بالإشارة إلى أشياء موجودة في المكان. فمثلًا يمكننا أن نُسمِّي الحركة في الاتجاه من رؤوسنا إلى أقدامنا حركة (إلى أسفل)، والحركة في الاتجاه المعاكس حركة (إلى أعلى)»[158]. ولهذا السبب تحدث ديوجين عن اتجاهات لحركة الذرات، ولم يتحدث عن مواطنها.

وقد كان أبيقور أستاذ ديوجين أكثر وضوحًا حين تحدث عن طبيعة حركة الذرات وهو يقول: «ولا يعترض سبيل الذرات التي تتنقل في الخلاء أيُّ حاجز، وهي تتحرك بسرعة واحدة. وليست حركة الذرات الثقيلة أسرع من الخفيفة، ما دامت جميعها لا تلقى أدنى مقاومة. وليست الذرات الصغيرة أكثر سرعة من الكبيرة، ما دامت تجد منفذًا لها ولا تخضع لأي مقاومة، مما يجعلها قادرة على قطع مسافة ما في أقل وقت ممكن، والحركة المنحرفة من جراء الاصطدامات والحركة المتجهة نحو الأسفل نظرًا لثقل الذرات. وطالما تحافظ الذرة على إحدى هذه الحركات، فإن انتقالها يتم بسرعة الفكر، إلى أن تستدرجها علة خارجية أو ثقلها الخاص إلى التصدي للدفعة الحاصلة لها[159].

ويرى ديوجين أن الذرة لا تحتفظ بوضع معين في حركتها؛ لأن الفراغ لا يمكن أن يسمح بمثل ذلك، ولذلك يقول: «لا يُحل ما هو قائم بهبوب الرياح،...؛ لأنه لا يمكن لامتداد الفراغ أن يحتفظ بنظام الذرة أو وضعها. وسرعان ما يفترق محتوى الذرات بعيدًا في صورة هلامية، وهي مبنية من مادة الطبيعة»[160].

وقرر ديوجين أن الذرات غير متناهية في العدد، ولو كانت متناهية، فإنها تعجز على الاجتماع الذي يُكوِّن الأشياء، وكذلك انفصالها عنها، ولذلك يقول: "إن افترضنا أن الكيانات المتجزئة ***indivisible entities*** متناهية في العدد، فإننا نقرر أنها عاجزة عن أن تجتمع معًا؛ لأنه لم يعد هناك كيانات أخرى وراءها تحيط بالعدد أو تدعمها من الأسفل

(158) أبيقور: رسالة إلى هيردوت 61، ص 183.

(159) نفس المصدر: 61 ، ص183.

(160) fragment 69.

أو تأتي إليها من الجوانب، فكيف تولد الأشياء وهي معزولة عن بعضها بعض؟ والنتيجة أن العالم سيكون غير موجود؛ لأن الذرات لو كانت متناهية، ستكون عاجزة عن أن تجتمع معًا"[161].

رابعًا- الإله عند ديوجين أوينوندا:

لم يكتب ديوجين رسالة بعينها عن الآلهة أو التقوى، ولكن جاء حديثه عن الإله منثورًا في النقوش، وقد أعقب الحديث عن الإله بعد الحديث عن الخوف من الموت والألم([162])، وقدَّم ديوجين نقدًا لاذعًا لهوميروس وديوجراس وبروتاجوراس في تصورهم للإله.

أ- هوميروس: لقد سخر ديوجين من هوميروس بقوله: «دعونا نناقض هوميروس الذي تحدث عن الآلهة بكل سخرية، ويشبههم بالعاهرين والعرج واللصوص أو حتى كإنسان يضرب البشر بالرمح، ومثل هذا يدفع المثال لصنع تصوير غير لائق لها. فبعض تماثيل الآلهة ترمي بالسهام كما هو متجسد في هيركليس عند هوميروس، وبعضها يتجسد في أجسام الحيوانات البرية، وبعضها يثور على الثروة كما هو في شخص نيميس ***Nemesis*** كما هو معروف. وينبغي أن تكون تماثيل الآلهة لطيفة ومبتسمة؛ حتى يتسنى لنا أن نبتسم حين نلجأ إليها بدلًا من أن نخاف منها"[163].

لقد كان ديوجين محقًّا في نقده لهوميروس؛ لأن الإلياذة والأوديسة قد امتلأتا بمثل هذه الأخبار عن الآلهة. فمن هذه الروايات أن أبولون بن زيوس هو مَن أوقع العداوة بين أجاممنون وأخيليوس، وأن الإله هو مَن يمد البشر بالسلاح حيث يقول هوميروس: "يا ابني أتريوس ويا أيها الآخيُّون الآخرون المدججون بأحسن السلاح، عسى أن يهبكم

(161) fragment 66.

(162) Diskin Clay: Diogenes and his gods, an essay Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit: Akten der 2. Tagung, By Karl-und-Gertrud-Abel Stiftung. Tagung, Franz Steiner Verlag, 2000, Germany, p78.

(163) fragment 19.

الآلهة الذين يسكنون جبل أوليمبوس فتح مدينة بريام ***priam*** وأخْذ أسلابها والعودة إلى أوطانكم منصورين، أطلقوا لي سراح ابنتي فحسب، وهاكم الثمن، وأظهروا احترامكم لابن زيوس أبولون بعيد الرماية"[164]. وهناك كثير من النصوص تدلل على صحة نقد ديوجين لهوميروس إلا أننا غير معنيين هنا بسرد هذه الروايات.

ولم يكن ديوجين أول مَن نقد هذا التصور عند هوميروس؛ فقد سبقه أكسينوفان حيث يقول في شذرة رقم (11): «لقد نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل ما يثير العار والخزي عند الناس من سرقة وزنا وخداع متبادل». ويقول في شذرة (12): «إن كل هذه الأفعال معارضة للقوانين، ومن هنا كانت الديانة اليونانية في رأيه غير ملائمة للنظام السياسي اليوناني الذي يقوم على القانون».

ويذهب أكسينوفان في نقده إلى أبعد من ذلك حين يهاجم المبدأ الذي يقوم عليه إضفاء الصفات الإنسانية على الآلهة، ويقول في شذرة (14): «الفانون يظنون أن الآلهة مخلوقة مثلهم، وأن لها ثيابًا وأصواتًا وأجسامًا مثلهم». وهكذا كما يقول في شذرة (16): «كان الأثيوبيون يقولون إن آلهتهم سود البشرة وفطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا إن آلهتهم ذوو أعين زرقاء وشَعر أحمر». ويسخر من هذا التصور، ويقيس عليه أنه لو كان للبقر وللخيل وللأسود أياد وكانت تستطيع الرسم بها لرسمت الآلهة كلًّا بحسب فصيلته، أي البقر على شكل البقر، وهكذا[165].

ولا يتضمن هذا النقد من جانب ديوجين لتصور الآلهة عند هوميروس رؤية للتوحيد كما هو الحال عند أكسنوفان، حيث ذهب إلى أن الآلهة لا تشبه البشر، وليس هناك إلا إله واحد، وهو لا يشبه في هيئته أي بشر، وهو كله سمع وبصر وفكر، ويحرك الأشياء بغير مجهود، بل بقوة عقله؛ لأنه ثابت لا يتحرك، فلا يليق به أن ينتقل من مكان إلى

(164) د. حربى عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقى إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، 1999، ص53.

(165) د. عزت قرنى: الفلسفة اليونانية، جامعة الكويت، 1993. ص52.

آخر[166].

ب- ديوجراس الملطي[*]: يقول ديوجين: «أكد ديوجراس الملطي ***Diagoras of Melos*** ومَن اعتنق نظريته أن الآلهة غير موجودة، وهاجم من خالفه في الرأى بشدة[167].

ويرى روبرتسن ***J.M. Robertson*** أنه لا يمكن تفسير علاقة ديوجراس بالدِّين الشعبي ولاهوت عصره إلا بالرجوع إلى آراء الفلاسفة الطبيعيين والحركة الفكرية في هذه الفترة، حيث فسر فلاسفة ما قبل سقراط الظواهر الطبيعية في ضوء القانون الطبيعي دون حاجة إلى التدخل الإلهي. فقد استبدل ديمقريطس الذري مفهوم الإله بالعلاقة بين العلة والمعلول التي تصدر عنها الأشياء، وبيَّن أن الإيمان بالآلهة هو نتيجة الخوف من الظواهر غير المألوفة لنا في الطبيعة. وقد بدأ ديوجراس من هنا في إنكار وجود الآلهة، حيث اهتز الإيمان في عقول الشباب، ووجه هجومه ضد مغالطة اللاهوت اليوناني وصور العبادة التي عهدها اليونانيون[168].

وقد كتب شيشرون في القرن الأول الميلادي في كتابه طبيعة الآلهة أن هناك صديقًا لديوجراس حاول أن يقنعه بوجود الآلهة، قائلًا له تخبرنا صور النذور بأن هناك أناسًا نجوا من العواصف في البحر بفضل نذور الآلهة، فرد عليه ديوجراس: ولماذا لا يوجد

---

(166) نفس المرجع : ص52.

(*) ولد ديوجراس بن تليكليدس Telecleides في جزيرة ميلوس، وهي من أعمال سيكليدس Cyclades في القرن الخامس قبل الميلاد، ولا نعرف عن فلسفته وطبيعة كفرد إلا اليسير، وكل معرفتنا عنه أنه من الفلاسفة الذين يدعون إلى عبادة الآلهة القومية مثل سقراط، ويعد الشاعر ديوجراس من أشهر الملحدين في القرن الخامس قبل الميلاد، رغم أنه لم يكتب عن الإلحاد، وتشير القصص إلى أنه كان واثقًا في عدم إيمانه، وكشف عن الطقوس السرية في الدِّين الأوليسى الغامض، وقد أثار هذا حفيظة مفكري عصره.

– See:

- Henry Curzon: The Universal Library Or, Compleat Summary of Science: Containing Above Sixty Select Treatises : Volumes 1, Sawbridge, London, 1712, p. 12.

(167) Fragment 16.

(168) J.M. Robertson: A History of Free thought, Ancient and Modern, to the Period of the French Revolution, Fourth Edition, Revised and Expanded, In Two Volumes, Vol. I, Watts, 1936. p173 – 174.

صور للغرقى في البحر فيها؟

ويقص شيشرون موقفًا آخر لديوجراس حيث كان ديوجراس على متن سفينة وكان الطقس سيئًا، واعتقد الطاقم أنهم جنوا على أنفسهم؛ لأنهم اصطحبوا هذا الملحد معهم على متن السفينة، وتعجب ديوجراس متسائلًا: وهل القوارب التي حولنا على متنها ديوجراس[169].

ج- **بروتاجوراس:** يقول ديوجين: «اعتنق بروتاجوراس الأبديري وجهة نظر ديوجراس، ولكنه عبَّر عنها بطريقة مختلفة؛ حتى يتجنب الجرأة المفرطة لديوجراس، وقال إنه لا يعرف إن كانت الآلهة موجودة، ويساوي هذا قوله بأنه يعرف أن الآلهة غير موجودة. ولو أنه وازن العبارة الأولى بكلمة (مع ذلك ***However***)، وكان القول مع ذلك لا أعرف أنها غير موجودة، ربما كان عدم الإطناب لتجنب الإنكار البيِّن للآلهة. ولكنه قال أنا لا أعرف أنها موجودة، ولم يقل أنا لا أعرف أنها غير موجودة، فاعلًا بذلك ما صنعه ديوجراس، ومَن لم يتوقف عن قول أنا لا أعرف أنها موجودة يتساوى مع حالة بروتاجوراس الذي اعتنق دعوة ديوجراس نفْسها".

هناك عبارتان أساسيتان وصلتانا عن بروتاجوراس: أولهما- "لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أو غير موجودين، فإن أمورًا كثيرةً تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض الموضوع وقصر الحياة". وثانيهما- "أن الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، وهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد"[170].

والعبارة الأولى التي وصلتنا عن بروتاجوراس وصاغها ديوجين بطريقته تحتمل معنيين، الأول- يرى أن هذه العبارة لا تنكر الآلهة، بل يبحث فيها بروتاجوراس عن الحقيقة على طريقة أهل مدينته، وأنه إذا كنا عاجزين عن بلوغ المعرفة اليقينية عن الآلهة فيجب التسليم بالعبادات الجارية. والثاني- يرى أن العبارة لا تحمل أي معنى يدل على

(169) Cicero: De natura deorum, 1.II, translated by H. Rackham, Loeb, London 1979. iii 37.

(170) أ- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 60.

الإلحاد؛ لأن الإنكار هنا لا يرتفع إلى الإيمان بحقيقة ثابتة، وما قصده بروتاجوراس هنا أن إدراك الآلهة والإحاطة بها أمر لا يتيسر للبشر؛ لأنهم قاصرون عن معرفة كهذه[171].

ولم يقرر كلا الاحتمالين شبهة الكفر البيِّن، في حين أن ديوجين يؤكد أن بروتاجوراس يتساوى في الاعتقاد مع ديوجراس. وأعتقد أن عبارة بروتاجوراس لا تمس الاعتقاد، بل إن موضوعها هو معرفة الآلهة. وما حدث هنا في العبارة هو التصاق مشكلة الوجود بمشكلة المعرفة، حتى صار من الصعب أن نقرِّر هل يتحدث بروتاجوراس عن معرفة الآلهة أو عن وجودهم، فيمكن أن يقال إنه يشكك في وجودهم أو في إمكان معرفتهم، والأغلب أنه قصد التفسير الثاني الذي يتضمن مسألة الوجود، بحيث يخص النص المعرفة في المحل الأول. ويرى الدكتور عزت قرني «أن بروتاجوراس لا يشكك في يقين المعرفة التي ترتكز على الآلهة فحسب، بل إن موضع الشك في إمكان المعرفة، أي أن شكه شك جذري، وهو يسوق عاملين: الأول- غموض الموضوع الذي يعني ليس هناك سبيل إلى معرفة الآلهة كما ندرك الشمس والأصوات، حيث إن موضوعات الحس التي لا تُدرك تُسمَّى أشياء غامضة، ولعله قصد أن في الموضوع جوانب كثيرة ومتعارضة. والثاني- قصر الحياة الإنسانية وهو يترجم العبارة الثانية عند بروتاجوراس حيث تعتمد المعرفة بكليتها على الإنسان الذي هو مقياس كل شيء»[172].

ولا يختلف موقف ديوجين عن بروتاجوراس الذي أوضحناه، فإذا كان بروتاجوراس قد وقع في شبهة الإلحاد على حد اعتقاد ديوجين، فإنه يقرر في عبارة له أن الإلهة لا تميز بين العادل والظالم، أو كما يقول: «دعنا لا نفكر أن الآلهة بإمكانها التمييز بين العادل والظالم وبين الحقير والنبيل، وإلا سيستقر في نفوسنا الاضطراب»[173]. وأعتقد أن هذه العبارة ليست إنكارًا للإله، بل تتساير مع الموقف العام للأبيقورية الذي يقول فيه أبيقور:

(171) د. حربي عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 245.

(172) د. عزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، ص 94.

(173) fragment 18.

"إن الآلهة موجودة ومعرفتها واضحة وجلية، ولكنها ليست على نحو ما يعتقده معظم الناس من أنها تشملهم بعنايتها. والكافر ليس مَن ينكر الآلهة التي يُعبدها معظم الناس، بل مَن يؤمن بما تؤمن به العامة حول الآلهة؛ ذلك لأن تصورات العامة عن الآلهة ليست تصورات صادقة، بل افتراضات كاذبة"(174).

وإن كان ديوجين لا ينكر وجود الآلهة، فهو ينكر العناية الإلهية؛ لذلك يقول: "حسنًا أيها الناس دعونا نقدس الآلهة في السر والجهر، وفي المهرجانات والأحداث الدنسة، ونراعي عادات آبائنا في علاقتهم بهم، ولا نتهم الموجودات الخالدة زورًا على الاطلاق بخوفنا؛ حيث إنهم مسئولون عن مصائبنا ومعاناتنا، فنبتدع التزامات مرهقة لهم، ودعونا نبتهل إليهم بالاسم")(175)(. ويقول أيضًا: "دعونا نرى الآن إن كانت أشياء الناس قد رتبتها العناية الآلهية كما هو الحال في أشياء العالم. ونبدأ من هذا القبيل، حقًّا أصدقائي، هذا المخلوق الذي يُسمَّى إنسانًا، مخلوق عقلاني، وهب علم الغيب، وقادر على على المضيِّ قدمًا في الحياة الهنية إذا حاز الفضيلة لذاتها والرغبة الحسنة، ولكن هذا المخلوق لا يمتلك الحكمة أو الفضيلة"(176). وقد يوضح النصان السابقان أمرين هامين: الأول- وهو أن الآلهة ليست سببًا في مصائبنا ومعاناتنا، والركون إلى مثل هذا هو محض تلفيق عليها؛ لأن الآلهة لم تخلق لنا فحسب؛ لذلك يقول ديوجين: "وإن كانت كل الأشياء نظمت للبشر، ولا غريم لهم، فإن موقفنا مثل مخلوقات خلقها الإله، واستعملته ليقر ذلك"(177). والأمر الثاني- هو أن ديوجين لا ينكر العناية الإلهية على إطلاقها، بل ينكر أن يكون هناك عناية من الإله على الإنسان، أما بالنسبة إلى العالم فهي موجودة. وقد يرجع ذلك إلى أن الناس تعتقد أن الإلهة موجودة لخدمتهم، وحين اعتادوا هذا الاعتقاد استعملوا الإلهة كخدم يعتنون بمصالحهم لا كآلهة. لذلك يقول ديوجين إن هذا عبث، والأكثر عبثًا

(174) Cicero: De natura deorum,1,43-44.

(175) fragment 19.

(176) Fragment 21.

(177) Fragment 21.

من ذلك أن نعتقد أنها خلقت للبشر"[178]. وقد تهكم ديوجين على العناية الإلهية قائلًا: "آبانا زيوس، إن كنت تسمع حديث الآلهة، فمَن الذي يبتلي البشر بالشرور؟"[179].

لقد قلنا من قبل إن الأبيقورية بما فيها ديوجين تؤمن بنظرية العوالم المتعددة، وفي هذا الإطار رفض ديوجين إله مَن يعتقد أن العالم واحد؛ لأن لاتناهي الزمن يؤكد غير ذلك، وهو يقول: "لا يتفق أحد مع مَن يعتقد أن العالم واحد. ويبيِّن الزمن اللانهائي أن إله هؤلاء بلا مدينة ولا مأوى مثل رجل تعس (ولم أقل إله) بلا رفيق ولا وطن، وفقير هائم في العشوائيات، يعتبر أن الطبيعة الربانية قد خلقت له الأشياء لذاته فحسب"[180]. ويُشبِّه هؤلاء بأنهم موجود غريب يتشبه بإله يطلب من الناس رفقة، وإن كان إلههم قد خلق العالم كما ينشأ مدينة أو بيتا لنفْسه، فأين كان يوجد قبل خلق المدينة أو البيت وهو يقول: "من المستحيل أن نبدأ بِمَن هو في حاجة إلى وطن ورفيق مثل موجود غريب يتشبه بالإله ويطلب من الناس رفيقًا. وهناك أمر آخر، إن كان هو قد خلق العالم كما يُنشئ بيتًا ومدينة لنفْسه، فإنني أحاول أن أعرف أين كان يعيش قبل أن يخلق العالم، لم أجد جوابًا"[181].

على أي حال، لا يتفق أحد مع مَن يعتقد أن العالم واحد عند ديوجين؛ حيث يبين الزمن اللانهائي أن إله هؤلاء بلا مدينة ولا مأوى مثل رجل تعس (ولم أقل إله) بلا رفيق ولا وطن، وفقير هائم في العشوائيات، يعتبر أن الطبيعة الربانية قد خلقت له الأشياء لذاته فحسب، وكل هذا سخافة، والأكثر عبثًا من ذلك أن نعتقد أنها خلقت للبشر.

خامسًا- الأخلاق عند ديوجين أوينوندا:

يمكننا أن نطرح مفهوم ديوجين الأخلاقي بتصوره للذة والألم والسعادة والرؤى

(178) Fragment 20.
(179) Fragment 22.
(180) Fragment 20.
(181) Fragment 20.

والأحلام، فأما عن اللذة يرى ديوجين أن اللذة باطنة في الإنسان وأنها تولد معه، ولا تحتاج إلى معاناة للحصول عليها، وأعلى من قيمة النفْس على الجسد؛ لأن النفْس تتلقى ما ينتهي إليه الجسد، وقد عارض الدعوة إلى اللذة المفرطة التي دعا إليها أرستبوس، تلك اللذة التي تُعلي من الجسد على الروح، فهو يقول: «إن لم تفعل شيئًا لتعرف طبيعة اللذات، فإنها ستكشف عن نفْسها في طبيعتنا. وتتلقى النفْس ما تنتجه اللذات الجسدية؛ لأن طبيعتنا تريد ما هو أفضل لنفوسنا. ورغم هذا تتجلى قدرة النفْس أكثر من الجسد؛ لأنها تتحكم فيما هو مبالغ فيه ويعلو على المشاعر الأخرى. وسوف نمنع أنفسنا من أعظم اللذات إذا دفعتنا حجج أرستبوس ***Aristippus*** إلى الاهتمام بالجسد واختيار كل لذة مستمدة من الخمر والطعام وأفعال الجنس، والامتناع عن الأشياء التي لا تُعطي لذة بعد حدوثها وتهمل النفْس»[182].

وقد توسعت الرواقية في هذا الاتجاه الذي يرى فيه ديوجين أن اكتشاف اللذة لا يحتاج إلى جهد، وأنها مفطورة فينا، وإن لم يكتشفها الإنسان ستكشف عن ذاتها حيث ترى أن الطبيعة تتجه إلى غايتها عفوًا دون تصور أو لا شعور في الجماد والنبات، وبالغريزة مع تصور وشعور في الحيوان، وتتخذ في الإنسان طريقًا آخر هو العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات. فوظيفة الإنسان أن يستكشف في نفْسه العقل الطبيعي، وأن يترجم عنه بأفعاله، أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل[183].

وإن كان ديوجين قد أعلى من قيمة النفْس على الجسد، فلا يعني ذلك أن ديوجين قد خالف المذهب الأبيقوري في تصوره للنفْس من حيث ماديتها؛ فالنفْس عنده جزء أي مادة، ويرتبط الجسد بها، ومن دونها يفقد الإحساس؛ لذلك يقول: «لا يمكن أن تعيش النفْس مفارقة للجسد، ولا بد أن نفهم أنها جزء. ولا تُوجِد النفْس ذاتها أو تدرك الحركة، ولا يمتلك الجسد الإحساس إذا تحررت النفْس منه[184]. وهو يؤكد هنا على مادية

(182) Fragment 49.

(183) أ- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 306.

(184) Fragment 38.

النفْس وارتباطها بالجسد.

ويرى ديوجين أنه من الصعب أن نضع معيارًا لتطرُّف الروح والجسد، وأن وضعهما في إطار محدد قد يُفني الحياة الإنسانية، وهو يقول: «إن مشاعر الروح أعظم من السبب الذي ولدت منه، مثل مستصغر الشرر الذي يولد نارًا شاسعةً تحرق الموانئ والمدن، ولكن من الصعب قياس المشاعر التي تهيمن على الروح عند الناس العاديين، ومن المستحيل أن نجري إجراء على تطرفها (أقصد مشاعر الروح والجسد معًا) وهذا نادرًا ما يحدث، وإن حدث يدمر الحياة، وبالتالي نفقد معيار تفوق الواحد على الاثنين. وحين يتعرض المرء لآلام جسدية، يقول: إن هذا أعلى من طاقة الروح. وحين يتعرض لآلام الروح، يقول: إنها أشد من غيرها. لأن ما هو موجود أكثر إقناعًا مما هو غائب، وكل شخص يتأرجح بين الضرورة واللذة ليغلب هيمنة المشاعر التي يتمسك بها، وفي حين أنه من الصعب قياس هذه المسألة عند الناس العاديين، ولكن يجمعها الحكيم على أسس متعددة»(185).

وهذا النص يدلل على أشياء عدة، هي: أولًا- أن النفْس مادية، وهي أعظم من الجسد ذلك السبب الذي ولدت منه. ثانيًا- استحالة وضع معيار نحكم به على تطرف النفْس أو الجسد؛ لأن ما يتعرض له المرء من ألم للروح أو الجسد قد يكون متفاوتًا، وقد كان محقًّا في هذا حيث حاول علم النفْس المعاصر أن يخضع الإنسان للتجريب، ولكنه فشل. ثالثًا- قد أعلى ديوجين من قيمة المادي الذي يمكن الحكم عليه بمشاهدته عن الغائب الذي يكون محلًّا للاحتمال، وقد أصبح هذا المبدأ نواة للفلسفة البرجماتية المعاصرة.

وقد عارض ديوجين التصور الرواقي في خلود النفْس، ويرى أن ما تحدث عنه الرواقيون في هذا الصدد هراء، حيث «قال الرواقيون أشياء كثيرة في هذا الموضوع أكثر من غيرهم، وهم ينكرون أن النفْس لا تفنى مطلقًا، ونقول لهؤلاء الحمقى إنها تدمر تمامًا بعد مفارقتها الجسد، ويرون أنها تحيا في الحكماء وتفنى أحيانًا. حسنًا، ونلاحظ لامعقولية صارخة في آرائهم، ويميزون في هذا بين الحكيم وغير الحكيم، حتى إن كانوا

(185) Fragment 44.

يميزيون في القدرة العقلية؛ فهي لا تأخذ الفناء ذاته، وأتعجب أكثر من ضبط النفْس، فكيف يقوى وجود النفْس بانفصالها عن الجسد حتى لو قلنا للحظة بسيطة»[186].

وأمَّا عن الألم فقد حدد ديوجين ثلاثة أنواع من الألم، وهو يقول: "هناك ثلاثة أنواع من الألم، يأتي الأول من الفاقة، والثاني من التواء العظام سواء كان من الضربات أو الكسور، والثالث من الأمراض. وبقدرة الكل أن يهرب من هذه الآلام كل على حسب قدرته في تفاديها"[187]. وهذا التقسيم للألم هو تشريح ظاهري لمفهوم الألم، وقد يخص الجسد، ولا يتعرض لآلام النفْس، وربما قد جاء هذا التقسيم على هذا النحو لاعتبار ديوجين أن النفْس مادية، وأن ألم الجسد هو ألم للنفْس في آن، ولذلك لم يتعرض للآلام الباطنة التي يُعاني منها الإنسان.

وقد دعا ديوجين إلى عدم التفكير في الألم أو حتى الخوف منه، وعلى المرء أن يكون واعيًا بطبيعة الألم، فقد يكون الألم شديدًا، ولكنه يزول أو يكون هينًا، وتتبعه الصحة، لذلك يقول: "نحن لا ننظر إلى المصائب المريعة التي تثير الآلام المبرحة، ولا بد للمرء أن يكون واعيًا بطبيعة الألم حين تصعقه صاعقة، أو يلطمه حجر بأربعة أقدام بسرعة التفكير، أو تقطع رأسه بسيف في حلم دافئ، وقد عانى هيركليس من مثل هذه الحالات، فهل حين يحدث الموت لا يسمح الزمن بصرخة عذاب وتخطف النفْس بشدة بعيدًا عن الألم؟

لذلك أقول لا تخيفنا الأحداث الحرجة والتي لا تقل عنها، ولا التي تدخل الألم المستمر في جسد المخلوق. وإن تحول الألم إلى الأسوأ فإنه لا يستمر، وتأتي الأزمات وتمضي في أقصر وقت، وإن كانت هينة فبشر الإنسان بالصحة.

وليس كل احتمال شر، ولا تدوم الأزمات لأيام عديدة، بعد أن يتملك الموت شخصًا ما ويفقده الوعي، أو حين يستعيد الصحة ويتمتع بالحياة، وكذلك هل أزمات الأمراض

(186) Fragment 39.
(187) Fragment 48.

التي تدخل نطاق هذه الظروف ضرورية حتى ندرك الألم العقلي الذي ينتابنا؟

وتدعو هذه النصوص إلى عدم الخوف من الألم؛ لأن الألم لا يمكن أن يدوم على طول الخط، حتى وإن أنهى حياة الإنسان، فبعد الموت يفقد الإنسان الوعي بالألم.

وأما عن السعادة، فإنها لا تنفك عند ديوجين عن المفهوم الأبيقوري، حيث ترتكز أولًا على استفهام يدور حول الغاية من طبيعتنا، وليس السبيل الذي تتحقق به، ويرتبط هذا التصور بمفهوم اللذة والرغبة والانفعال. ثانيا التحرر من الخوف

أولاً: يعتقد ديوجين أن الخلاف بينه وبين الرواقيين يكمن في أن الرواقيين يبحثون عن سبل تحقيق السعادة، بينما من الأجدر أن نبحث عن الغاية، وأن الرواقيين قد حولوا الوسائل إلى غايات؛ لذلك يقول: "أيها السادة، إن المسألة التي بيننا وبين هؤلاء تكمن في السؤال الآتي: ما سبل تحقيق السعادة؟ إنهم يقولون كي تكون الفضيلة حقة يجب أن تأخذ منحنى آخر غير ما نتفق عليه دون مزايدة. وأرى أنه ليست المسألة هي: ما سبل تحقيق السعادة؟ ولكن ما السعادة وما الغاية من طبيعتنا؟ وأقول الآن ودائمًا، وأنادي اليونانيين وغير اليونانيين: إن اللذة هي المنهج الأفضل للحياة، في حين أن الفضائل التي يتبناها هؤلاء عبث في غير محله، وهي وجود يحول الوسائل إلى غاية، وهي ليست منهجًا للغاية بل وسائل لها"(188).

وقد برهن ديوجين على اعتقاده بتفصيل أنواع العلل التي لا تنفصل عن مفهوم اللذة والألم، قائلًا: "أود الآن أن أتخلص من الخطأ الذي تفشَّى بيننا على طول الخط، مركِّزًا على الانفعال نفْسه، حين أتحدث عكس المذهب الرواقي على وجه الخصوص. وحجتي كالآتي: لا تسبق العلل ***causes*** في الأشياء معلولاتها ***their effects*** حتى إن كانت غالبة، ولكن بعض منها تسبقها أو تتزامن معها أو تتبعها. فالعلل التي تسبق معلولاتها الكي والجراحة التي تنقذ الحياة، ولا يغيب الألم المفرط في مثل هذه الحالات، ثم تتبعه اللذة

(188) Fragment 32.

بعد ذلك. وأما العلل التي تتزامن مع معلولاتها الغذاء الصلب والسائل بالإضافة إلى الأفعال الجنسية، فنحن لا نأكل الطعام ثم ندرك اللذة بعد ذلك، ولا نشرب الخمر وندرك اللذة بعد ذلك، كما أننا لا نقذف السائل المنوي وندرك اللذة بعد ذلك، وبالأحرى تحدث اللذات لنا مباشرة في هذه الأشياء دون انتظار للمستقبل. وأما العلل التي تلي معلولاتها، فهي توقع الفوز بالثناء بعد الموت، رغم أن البشر يدركون اللذة الآن، فهناك ذاكرة تتواتى معهم حين يرحلون، رغم أن علة اللذة تحدث تباعًا. وإن لم يكن لديك الآن القدرة على تحديد هذه الاختلافات، ولم تكن على وعي بأن الفضائل تأخذ مكانها بين العلل التي تتزامن مع معلولاتها (لأنها ملاصقة للذة)، فأنت ضال تمامًا[189].

ويبيِّن ديوجين أن الغاية من الفضيلة أن تخدم طبيعتنا، وبالتالي يكون مفهوم الأخلاق عنده وسيلة لا غاية، وقد يلزم هذا معرفة طبيعتنا وطبيعة الأشياء، حيث إن هناك رغبات طبيعية وغير طبيعية كما فصلنا قبل ذلك في الحديث عن أنواع الرغبات، لذلك يقول: "ونفترض أن هناك شخصًا يسأل الآخر سؤلًا ساذجًا وهو: مَن تفيد هذه الفضائل؟ والإجابة ستكون واضحة وهي الإنسان، وبالتأكيد لم تكن الفضائل شرطًا لتحليق الطيور في الماضي حتى تمكنهم من الطيران جيدًا أو لأيٍّ من الحيوانات، وهذا لم يجعلها تتخلى عن الطبيعة التي تعيشها، والتي تتوالد بها. وبالأحرى تؤدي الفضائل كل شيء من أجل هذه الطبيعة.

ويجب أن نوضح أي الرغبات هو طبيعي وأيها غير ذلك، وكل الأشياء التي في مقولة صورية من السهل تحصيلها عمومًا"[190].

واللذة -حسب أبيقور- هي الخير الطبيعي الأول، ومن ثَم فهي مبدأ السعادة، ومبدأ كل اختيار. ولا يختار الإنسان أي لذة، و إنما يختار اللذة التي تحصل عن بعض الحالات التي فيها ألم ومعاناة وعذاب طويل، فاللذة المستهدفة هنا عند أبيقور ليست لذة الماجنين

(189) Fragment 33.

(190) Fragment 32.

من الناس أو الميَّالين إلى المتعة، وإنما اللذة التي تجعل الجسد لا يتألم وتجعل الروح لا تضطرب، فاللذة التي تحقق السعادة نحصل بها على العقلانية التي تبحث عن دواعي الاختيار أو الرفض لنبذ الأفكار الخاطئة وتجنيب الذات من الوقوع في الاضطراب الذي به يحدث الألم والشقاء.

وحتى تتحقق الغاية من السعادة ينبغي أن نشبع لذاتنا في حدود العقل، ولا يعني العجلة في إشباع اللذة، بل ينبغي أن يكون الإشباع متأنيًا؛ لذلك يقول ديوجين: «دعونا نتجنب كل ألم مقيم، ونختار كل لذة كما يفعل الناس دائمًا، ولا بد أن يوظف المرء العقل، فهو لا يجني النجاح مباشرة دومًا، مثل الجهد المبذول غالبًا ما ينطوي على مكسب واحد في البداية، وتتعدد فوائده مع مرور الزمن، وكذلك اللذة، فلا يعطي بذر البذور نفْس الفائدة للزارع في الوقت نفْسه، ولكن نرى بعض البذور تنبت وتأتي ثمارها وقد تستغرق وقتًا. دعونا نتحقق في كيف تصنع الحياة السعادة لنا سواء في الحالات أو الأفعال.

ونناقش في البداية الحالات واضعًا نصب عينيك أنه حين تكدر الانفعالات تتحرَّك النفْس، وتنتج الانفعالات اللذة داخلها لتأخذ مكانها فيها.

وما تلك الانفعالات المكدرة؟ تلك التي تخيف من الآلهة والموت والألم، وبجانب هذه الانفعالات الرغبات التي تتجاوز الحدود الثابتة للطبيعة، وهي جذور لكل شر، وإن لم نبترها تطل علينا الشرور بأذنابها»[191].

ثانيًا- الخوف من الموت. يقول ديوجين: "إن مسألة الخوف قد تكون واضحة أحيانًا وغير واضحة أحيانًا أخرى، فهي واضحة حين نتجنب شيئًا ضارًّا مثل النار؛ لأن مواجهتها تعرض للهلاك. وهي غير واضحة حين ينشغل العقل بشيء آخر، فقد دس الخوف ذاته في طبيعتنا وتربص"[192].

(191) Fragment 34.

(192) Fragment 35.

«تمد النفْس الطبيعة بعلة غائية، سواء كانت الحياة أو الموت، والحق أن عدد ذراتها المركبة -سواء كانت أجزاء عقلية أو غير عقلية- تأخذ الموجود بعين الاعتبار، ولا يكافئ هذا الجسد، ويطوق البشر أجمعين، بينما الموجود ذاته محدود ومرتبط بتحولها كما لو ارتبط عصير حامض بمقدار كبير من اللبن.

وهذا دلالة من كثير على أولانية هذه العلة، وغالبًا ما يُعاني الجسد من المرض ويظهر الذبول والجفاف على الجلد، ويبدو تماسك المفاصل وتركيب الأجزاء الخارجية فارغًا وبلا دم، ورغم ذلك تبقى النفْس، وهذا ما يجعل المخلوق لا يموت. وهذه ليست علامة سموها فحسب، وبتر الأيدي أو حتى الذراعين والرجلين بالحديد والنار لا يُنهي الحياة. والقوة التي تُهيمن على أجزاء النفْس تعمل عليها. وعلى النقيض، وحين يصير الجسد جثة هامدة ولا يصبح له وزنٌ، تتخلى الحواس عنه وهو بلا جدوى إذا نزعت منه النفْس؛ لأن وحدتها مع الجسد انحلت، ولكن نرى أن الأجزاء نفْسها تبقى كحارس لحياة الإنسان. ومن ثَم أقول إن العلة الغائية للحياة تتحد مع الجسد وتنفصل عنه»[193].

سادسًا- الرؤى والأحلام عند ديوجين:

تعد ظاهرة النوم ظاهرة محيرة، وقد تناولها العلماء والفلاسفة الأقدمون والمحدثون على حد سواء[194].

قد تحدث ديوجين عن الرؤى والأحلام والعرافة، وأن بنية هذه الرؤى من الواقع الحسي وهي لا تنفصل عنه، ولكنها غير مرئية وقال: «ما الرؤى؟ إنها تركيب غير ملحوظ يراوغ أبصارنا وليست فراغًا... تخيل أننا نضرب بسيف أو نسقط في الهاوية، فإننا نتشكل نتيجة خوفنا حتى إن كنا في رفقة. وأضيف مثالًا آخر لهذه الأمثلة، إننا نؤدي أفعالًا جنسية

(193) Fragment 35.

(194) Ronald Melville: On the Nature of the Universe, translated by Don Fowler, Oxford University Press, New York, 1997, p.125.

في أحلامنا كما لو كنا في حالة اليقظة، وليس جيدًا أن نحاجج في أننا نستمد السعادة من الأشياء غير الواقعية لأننا نائمون، لذا وجب على المرء ألا يدعو هذه الرؤى فارغة؛ لأن لها قوة نافذة حقًّا».

وهذا الطرح من ديوجين يتشابه فيه مع سيجموند فرويد؛ حيث بدأ كلاهما البحث في مفهوم الأحلام بعملية مسح ***survey***، إلا أنهما اختلفا في بنية التناول؛ فكان المسح عند فرويد تاريخيًّا، أما عند ديوجين فكان انفعاليًّا[195].

وانتقد ديوجين الرؤية الرواقية للرؤى والأحلام، وهو يعتقد أنها ليست وهمًا يختلقه العقل أو أنها منفصلة عن المدركات الحسية، وأن هذه الرؤية تتناقض مع وجهة نظرهم عن الطبيعة المادية من الناحية الأنطولوجية واتساقها بالجانب الأبستمولوجي، وإن الرؤى ليست فراغًا كما يعتقد ديوجين فهي ليست وعيًا عقلانيًّا محضًا، وهو يتفق في ذلك مع ديمقريطوس لذلك يقول: «ليست الرؤى أوهامًا واهيةً من العقل كما يرى الرواقيون، وإن اعتبروها فارغة في الواقع فهي عندهم طبيعة مادية، وليست ارتطامًا بالحواس، وإنهم يعبرون عن أنفسهم خطأ، ولا بد أن نطلق عليهم هيولانيين رغم هذه الدقة. وإن قلنا عن الرؤى أنها فارغة كما هي في الواقع، فليس هناك طبيعة هيولانية عندهم على الإطلاق، وهي في الحقيقة ذلك وليس الشكل الذي يرمون إليه، فكيف يتمثل الفراغ؟ وإن كانت الرؤى ليست فارغة لا تعني أنها في حالة وعي وعقلانية وتتحدث لنا حقًّا، وكما يفترض ديمقريطوس أن الضباب الخفيف والمفتقر للقوة في عمق بنيته لا يمكن أن يمتلك هذه القدرات»[196]. ويقول أيضًا: "ليست الرؤى أوهامًا زائفة من العقل كما تخيل الرواقيون الذين يجعلون الصور الهيولانية والانطباعات مشابهةً لصورة الموضوعات الحسية التي يتيح لنا تدفقها أن ندركها"[197].

(195) Diskin Clay: An Epicurean Interpretation of Dreams, The American Journal of Philology, Vol. 101, No. 3 (Autumn, 1980), pp. 342-365, p349.

(196) Fragment 10.

(197) Loc.cit

ولم يكتفِ ديوجين بنقد النظرية الرواقية في الأحلام، بل قدَّم نقدًا لاذعًا لمفهوم ديمقريطوس الذي ربط فيه الرؤى والأحلام بالسعادة حيث يقول: «لا يوجد في هذه الصور أي إحساس بأي شكل كان كما يفترض ديمقريطس حين رأى أنها شكلت من ذرات لطيفة، فهي خالدة في العقل فحسب. وإن كان لها شكل كالأشياء المتجانسة لطبيعتنا لجعلت الروح في حالة سعادة، وإن كانت هذه الأشياء غير مجانسة لطبيعتنا ستملأ الإنسان بالاضطراب والخوف، وتوقر في قلبه الضغينة»(198).

ويقول أيضًا في نقده ديمقريطوس: "وفي حجتك لمعارضة ديمقريطس نقول: ليست طبيعة الأحلام رسالة أو تحذيرًا إلهيًّا، وبالأحرى الأحلام نتاج لكيانات طبيعية بعينها، ويجب أن نطرح هذه الحجة الباطلة جانبًا، وكما بينت أن نفْس الصور التي تحدث الرؤية تسبب الأحلام والفكر"(199).

ويعتقد ديوجين «أن المنظرين الرواقيين وديمقريطوس ضلوا في اتجاهات متعارضة، فقد حرمت الرواقية الرؤى من قوة يمكن أن تملكها، في حين منحها ديقريطوس قوة ليست فيها»(200).

وإضافة لنقده ديمقريطوس والرواقيين، فقد عرض لتصور أنتيفون السوفسطائي الذي ربط الأحلام بالعرافة، حيث يقول ديوجين: «استخدم فيلسوف الطبيعة الحجاج الجدلي في هذه الحالة، جاعلًا فن العرافة متعلقًا بالأحلام وموثوقًا به كلية. حيث يقول أنتيفون ***Antiphon*** أنه تنبأ استثارته من قبل العداء الذي كان على وشك المنافسة على جائزة الأولمبياد، وأنه سيتعرض للهزيمة. وقال إن العدَّاء يقول إذا استثرت أنتيفون فإنه سيفكر في النسر الذي طارده في أحلامه. وأن أنتيفون أخبره ذات مرة أن النسر دائمًا يدفع الطيور الأخرى أمامه، وهو يمشي في المؤخرة. ومع ذلك يقول إن التفسير الآخر قد ظهر حين

(198) Fragment 43.

(199) Fragment 9.

(200) Fragment 43.

استثاره؛ لأن الإله لم يقل للعداء ستهزمه)، وأن النسر ليس مصدرًا للقلق. وإن العداء لم يوضح له التفسير؛ وذلك لأنه يرى أن الأحلام يمكن أن تفسر بطرق شتى، ولم يتوهم أنه يتلقى نصيحة غير موثوق بها؛ لأن شهادة الأحلام كالأشياء العينية"[201].

وقد لخص ديوجين مذهبه في الرؤى والأحلام في شذرة رقم 9، وهو يقول: «وغالبًا ما ستشهد مرآتي بأن التشابهات والمظاهر هي كيانات حقيقية؛ لأن ما أقوله يقينًا لا تنكره الصورة التي تعطي بينة على صدق المرايا. ولا ينبغي أن نشاهد أنفسنا فيها، وقد لا يحدث أي انعكاس إن لم يصدر تدفق مستمر لوجود يولد منا للمرآة ويعيد الصورة لنا. وبما أن هذا برهان مقنع على التأثير، شاهد ذلك في كل جزء أمامك.

حين تصطدم الصور التي تتدفق من الموضوعات الحسية بأعيننا تجعلنا نرى الوقائع الخارجية، وتدخل نفوسنا لنفكر فيها. ولذلك تتلقى النفْس الصدمات في تحول الأشياء التي تُرى بالعين، ويسهل أن تخترق طبيعتنا بالطريقة نفْسها بعد اصطدامات الصور الأولى، وإن لم تدم الموضوعات الحسية التي شُوهدت للوهلة الأولى طويلًا، فإنها تطبع في العقل صورًا مشابهةً تخلق لنا رؤى سواء كنا في حالة اليقظة أو النوم.

ولا نُفاجأُ حين تتدفق علينا الصور ونحن نائمون بالطريقة نفْسها، وكيف ذلك؟ فكل حواسنا ونحن نائمون كما لو كانت مشلولة ومنطفئة، ولكن تبقى النفْس في حالة يقظة وتعجز عن إدراك حالة الارتباك ***predicament*** والحواس والصور التي تقترب منها، وتقتنع بآراء خاطئة وغير مدققة تتعلق بالحواس، كما لو كانت فعليًّا طبيعة راسخة لوقائع صادقة، إن النوم من وسائل اختبار الرأي. وهذه الحواس معيار للحقيقة فيما يتعلق بأحلامنا[202].

(201) Fragment 23.

(202) Fragment 9.

الفصل الرابع

فكرة الموت في فلسفة ماركوس أوريليوس

يهتم مبحث الأنطولوجيا بدراسة الموت من حيث هو توقف للوجود الإنساني في كافة صوره وأشكاله، ويثير الموت عديد من المشكلات الأخلاقية التي تهتم بالطريقة التي يجب علينا أن نحيا وفقًا لها وهذه الطريقة تعتمد على مدى اعتقادنا بالمسئولية الأخلاقية عن أفعالنا التي اقترفناها؟

وقد كانت المدارس الفلسفية اليونانية تستهدف رسم طريق السعادة في الحياة وما بعد الموت لأتباعها. ولما كانت الحياة والموت وجهين لعملة واحدة هي الوجود الإنسانى على هذه الأرض ونتائج ذلك الوجود هو المصير، فإن الاهتمام بقضية الموت هو في الواقع تفكير في أسلوب الحياة وغايتها وتوابعها. وكان لكل مدرسة فلسفية يونانية اتجاهها الخاص في تفسير طبيعة الروح ومصيرها بعد الموت، وهو اتجاه يتناغم مع موقف هذه المدرسة أو تلك من ماهية الطبيعة نفْسها وماهية النفْس الإنسانية تبعًا لذلك. إذ الهدف الرئيس في هذا التفكير الفلسفي تحرير البشر من الخوف الغريزي من الموت الذي يُكبِّل الإنسان ويقيد حركته ويحبسه ويشل لديه الإرادة في الانطلاق. فقد ذهب الأبيقوريون مثلًا إلى القول بأنه ما دامت الروح مكونة من مادة أي من ذرات، فإنها تفنى مع فناء الجسد، ومن ثَم فلا حياة أخرى بعد الموت، ولا ثواب ولا عقاب، فلماذا الخوف إذنْ من الموت ومن ألوان العذاب الأبدي التي حفظتها الأساطير البالية؟

وتكمن أهمية الدراسة في أنها تركز على قضية الموت عند الإمبراطور ماركوس

أوريليوس التي صاغها في (كتاب التأملات) الذي كتبه في زمن الحرب، وحياة الحرب تعني اليأس، ولذلك جاء موقف ماركوس أوريليوس مزيجًا بين الرواقية والأبيقورية، حيث دعا كلاهما إلى سعادة البشر أو الطمأنينة أو ما يُدعى بالأتركسيا. وللإبانة عن هذا الموقف كان لزامًا أن نعول على المنهج التحليلي المقارن.

وأما إشكالية الدراسة؛ فترتكز على كيفيه تصور الموت عن ماركوس أوريليوس وأثرها على الجانب الأخلاقي؟ وكيف حاول أن يتغلب على حالة الهلع التي تنتاب الإنسان من الموت، وإلى أي حد قد نجح في معالجة مفهوم الموت باستخدام منهج فلسفي أدرك فيه أن العيب ليس في الموت ولكن في أفكارنا عنه؟

وقد قسمت الدراسة إلى مقدمة وأربعة عناصر وخاتمة. أما المقدمة، فقد طرحنا فيها التعريف بالدراسة وأهميتها والمنهج المستخدم فيها والخطة المتبعة. وأما العنصر الأول بعنوان «**الرواقية والموت**»، وفيه نعرض لموقف الفكر الرواقي من فكرة الموت في مقابل موقف الفكر الأبيقوري له. وأما العنصر الثاني وعنوانه «**طبيعة الموت**»، وفيه نطرح تصور ماركوس أوريليوس لماهية الموت، وفكرة طول العمر وقصره وعدم تفرقة الموت بين الملك والعبد، وأن قصر العمر وطوله سيان. أما العنصر الثالث وعنوانه «**الفلسفة والموت**»، حيث يرى ماركوس أوريليوس أن الفلسفة هي المنهج الوحيد لتخطي المخاوف من الموت. أما العنصر الرابع والأخير وعنوانه «**خلود النفْس**»، فنطرح فيه موقف ماركوس أوريليوس من قضية خلود النفْس. وأما الخاتمة، فقد عرضنا فيها لأهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة.

أولًا- الرواقية والموت:

لم يكن التفكير في الموت في الحضارة اليونانية على نمط واحد، بل اختلف باختلاف الأفكار الفلسفية والمعتقدات الدينية، فبينما كان الموت عند بعض اليونانيين شيئًا رهيبًا

ومقيتًا، نجده عند الأورفية والفيثاغورية وأفلاطون خلاصًا وتحرُّرًا للروح من سجن الجسد، وفي حين رأى سقراط عدم خوف الإنسان من الموت والترحيب به تحدث أفلاطون عن الثواب والعقاب الذي ينتظر النفْس بعد الموت، وفي حين يرى أرسطو الموت طريقًا للخلود، رأى أبيقور أن الموت هو فناء تام للوجود الإنساني. وهذا يدل على أن فكرة الموت لم تكن واحدة في مضامينها، بل تعددت واختلفت وتحددت بحسب تعدد واختلاف الأفكار الفلسفية والمعتقدات الدينية.

وقد تواتر أن الموقف الرواقي دعوة مفتوحة للانتحار، والواقع أن الرواقيين قد اعتبروا الموت من الأشياء الوسطى ***Media*** أو ***Idifferentia***، بمعنى أنها أشياء ليست خيرة ولا شريرة في ذاتها، ولا هي حسنة ولا سيئة، ولكنها بين هذا وذاك، بمعنى أنها يمكن أن تكون أمورًا طيبةً وجيدةً، ويمكن أن تكون نقيض لذلك. فالموت إذنْ مثل الفقر والثراء والألم والمرض أمور وسط، وليست مهمة في حد ذاتها[203].

ويصنف الرواقيون الحياة والموت من الناحية المعنوية ضمن الأشياء غير المهمة، ولكننا نعلم أنه منذ عهد زينون اختفت حدة هذه العقيدة بعض الشيء، على الأقل بالنسبة للألفاظ، حيث يقر الرواقيون أن من بين الأشياء غير المهمة أشياء مفضلة وأشياء منفرة، فنجد في قائمة الأشياء المفضلة: الحياة، وفي عداد الأشياء المنفرة: الموت، ومن الناحية المادية نجد الموت هو عبارة عن انفصال الجسد والروح، وهو تعريف مستعار من أفلاطون[204].

وقد ذهب الرواقيون إلى أن الحياة ذاتها من جملة الأشياء المحايدة، وقد يكون الانتحار مبررًا إذا ما خسر الإنسان الحيادية المفضلة تجاه الأشياء التي سيعاني من خسارتها إذا ما بقي في الحياة، فالسجن والجوع والمرض والكرامة والخزي جميعها تجعل الإنسان

(203) رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر، ترجمة: د. أوفيليا فايز رياض، مراجعة: د. أحمد عتمان، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999م، ص6.

(204) نفس المرجع: ص50

يؤمن بأن ثمن البقاء في الحياة ثمن باهظ[205].

ولا يعد الانتحار بمعضلة عند الرواقيين طالما سيضحى الإنسان بحياته مقابل العقلانية التى كانوا يبتغونها. ويعني ذلك أن الانتحار مشروع لو قبل العقل هذه الفكرة واقتنع بمبرراتها وكانت هي المبرر الوحيد من بين الأحوال المتغيرة[206]. لذلك يرى سينكا أنه حين يوجهنا العقل لإنهاء حياتنا يجب أن نتروى؛ فالرجل الحكيم لا يخرج من الحياة سريعًا، بل خروجًا ملائمًا، فالموت يعلو كل القوى، ومن الصعب أن نقرره بهذه السهولة، وإن كان الموت من قبل الإله فهو سجن أبدي هو القبر، فالموت لا يأتي من قبل الإله فحسب بل بالانتحار أيضًا[207].

وأعتقد أن سينكا هنا يفرق بين نوعين من الموت، الموت الذي يأتي جبريًّا من قبل الإله وليس للإنسان اختيار فيه، وفي هذه الحالة يكون الموت عذابًا مقيمًا، والآخر الموت الذي يأتي بناء على اختيار فردي مبني على العقل والتروي. والأمر في مجمله قد اتبع فيه الرواقيون سقراط والكلبيين والقورنيائيين والأبيقورية.

وكان الرواقيون في وضع أفضل من الأبيقوريين في التعامل مع المشكلات التي تواجه الإنسان، وهكذا فإن مشكلة الخوف من الموت التي شغلت تدريجيًّا حيزًا كبيرًا في تفكير الرواقيين كما هي عند أبيقور ولوكريتوس أمكن من حيث المبدأ الرد عليها من زاويتين: أولاهما- على الصعيد النفْسي، وذلك بعد اللامبالاة. وثانيهما- على المستوى الميتافيزيقي، وذلك عبر نظرة وحدة وجود إلى العالم، والأمل في عناية إلهية متسامحة، وربما كذلك عبر مبدأ العود الأبدي، على الأقل في الحالات التي يعتنق فيها هذا المبدأ[208].

---

(205) د. عبد العال عبد الرحمن: دراسات في الفكر الفلسفي والأخلاقي عند فلاسفة اليونان، دار لوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص79.

(206) Furely David: from Aristotle to Agustine, Routlede, London, 1988, p241.

(207) Inwood Brad: reading Seneca, philosophy at Rome, Clarendon Press oxfored,2005, p312.

(208) جاك شورون: الموت في الفكر الغربى، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم

فقد كانت نظرة أبيقور للموت ورأيه فيه بمثابة علاج للنفْس وتخفيف من حدة الخوف منه ومن العالم الآخر. إذ إن الخوف من الموت عنده هو العقبة الكبرى في سبيل السلام العقلي، وهو يرى أن الوجود النفْسي- الجسمي سينعدم نهائيًّا بالموت. فإن النفْس حينما يحضرها الموت لا تنسحب من البدن من عضو إلى آخر بالتدريج حتى يتم انطلاق جميع قواها منه -كما هو الرأي الشائع-، بل الذي يحدث هو أن هذه القوى تأخذ في التناقص في جملتها إلى أن تتلاشى نهائيًّا. ومن ثَم، فهي لا تخرج من البدن، لكنها تحتفظ بصورتها الكاملة خارجه، بل يكون الموت تعجيلًا بفنائها التام مع فناء البدن(209).

والنفْس جسم حار لطيف يوجد مع البدن، ويفنى بفنائه، أي أنه يشارك البدن في مصيره. ومما يدل على ذلك عند أبيقور تأثير البدن في النفْس في حالات الإغماء والغيبة وغيرها، فإذا ما اعتلَّ البدن كان لذلك أثره العميق في النفْس وحالاتها، فقد كان أبيقور يريد تخليص الإنسان من الخوف من الموت وما قيل عن الحياة بعد الموت، فقال: إن النفْس ذاتها ليست إلا ذرات تتفرق عند الموت. ويقول إنه لا يصح أن نفكر في ما بعد الموت، وهذا يجعلنا سعداء، ويحررنا من الخوف من الموت. وبما أن النفْس تنحلُّ بعد الموت، لذلك فإن الموت لا يعنينا في شيء. إن ما جذب أبيقور للقول بفناء النفْس مع الجسم هو التخلص من جميع المخاوف الدائرة حول معاناة النفْس وعذابها بعد الموت وجعلها مخاوف لا أساس لها(210).

ويعني ذلك -على حد فلسفة أبيقور- أنه ليس على الإنسان إلا أن يبحث كيف يعيش سعيدًا في أيامه التي يعيشها على ظهر الأرض، وليس الموت شرًّا؛ لأننا إذا متنا فلا نكون، وإذا كنا فلا موت، فإذا جاء الموت فلا شعور؛ لأن الموت نهاية الشعور ومن الحكمة ألَّا

المعرفة، العدد76، الكويت، 1984، ص77.

(209) نفس المرجع ، ص 265 0

(210) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي- أرسطو والمدارس المتأخرة، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار لمعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999 ، ص .264 0وانظر أ. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الخامسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1970، القاهرة، ص 218 0

نخاف مما نعلم أنه عندما يجيء لا نشعر. فلا توجد صلة بيننا وبين الموت؛ لأننا لن نكون موجودين في اللحظات الأخيرة من حياتنا، فالموت عنده فناء تام للوجود الإنساني[211].

لهذا يقول: ألا فلتعتد الاعتقاد بأن الموت لا يعني شيئًا بالنسبة لنا، فالخير كله والشر جميعه يكمنان في الحس، لكن الموت حرمان من الحس، من هنا فإن الفهم الصحيح هو إن الموت لا يعني شيئًا بالنسبة لنا، حيث إنه طالما كنا موجودين فإنه غير موجود، ولكنه حينما يحل فإننا لا نكون موجودين. وهكذا لا يثير القلق في الأحياء ولا الموتى، فهو بالنسبة للأوائل ليس موجودًا، أما للآخرين فإنه لا يصبح لهم وجود حينما يحل[212]. تلك هي الحجة الأبيقورية الشهيرة ضد الخوف من الموت.

ويمكن أن نختزل الموقف الرواقي في الخوف من الموت عند أبكتيتوس وسينكا، وهما ليس حصرًا لهذا الموقف الممتد عبر ثلاث مراحل في الفكر الرواقي، بل هما نموذجان بجانب ماركوس أوريليوس موضوع الدراسة. وقد ذهب أبكتيتوس إلى أنه ليس هناك شر في الكون: كما أن العلامة لا تقاوم لكي نضل الطريق إليها، فكذلك ليس هناك شيء شرير بذاته في العالم: «هات ما تشاء وسأحوله إلى خير، المرض والموت والعوز واللوم والكدح من أجل الحياة، وستتحول تلك الأمور جميعًا بإشارة من عصا هرمس إلى مزايا، ما الذى ستصنع من الموت؟ أى شئ أخر غير حلية تزدان بها، أى شئ غير إظهارك من خلال الفعل أى رجل ذلك الذي يتبع إرادة الطبيعة. ويقول أيضًا أبكتيتوس ليس الموت شيئًا مفزعًا»، وإلا لبدا كذلك لسقراط، لكن الفزع يكمن في مفهومنا عن الموت، أي أن هذا المفهوم هو المفزع، فليس الموت ألم أو الألم هو الشيء المخيف، وإنما خشية الألم أو الموت»[213].

ويقول أبكتيتوس: «أسألكم أين يمكنني الهرب من الموت؟ حددوا لي المكان،

(211) أبو ريان: نفس المرجع، ص265 0

(212) جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ص 67 0

(213) جاك شورون: ص83.

أشيروا إلى الناس الذين يتعين أن أمضي بينه والذين لا ينقص عليهم الموت، حددوا لي رقية تحجبه، إذا لم يكن لدي شيء من هذا فما الذي تريدون مني أن أصنعه؟ ليس بمقدوري الهرب من الموت: إلا ألوذ بالهرب من خشيته؟ أتراني أموت في خوف وقد أخذتني الرعدة»[214].

وتعد فلسفة أبكتيتوس فلسفة إذعان وبطولة ساكنة، فهي ليست فلسفة لليأس؛ لأن صاحبها أحب الحياة والبشر، وربما كذلك لأنه فارق الرؤية الرواقية الأصيلة للعالم، وهو يتحدث عن الله على نحو يتجاوز كثيرًا الموقف القائم على وحدة الوجود بصورة خالصة، وعلى الرغم من أنه لا يذكر ما الذي سيكون عليه مصير النفس بعد الموت إلا أنه يتحدث عن رغبتها فى العودة إلى وجود أفضل مع الله على نحو يجعل الأمر يبدو كما لو أنه يتوقع أن يجد هذه الرغبة متحققة، ومما له مغزاه أن ماركوس أوريليوس كان ينقل عن ما يفيد ولعه بالحديث عن الإنسان «كنفْس صغيرة تحمل جثة».

ويذهب سينكا إلى القول بأن البكاء عند الميلاد والخروج إلى الوجود الأرضي يمكن غفرانه: «فأنت تصل إلى الوجود بلا معرفة أو تجربة»، ولكن حينما يحين أوان الميلاد الجديد، فإننا ينبغي أن نتطلع إليه بلا تردد؛ لأن تلك هي الساعة الحاسمة التي هي نهاية الجسد لكنها ليست نهاية النفْس.

وهذا الاقتناع لا يسهل عملية الموت فحسب، وإنما يضمن الحرية كذلك «فالتفكير على هذا المستوى لا يسمح لشيء خسيس بأن يتواجد في النفْس، لا شيء يتسم بالوضاعة، لا شيء يتصف بالقسوة... والرجل الذي يصف الخلود نصب عينيه لا يتراجع خوفًا من جيش ولا يفزعه إطلاق النفير ولا تخيفه التهديدات. فكيف يمكن للإنسان ألا يكون حرًّا إذا كان يأمل في الموت؟[215].

(214) نفس المرجع: ص83.

(215) جاك شورون: ص81.

ثانيًا- طبيعة الموت:

يقول ماركوس أوريليوس: «الموت انعتاق من استجابة للحواس، ومن خيوط دُمى الرغبة، ومن العقل التحليلي، ومن خدمة اللحم»[216]. وقد يعني ذلك أن الموت خلاص للروح من سجن الجسد، كما يرى الفيثاغوريون وأفلاطون، ولا يعني ذلك أن هناك انتقالًا من حال إلى حال بالموت، أعني أن النص لم يعلن وجود ثواب أو عقاب بعد الموت؛ لأن الموت ما هو إلا انعتاق أو خلاص للروح من متطلبات الجسد ومن شواغل الفكر.

والموت -كما يرى ماركوس- ما هو إلا وظيفة طبيعية، وقد ظهر ذلك وهو يتساءل: «وما الموت؟ إنَّ مَن يتأمل الموت في ذاته ويعمل فيه التحليل العقلي ليجرده مما يرتبط به من دلالات، سوف يخلص إلى أنه لا يعدو أن يكون وظيفة طبيعية. ومَن يرتاع لوظيفة من وظائف الطبيعة، فهو طفل غرير. ليس الموت وظيفة طبيعية فحسب، بل إنه أيضًا لخير الطبيعة وصالحها»[217]. وإن كان الموت وظيفة طبيعية، فقد يعني ذلك أن الموت حالة من التحول تحدث في الطبيعة، لذلك يقول: «تذكر دائمًا قول هيراقليطس: موت التراب هو أن يصبح ماء، وموت الماء ميلاد الهواء، وموت الهواء هو النار، وعود على بدء»[218].

وقد رأى ماركوس الموت سرًّا قد يتساوى والميلاد، والإنسان جزءًا من الطبيعة وهو خاضع لقوانينها، ومن قوانين الطبيعة الكون والفساد، فإن ما يُكون لا بد وأن يفسد، وكذلك يقول: «الموت شأنه شأن الميلاد، سر من أسرار الطبيعة: تضام، ثم انحلال، للعناصر نفْسها. لا عار في الأمر بكل تأكيد: فلا شيء فيه مناقض لطبيعة الكائن العاقل، أو مناقض لمبدأ تكوينه»[219].

---

(216) ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة: د. عادل مصطفى، مراجعة: د. أحمد عتمان، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010، ف6--28ص121.

(217) نفس المصدر: ف 2--12 ص49.

(218) نفس المصدر: ف4--46 ص85.

(219) نفس المصدر: ف4--5 ص72.

والموت -كما في النص السابق- ليس عيبًا في الإنسان لأنه من طبيعته، وليس مضادًّا للطبيعة لأنه يتفق مع الطبيعة، وليس للإنسان خيار فيه، لذلك يقول: «وكل ما ينفع العالم فهو حسن وفي إبانه. لذا فلا بأس على الإطلاق بأن تنتهي حياة كل منا، فلا النهاية عيب ولا اختيار ولا هي ضد الصالح العام، بل هي خير، إذ تقع في التوقيت الملائم ل»الكل»، وتصب في صالحه، وتنسجم معه، وكذلك يمشي المرء بعون الرب إذا مضى باختياره ووجهته على طريق الرب[220].

ويرى ماركوس أن الموت لا يستثني أحدًا، فالغني والفقير ميتان بلا استثناء، وكذلك العظيم والوضيع والملك والعبد، وهو يقول: «الموت سَوَّى بين الإسكندر الأكبر وسائس بغاله، فإما أنهما استردا إلى نفس المبدأ المولد للعالم، وإما تشتتا معًا بين ذرات الكون»[221]. وهذا النص بجانب ما يقرره من أن الموت لا يفرق بين الناس، فإنه لا يقرر أيضًا حال الإنسان بعد الموت، أعني مدى الثواب والعقاب الذي يجده الإنسان، ويعبر عن حالة التردد عند ماركوس بين الفكر الرواقي الذي يؤمن بالعود الأبدي وبين الفكر الأبيقوري الذي يؤمن بحالة تشتت الكائنات على هيئة ذرات.

وفي إطار عدم استثناء الموت لأحد، يقول ماركوس: «اذكر دائمًا كم من الأطباء ماتوا بعد أن عقدوا الحاجين فوق مرضاهم، كم من المنجمين ماتوا بعد أن تنبأوا بموت غيرهم بخيلاء عظيمة، وكم من الفلاسفة ماتوا بعد مداولات لا نهاية لها عن الموت والخلود، وكم من الطغاة ماتوا بعد أن تسلطوا على حياة الناس بغطرسة وحشية كما لو كانوا هم أنفسهم مخلدين في الأرض، واذكر أيضًا كم مدن بأسرها قد زالت: هيليكي، بومبي، هيركيو لانيوم، وغيرها مما لا يُحصى، وأضف إلى الإحصاء كل أولئك الذين عرفتهم، واحدا تلو الآخر. يمشي أحدهم في جنازة الآخر، ثم ما يلبث أن تلفه الأكفان بدوره يشيعه آخر، وكل ذلك في زمن وجيز. وصفوة القول أن انظرْ دائمًا كم هي قصيرة رخيصة

(220) نفس المصدر: ف12--23 ص247.

(221) نفس المصدر: ف 6--24 ص120.

حياة الإنسان. بالأمس كان بذرة، وغدًا مومياء أو رمادًا. عليك إذنْ أن تقضي هذه الكسرة الضئيلة من الزمان في انسجام مع الطبيعة، وغادرْها راضيًا، مثلما تسقط زيتونة حين تبلغ النضج، مباركة الأرض التي حملتها، وشاكرة للشجر التي منحتها النماء[222].

وحتى مَن يزعمون أنهم قد يشفون الناس يموتون، وكذلك مَن يتنبَّأون بحياة وموت الناس يموتون وكذلك الطغاة والفلاسفة، وهو يقول: «شفى أبقراط ما لا يُحصى من الأمراض، ثم مرض هو نفْسه ومات. تنبأ المنجمون الكلدانيون بموت الكثير من الناس، ثم لم يلبث كل منهم أن وافته منيته. الإسكندر، وبومبي، ويوليوس قيصر، أفنوا مدنًا بكاملها يومًا بعد يوم، وذبحوا عشرات الآلاف من الفرسان والرجل في ميادين المعارك. غير أن أجلهم هم أيضًا قد حان لكي يفارقوا الحياة. طويلًا ما تأمل هيرقليطس في الحريق النهائي للعالم، غير أن ماء الاستسقاء ملأ بطنه ومات مكسوا بكمادة من روث البقر. مات ديمقريطس بالقمل، وقتلت سقراط حشرات من صنف آخر[223].

وتتكرر النصوص على السياق السابق، ولكن النص الذي يذكر فيه ماركوس فناء الكل وخاصة العظماء وزوالهم قد جاء نصٌّ بليغٌ، وهو يقول فيه: «دفنت لوكيلا فيروس، ثم ما لبثت لوكيلا أن ماتت ودفنت، وسيكوندا دفنت ماكسيموس، ثم ماتت هي بدورها. كذلك إبتيخانوس وديوتهوس، وأنطونيوس وفاوستينا. القصة هي القصة دائمًا وأبدًا. مشى كيلير في جنازة هادريانوس، ثم مضى فيما بعد إلى قبره. أين هم الآن؟ أين تلك العقول الذكية، سواء المتنبئون أو المتزمتون؟ لا شك أن خاركس وديميتريوس ويودايمون وأمثالهم كانوا عقولًا ذكيةً، ولكن الكل زائل، والكل ميت منذ زمان، البعض اختفى حتى من الأسطورة»[224].

وقد ينتهي تأمل موت العظماء أو تلك العقول الذكية بحكمة عامة يؤكد فيها ماركوس

(222) نفس المصدر: ف4--48 ص48.

(223) نفس المصدر: ف3--3 ص57.

(224) نفس المصدر: ف 22-- ص164.

مفهوم العود الأبدي والدوران الكوني للأشياء، ويمزج هذا التصور الرواقي بالتصور الأبيقوري وهو تحول الأشياء إلى ذرات، فنراه يقول: «تأمل مثلًا عصر فيسباسيانوس فسوف ترى الأشياء نفْسها: ناس تتزوج، وتنجب أطفالًا، ويدركها المرض، وتموت، وتقاتل، وتعيد، وتتاجر، وتفلح الأرض، وتجامل، وتتدافع، وتشك وتتآمر، وتتمنى موت الآخرين، وتتذمر على نصيبها المقسوم، وتقع في الحب، وتكنز المال، وتتوق إلى منصب القنصل والملك، والآن انقضت حياتهم وزالت. ثم عرج على زمن ترايانوس، سترى الأشياء نفْسها، والحياة انقضتْ أيضًا. وانظرْ كذلك في الأزمنة الأخرى، والأمم كلها في الحقيقة، وسترى حيوات كثيرة من الكدح تنتهي بسقوط سريع وتحلل إلى العناصر.

وأهم من كل شيء أن تستعرض في ذهنك أولئك الذين رأيتهم بنفْسك في صراعات فارغة، لا يسلكون وفقًا لفطرتهم الطبيعية ولا يتمسكون بها ولا يرضون عنها. وعليك في هذا المقام أن تأخذ كل شيء بقيمته وحجمه، فبذلك لن تبتئس إذا عبرت على التوافه، ولم تعرها وقتًا أطول مما تستحق»[225]. وإذا كان هذا النص الذي أوردته على طوله يضع حكمة جاءت من تأمل ماركوس للحياة، فهذا النص يُرسي في اعتقادي معيارًا أخلاقيًّا للأمم مبنيٌّ على فكرة الوفاق مع الطبيعة، ناهيك عن القانون الذي قد يحكم الحضارة وهو النشوء والتكوين والانحلال.

ولقد قدم لنا ماركوس نصوصًا أخرى، يوضح فيها ماهية الموت وطبيعته، ويربط فيها تصور الناس للأعمار والموت، ويرى فيها أن طول العمر متساوٍ مع قصره؛ فالنهاية محتومة فيقول: «حتى لو قدر لك أن تعيش ثلاثة آلاف عام، أو عشرة أضعاف ذلك، فاذكر دائمًا أن لا أحد يفقد أيَّ حياة غير تلك التي يحياها، أو يحيا أي حياة غير تلك التي يفقدها. ينتج من ذلك أن أطول حياة وأقصرها سيان، فاللحظة الحاضرة واحدة للجميع، ومن ثَم فإنَّ ما ينقضي متساوٍ أيضًا. يتبيَّن إذنْ أن الفقدان إنما هو فقدان لحظة لا أكثر. ذلك أن المرء لا يمكن أن يفقد الماضي ولا المستقبل، فكيف يمكن أن يُسلب ما ليس

(225) نفس المصدر: ف4--32 ص80.

يملك. تذكر إذنْ هذين الشيئين: 1 – أن الأشياء جميعًا هي ما هي منذ الأزل، تبدأ وتعود دواليك، وسيان أن يرى المرء نفْس المشهد لمئة عام أو مئتين أو ما لا نهاية من الأعوام. 2 – أن ما يسلب من المعمر هو ما يسلب من أقصر الناس عمرًا، فليس غير اللحظة الحاضرة ما يمكن أن يسلب من الإنسان. فإذا صح أن هذه اللحظة هي كل ما يملكه فمن غير الممكن أن يفقد ما ليس يملك[226].

ويقول أيضًا: «ثمة طريقة سوقية على أنها مسعفة لك في أن تضع الموت في حجمه الطبيعي، وهي أن تستعرض في ذهنك قائمة بأولئك الذين تشبثوا بالحياة فترة طويلة. ماذا ربحوا من ذلك أكثر مما ربح من مات مبكرًا؟ من المؤكد أنهم يرقدون الآن جميعًا في قبورهم: كايديكيانوس، فابيوس، يوليانوس ليبيدوس، وأمثالهم جميعًا من الذين ساروا في جنازات كثيرة، ثم جاءت جنازة كل منهم. ما أقصر المسافة بين الحياة والموت. انظر أيَّ عناء نحتمله في هذه المسافة، وأية صحبة تكتنفنا فيها ومع أي صنف من الناس، وفي أي جسد واهن نقطعها بجهد جهيد. ليست الحياة إذنْ بالشيء الثمين. انظرْ إلى هول فجوة الماضي من ورائك وإلى اللانهاية الأخرى من أمامك. ما الفرق من هذا المنظور بين رضيع عاش ثلاثة أيام، ونستور(*) الذي عاش ثلاثة أجيال[227].

ومهما طال العمر فهل يعني ذلك خلود الذكر؟ وماذا يجدي خلود الذكر للميتين؟ النهاية دائمًا محتومة، وإجاباتها عند ماركوس هي: «لا يدرك المتلهف على المجد وبقاء الذكر أن كل واحد من مخلدي ذكره سوف يموت هو نفْسه عاجلًا جدًّا، وكذلك سيكون حال الأخلاف جميعًا إلى أن تنطفئ ذكراه تمامًا في انتقالها عبر أناس يعجزون ببلاهة ويفنون. وحتى لو افترضنا خلود مَن يذكرونك وخلود ذكراك، فماذا يجديك من ذلك؟ ولست أعني مجرد جدواه للموتى بل للأحياء أيضًا. ما جدوى المديح (إلا أن يكون ذا

(226) نفس المصدر: ف-2 -14 ص51.

(*) نستور: هو ملك بيلوس وحكيم الإغريق في حرب طروادة الذي حكم ثلاثة أجيال.

(227) نفس المصدر: ف4--50 ص88.

نفع إجرائي معين؟) لكأني بك ترفض هبة الطبيعة التي أودعتك إياها، والتي تعتمد على أقوال الآخرين، وتتشبث بشيء آخر[228]. فسرعان ما تزول الأشياء جميعًا، في العالم تزول الأجساد نفْسها، وفي الزمن تزول ذكراها. ما هي الأشياء المحسة وبخاصة تلك التي تغري باللذة أو تروع بالألم أو تزدهي ببريق الغرور؟ كم هي حقيرة تافهة زائلة وميتة، عِبَرٌ لِمَن يعتبر. ومَن يكونون أولئك الذين تتوقف سمعتنا على أحكامهم وأصواتهم؟

وقد وضع ماركوس قارئ كتابه -وهو التأملات- أمام تجربة عملية؛ ليبين أن طول العمر أو قصره سيان، وهذا المنهج ليس غريبًا على الفكر الرواقي على نحو خاص أو فلسفات العصر الهيللينستي على نحو عام؛ لأنه يقول: «كما لو أن إلهًا أخبرك أنك ستموت غدًا أو بعد غد على الأكثر، فلم تعلق أهمية على فرق يوم واحد (ما لم تكن مفرطًا في الهلع، فما أضيق الفرق) كذلك ينبغي عليك ألا تتصور فارقًا يذكر بين أن تموت بعد سنين طويلة وأن تموت غدًا[229].

والنتيجة الحتمية عند ماركوس من تأمل مسألة طول العمر وقصره والموت هو حكمة أخلاقية مفادها أن «لا تتصرف كما لو كنت سوف تعمِّر آلاف السنين. الموت يترصدك، فما دمت تعيش، وما دام بإمكانك.. كن خيِّرًا»[230].

ونخلص من الحديث عن طبيعة الموت بنتيجتين عمليتين: أولاهما- وهي عدم الخوف من الموت، فالأذى لا يكمن في الموت، بل في العقل الذي يتفكر فيه، حيث «لا أذى لك يقبع في عقل غيرك، ولا حتى في أي تبدل أو تغير لغطائك الجسدي، أين إذنْ يقبع الأذى؟ في ذلك الجزء منك الذي يضطلع بتكوين الأحكام على الأذى. كفَّ عن الحكم بأن بك أذى تكون قد سلمت منه. ولو أن أقرب شيء منه وهو جسدك، تعرض لسكين أو كي أو تُرِك يتقيح أو يموت، فإن الملكة التي تحكم هذه الأشياء ينبغي أن تظل

(228) نفس المصدر: ف4--19 ص75.

(229) نفس المصدر: ف4--47 ص85.

(230) نفس المصدر: ف4--17 ص75.

هادئة. أي ينبغي ألا تعتبره خيرًا ولا شرًا، ذلك الذي يمكن أن يصيب الأشرار والأخيار على حد سواء؛ ذلك لأن ما يمكن أن يصيب الإنسان بغض النظر عن مدى إذعانه للطبيعة ليس بحد ذاته متفقًا مع الطبيعة أو مضاد لها[231].

وثانيهما- الإيمان بوجود إله «وعناية إلهية، فلا قيمة للحياة إن خلت من الإله وعنايته؛ لذا يقول: «غير أن مغادرة دنيا البشر ليست بالأمر المخيف إذا كان الآلهة موجودين، فما كان الآلهة ليضيروك في شيء. أما إذا كان الآلهة غير موجودين، أو كانوا لا يلقون بالًا بالبشر، فما قيمة الحياة لي في عالم خلو من الآلهة أو خلو من العناية؟ غير أن الآلهة موجودون حقًّا، ويلقون بالًا لبني الإنسان، ولقد جعلوا بمقدور الإنسان أن يجتنب السقوط في الشرور الحقيقية»[232].

إذا يتطلب التفكير في الموت معرفة أن الإله موجود ويعتني بالعالم، وطالما أن الأمر كذلك فلا خوف من الموت، والنتيجة على هذا أخلاقية وهي العيش وفقًا للطبيعة، وماذا سيحدث إن خفت الموت؟ فالنتيجة كما يقول ماركوس: «ستموت وشيكًا، وما زلت لا تتمتع بوضوح الفكر وصفاء النفْس، ولم تتحرر بعد من الخوف من الأذى الخارجي، وما زلت غير ودود تجاه الجميع، وغير موقن بأن العدل هو ملاك الحكمة»[233].

ثالثًا- الفلسفة والموت عند ماركوس أوريليوس:

يعد كتاب (التأملات) مجموعة تأملات في الموت، ولا شيء آخر على وجه التقريب، فقد أصبح تأمل النشاط الإنساني بالنسبة له كشفًا للزوال السَّريع للموت وبرهانًا مستمرًّا على التفسخ والتحلل، ولم تكن رؤية الحياة على أنها نوع من الموت جوهر فلسفته فحسب، وإنما جوهر حياته اليومية كذلك. وعلى حد تعبير د. عثمان أمين: «فإن فكرة

(231) نفس المصدر: ف4--39 ص83.

(232) نفس المصدر: ف2--11 ص48.

(233) نفس المصدر: ف3--37 ص82.

الموت عند ماركوس أوريليوس مبدأ هادٍ للأخلاق، وكانت آخر رسالة للفيلسوف الإمبراطور شبيهة برسالة الفيلسوف العبد أبكتيتوس في قوله: اصبر وتزهد»[234].

ربما لم يكن هناك من بين الفلاسفة الأقدمين من يعي مثل هذه الصورة المؤلمة، وهي القابلية للفناء والطابع المؤقت للأشياء كهذا الفيلسوف الإمبراطور، فالموت يُلقي ظلاله على نظرته بأكملها للعالم، ويمتد فيتجاوز المصير الفردي وصولًا إلى مصير البشرية، والقانون الأسمى للتاريخ من منظوره هو زوال العظمة الأرضية، فيشير باستمرار إلى سقوط الحكام والإمبراطوريات العظيمة، وليس الموت -على نحو ما كان بالنسبة للرواقيين الآخرين- محور التأمل الفلسفي كحدث تقاس بالنسبة له العظمة الأخلاقية للحياة، وإنما أصبح معيارًا لكل حدث ولكل فعل[235].

وليست الفلسفة عند ماركوس أوريليوس سعيًا وراء المعرفة، وإنما هي القدرة على النظر للحياة والموت بشكل فلسفي، وهو يكرر كثيرًا الحاجة إلى قبول الإنسان مصيره باعتباره موجودًا أخلاقيًّا حيث خاطب الإنسان: «أيها الإنسان، لقد كنت مواطنًا في هذه الدولة العظيمة أعني العالم، فأي فارق بالنسبة لك إذا كان ذلك لخمس سنوات أو لثلاثٍ؟ ذلك أن ما يتوافق مع القوانين يعد عادلًا بالنسبة للكافة، أين تكمن الصعوبة إذنْ إذا لم يقم طاغية أو قاضٍ ظالم بنفيك من الدولة، وإنما قامت بذلك الطبيعة التي جلبتك إليها؟ إن الأمر ذاته يشبه ما يحدث فيما لو أن قاضيًا قام بتشغيل ممثل قد طرده من فوق خشبة المسرح، لسوف تحسن القول: «لكنني لم أكمل الفصول الخمس، وإنما قمت بأداء ثلاثة منها فحسب». غير أنه في الحياة تشكل ثلاثة، فصول الدراما بأسرها فما سيغدو دراما كاملة، إنما يحدده ذلك الذي كان يومًا السبب في تأليفها، والذي غدا الآن السبب في تفككها، لكنك لست السبب في أي منهما، فارحل إذنْ راضيًا، فذلك الذي يطلق سراحك

(234) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1971، ص267.
(235) جاك شورون: مرجع سابق، ص84.

راضٍ هو الآخر[236].

ولكن هل كان ماركوس أوريليوس، ذلك الإمبراطور العظيم والموجود البشري المأساوي راضيًا حقًّا؟ وهل الفلسفة مؤثرة حقًّا في مواجهة خيبة الأمل العميقة واليائسة تلك إزاء الحياة؟ إن القديس أوغسطين الذي وقع لفترة قصيرة في الحالة الذهنية ذاتها يقول: «كان بداخلي سأم عظيم من الحياة، وفي الوقت ذاته خوف من الموت، وقد احتاج إلى ملاذ أكثر قوة مما يمكن للعقل وحده أن يقدمه، ولقد وجد الجواب عن الموت في الدِّين الجديد الذي جاء به المسيح الذي مات وقام من بين الأموات[237].

ولم يختلف ماركوس أوريليوس عن سينكا حيث يرى سينكا أن المنهاج الوحيد القادر على تحييد فكرة الموت الباعثة على الأسى هو منهاج الفلسفة؛ لأنها تبين لنا أن حياة الإنسان بل وشخصيته هي متاع مؤقت، وينبغي أن يعيش كما لو كان مدينًا لنفْسه وعلى استعداد لإعادة المبلغ كله في مرح لدى طلبه».

ورغم من أن الفلسفة هي المنهج الوحيد عنده، إلا أنه يدرك أن طريق الفلسفة عصيب، وأنه يريد أن يعرف كيف يموت دون خوف وأسى، وكيف يمنع فكرة الفناء من تسميم حياته، وهو يدرك أنه ليس من السهل التمكن من هذا الفن: إنه شيء جليل وعلى المرء أن يتعلمه لفترة طويلة؛ لكي يتمكن من الرحيل عن هذا العالم رابط الأشياء حينما تدق الساعة المحتومة، ومَن لا يملك إرادة الموت لا يملك إرادة الحياة، فقد منحتْ لنا الحياة فحسب شريحة أن نلاقي الموت، وهي تتحرك باتجاه الموت، ومن هنا فإنه من الحماقة أن يرهبه المرء.

ويذهب سينكا إلى القول بأن مثل هذه الشكاوي لا مبرر لها؛ فالطول الحقيقي للحياة لا يمكن أن يقاس بالأعوام، فإذا ما بدت الحياة قصيرة فإن ذلك يرجع فحسب إلى «أننا نجعلها كذلك، فليست مواهبنا سيئة، لكننا نستخدمها على نحو يبددها»؛ فالناس يبددون

(236) نفس المرجع: ص87

(237) نفس المرجع: ص80

حياتهم بطرق عديدة، وهم ينفقونها في «أحزان لا أساس لها وبهجة حمقاء ورغبة شرهة ومجتمع مهذب»، ثم يدركون أن موتهم سيحل قبل الأوان، والحياة تبدو قصيرة لأن الناس يحيون كما لو كانوا سيعيشون للأبد». ولا ترد فكرة الضعف البشري على أذهانهم، ويقولون جميعًا إنهم سيتقاعدون، ويستريحون يومًا ما، ولكن، أي نسيان غبي للفناء ذلك الذي يتمثل في تأجيل نصائح العقل السليم حتى الخمسينات والستينات مع النية في بدء الحياة في عمر لم يبلغه إلا القليلون[238].

وبالرجوع إلى ارتباط الفلسفة والموت، نجد أن دعوة ماركوس دعوة للتأمل، قد تُبنى على الاستفهام والدهشة، خاصة وهو يدعونا إلى «تأمل المبادئ الصورية (الصور) للأشياء مجردة من غطائها، تأمل الغايات الخفية للأفعال، تأمل: ما الألم؟ وما اللذة؟ وما الموت؟ وما المجد؟ ومَن منا ليس هو نفْسه السبب في كَربِه الشخصي؟ وليس قلقه من صنع يديه، تأمل: ليس ثَمَّ امرؤ يعاق بغيره، وإنما كل شيء هو كما يجعله كما يجعله التفكير كذلك[239].

وقد يزيد الاستفهام مدى الارتباط بين الفلسفة والموت، وهو يتساءل: «وما الموت؟ إن مَن يتأمل الموت في ذاته، ويعمل فيه التحليل العقلي ليجرده مما يرتبط به من دلالات سوف يخلص إلى أنه لا يعدو أن يكون وظيفة طبيعية. ومَن يرتاع لوظيفة من وظائف الطبيعة فهو طفل غرير. ليس الموت وظيفة طبيعية فحسب، بل إنه أيضًا لخير الطبيعة وصالحها[240].

وقد يعني هذا الارتباط بين الفلسفة والموت عند ماركوس أن الفلسفة الرواقية قد صبغت بصبغة عملية صرفة، لا تكاد تتجاوز أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بالأفعال التي يجب أن يقوم بها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة، أو إلى الخلاص في هذه

(238) نفس المرجع: ص79.

(239) ماركوس أوريليوس: ف12--8 ص243.

(240) نفس المصدر: ف2--12 ص49.

الحياة، فوضعت الأخلاق في الدرجة الأولى من التصنيف، وتليها الطبيعيات ولها مقام ثانوي جدًّا، إن لم تكن قد أُخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفي الرواقي[241]، لدرجة يمكن أن يقال فيها إن الرواقيون أكثروا من تشبيه الفلسفة بالأشياء المادية ليقربوها إلى أذهان العامة، فظن معاصروهم أنهم هبطوا بها إلى المادية[242].

رابعًا- خلود النفس:

لقد تأرجح رأي ماركوس أوريليوس في مسألة خلود النفْس، تبعًا لتأرجح الرأي الرواقي الذي يرى أن الأرواح تبقى لمدة طويلة، ولكن ليس للأبد، ولقد أوضح ديوجين لارتوس بأن هناك حياة في العالم الآخر ولكنها محددة بالزمن، وقد جاء الخلط في مسألة خلود النفْس للتباين اللغوي بين اليونانية واللاتينية، وقد أرجع رينيه هوفن هذا التباين إلى أن «الروح المتصفة بالبقاء الطويل πολυχρόνιος ، ولكن اللفظ غير مستخدم أبدًا، بينما نجد أن الإنسان -نظرًا لتكونه من جسد وروح- يعتبر فان θνητός ؛ فإن الروح تعتبر خالدة ἀθάνατος حيث إنها تبقى بعد موت الكائن البشري، وكذلك فانية φθαρτή حيث إنها تنتهي هي نفْسها بالاختفاء، ومع ذلك فعلى النقيض مع الخلود ἀθανασία بمعناه يمكن للروح أن تتصف بالفناء θνητή، مما يوشك بالفعل أن يخلق حيرةً، ويجعلنا نعتقد في عدم وجود حياة في العالم الآخر، وفي مقابل الثلاث كلمات اليونانية φθαρτός . θητός,ἀθάνατος لا تمتلك اللاتينية سوى لفظين، وهما فانٍ ***Mortalis*** وخالد ***Immortalis***، مما يجعل الغموض حتميًّا هنا، أما بالنسبة للفظ أبدي ***aeternus*** والذي يجب أن يطابق في اليونانية ἀιδιος، فإما أنه غير صحيح وإما أنه يجب أن يؤخذ في نطاق معنى محدد[243]، وقد

(241) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني، ط5، دار القلم، بيروت، 1979، ص15.

(242) د. حربي عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان في العصر الهيللينستي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2010، ص197.

(243) رينيه هوفن: المرجع السابق، ص49-50.

يعني ذلك أن ترجمة اللغة اليونانية واللاتينية هي أحد عوامل الخلط في مسألة خلود النفْس.

ودائمًا ما تتعلق فكرة الموت بمسألة مصير الروح بعد الموت، وقد خرج ماركوس أوريليوس عن المذهب الرواقي في مسألة خلود النفْس، وبدا وكأنه فيلسوف أبيقوري، وقد ظهر ذلك في تساؤله الذي يجيب عليه في مسألة خلود النفْس، وهو يقول: «لعلك تسأل: إذا كانت الأرواح خالدة فكيف يمكن للهواء أن يستوعبها جميعًا منذ بداية الزمان؟ حسن.. فكيف تستوعب الأرض كل تلك الأجساد التي تُدفن بها منذ تلك البداية السحيقة؟ فمثلما هو الحال على الأرض، إذ تتحول الأجسام بعد مقامها على الأرض، طال أو قصر، وتتحلل فتترك مكانًا لغيرها، كذلك الشأن بالنسبة للأرواح المرتحلة إلى الهواء: تبقى ردحًا من الزمن ثم تتغير وتندثر وتتخذ طبيعة نارية، إذ يتلقاها المبدأ المولد للعالم. بذلك تترك مكانًا للمقيمين اللاحقين. هذا هو الجواب عن مسألة خلود الأرواح. ينبغي ألا نقصر على النظر إلى الأجساد التي تُدفن هكذا، بل نتأمل أيضًا كم من الحيوانات تؤكل كل يوم، نأكلها نحن وتأكلها المخلوقات الأخرى، مقادير ضخمة تستهلك وتدفن، بمعنى ما، في أجساد آكليها، ومع ذلك فهناك مكان لها؛ لأنها تتحول إلى دم وإلى عنصري الهواء والنار. وكيف نتحقق من صدق هذه المسألة؟ بالتمييز بين ما هو مادي وما هو صوري سببي»[244].

والملاحظ في ضوء هذا النص أن ماركوس يؤمن بتحلل الأرواح كما تتحلل الأجساد، وكما قلنا من قبل أن هذه الفكرة أبيقورية صرفة، ولا غرابة في ذلك فهذه المدارس على اختلاف مبادئها وتنوع مشاربها، تحصر الحكمة والخير الأعظم في الأتراكسيا أي في السكينة والطمأنينة[245].

كما أن الموقف الرواقي يرى أن مصير النفْس يرتبط بمصير كل شيء في هذا العالم

(244) ماركوس أوريليوس: التأملات، ف4--21 ص76.

(245) د. جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق – دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، 1999، ص14

الطبيعي، فهي لا تفنى بعد الموت وإنما تتحول إلى شيء آخر، وتظل في هذه التحولات فترة معينة حتى تفنى تمامًا عند الاحتراق الكلي. ومن ثَم يقول أبكتيتوس: «ليس هناك فناء تام، بل تحولات بين الأشياء والموت ليس شيئًا غير ذلك، فالكائن لا يتحول إلى اللاوجود، بل يتغير إلى شيء آخر يحتاج العالم إليه... فإنك لم تولد عندما أردت أنت ذلك، بل عندما ظهرت حاجة العالم إلى وجودك»[246]. ولكن هل يسير ماركوس على هذا الضرب على طول الخط أم أن الأمر خلاف ذلك؟

ويرى ماركوس أن «الكون لا يخرج عن حالين اثنين: فإما إلى فوضى واضطراب وتشتت (إلى ذرات)، وإما أنه وحدة ونظام عناية، فإذا صح الافتراض الأول، فلماذا أرغب في المكوث في عالم مركب عشوائيًّا ويُعاني من مثل هذا الاختلاط؟ ولماذا أُعَنِّي نفْسي بشيء آخر غير تحول التراب إلى تراب؟ وفيمَ يُخالج نفْسي اضطرب؟ فالتناثر سوف يصيبني إذنْ مهما فعلتُ. وإذا صح الافتراض الثاني أقدم إجلالي واقفًا ثابتًا لا أتزعزع، متوكِّلًا على مَن بيده تصريف كل الأمور[247].

وفي هذا النص يقر افتراضين في مسألة خلود النفْس، أما الأول- فهو الافتراض الأبيقوري الذي قرره في أكثر من موضع، وأما الافتراض الثاني- فهو الإقرار بمفهوم العناية الذي لم يفرق الرواقيون بينه وبين القدر، أعني تلك العناية التي يوليها الإله للعالم، تلك الفكرة التى اتفق فيها الرواقيون مع أفلاطون وأرسطو، وهي أن الإله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم، ويدبر الأشياء جميعًا على مقتضى قواعد الكمال[248].

وقد يصيغ ماركوس النص السابق بلغة أكثر شمولًا، وهو يقول: «إما أن الأمر قدر محتم ونظام لا يسمح بأي حيود. وإما عناية رحيمة، وإما فوضى لا غاية لها ولا موجه، فإذا كان الأمر ضرورة لا تقهر فلماذا تقاوم؟ وإذا كان عناية تستجيب للدعاء فاجعل

(246) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974، ص407.

(247) نفس المصدر: ف6--10 ص114.

(248) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص189.

نفْسك أهلًا للعون الإلهي، وإذا كان فوضى غير محكومة فافرحْ بأن لديك في مثل هذا هذه العاصفة عقلًا موجَّهًا خاصًّا بك. وحتى إذا جرفك الطوفان فليأخذ جسدك البائس ونفْسك الضئيل وكل شيء آخر، أما العقل فلن يأخذه»[249].

ولكن نلحظ أنه إذا كان هناك ثنائية بين الجسد والروح في النصوص السابقة، إلا أن هذا النص يعني أن هناك شيئًا آخر قد يبقى بعد انفصال الروح عن الجسد، وهو العقل القيادي، وإذا هذا التقسيم الثلاثي بمعناه الحرفي قد يخرج ماركوس من معية الرواقيين. وهنا يتساءل رينيه هوفن هل احتار بالفعل ماركوس أوريليوس بين مفهومين متناقضين؟ أم أنه عندما يتحدث عن التقسيم الثلاثي، أليست هذه طريقته في توضيحه للدور القيادي الرفيع الشأن للروح، كما يقترح تعبير مثل نصيبك هو قيادة وسيادة الروح؟[250].

والحقيقة أن هوفن لم يدرك أن العقل القيادي الذي يتحدث عنه ماركوس عقلًا باطنيًّا، وقد ساوى بين وجود هذا العقل ووجود الألوهية التي لم تكن إلا باطنة هي الأخرى، وأعني أنه لا يصح تقسيم هوفن، وإن صح لكان التقسيم رباعيًّا وهو: الجسد والروح والألوهة وقد صاغ لنا ماركوس نصًّا يدلل على هذا التفسير، وهو يقول: «حتى إذا ما اقترب رحيلك وقد تركت كل شيء وراء ظهرك، لا يعنيك إلا عقلك الموجه والألوهة التي بداخلك، ولا تخشى من أن يحل أجلك، بل من أن تكف عن الحياة وفقًا للطبيعة، ستكون إذاك إنسانًا جديرًا بالعالم الذي أتى بك، ولن تعود غريبًا في وطنك، ولن تعود مأخوذًا بالأمور اليومية كما لو كانت غير متوقعة، ولن تعود معلقًا أملك على هذا أو ذاك»[251].

والواقع أن ماركوس لم يبين مكان النفْس بعد الموت ومدى خلودها، وهذا جليٌّ في نصه الذي يُبيِّن فيه أن الأشياء في حالة صيرورة، حتى يتاح لغير هذه الأشياء أن توجد.

(249) ماركوس أوريليوس: ف-12 -14 ص244.

(250) رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون، ص156

(251) ماركوس أوريليوس: ف12--1 ص239.

«تذكر أنك بعد برهة ستكون لا شيء وفي لا مكان، وكذلك كل ما تراه الآن وكل من هو الآن حي. إنها طبيعة الأشياء جميعًا أن تتغير، وأن تهلك، وأن تتحول، لكي يتاح لغيرها أن يأتي إلى الوجود على التتابع»[252].

ولا يعني ما جاء في النص السابق استكانة الإنسان وخنوعه، بل يجب أن يكون مستعدًّا للموت، ويكون هذا الاستعداد نابعًا من المرء. «فما أنبل النفْس التي تكون مستعدة -إذا اقتضى الأمر- أن تفارق البدن لساعتها؛ لكي تفنى أو تتناثر أو تبقى بعد البدن. ولكن ليكن ذلك الاستعداد نابعًا من رأي المرء ذاته واقتناعه الخاص، لا من مجرد الرغبة في المعارضة ومخالفة المألوف، كما هو شأن المسيحيين، ليكن استعدادًا متعقِّلًا جادًّا صادقت طبيعيًّا خاليًا من التصنع والمسرحة[253]. ويدعو ماركوس لتأمل حال المرء بعد الموت وخلو الإنسان من الرغبة: «تفكر كيف حال المرء، جسدًا وروحًا، بعد أن يدركه الموت، وتأمل قصر الحياة، وفي الهوة السحيقة للزمان الماضي والمستقبل، وفي هوان كل شيء مادي»[254].

وقد اختلف موقف ماركوس عن موقف شيشرون حيث؛ يرى شيشرون أن مصير الروح بعد الموت ليس هو الفناء الذي يمحو ويدمر كل شيء، وإنما هو نوع من الهجرة، هو مرحلة تحول للحياة: يقود الرجال والنساء المشهورين للسماء، أما الأرواح الأخرى فتظل في الأرض[255].

وقد نظر سينيكا إلى الجسم والنفْس باعتبار أن كلًّا منهما معارض للآخر، وميز في النفْس بين الجانب العقلي واللاعقلي، واعتبر أبكتيتوس النفْس حاملة للوجوس الإلهي. أما أوريليوس فيعيد اكتشاف النوس أي الجانب الروحي الخالص، القادر وحده على المعرفة الحقة والمتحررة كلية من الجسم، «أيًّا كان ما أنا عليه، فإنه قليل من اللحم

(252) نفس المصدر: ف12--21 ص246.

(253) نفس المصدر: ف11--3 ص220.

(254) نفس المصدر: ف12--7 ص243.

(255) رينيه هوفن: المرجع نفسه، ص23.

والتنفس والجزء الحاكم». ويقول مرة أخرى: «إنَّ الأشياء التي تتألف منها أنت ثلاثة: قليل من الجسم، قليل من التنفس (حياة) وعقل، ومن هذه الأشياء يعد الأولان ملكًا لك، طالما أنه من واجبك العناية بهما، لكن الثالث وحده ملكك على الوجه الصحيح.

ولكن ماركوس أوريليوس الذي يتبع أرسطو في ذلك لا يمضي إلى حد الاعتقاد حتى بخلود هذا الجزء العاقل من النفْس، ويتساءل المرء ما إذا كانت هيمنة فناء كافة الأشياء عليه ستسمح لمثل هذا الاعتقاد بأن يسيطر، أو أن يكون عونًا حقيقيًّا في كبح جماح انشغاله الدائم بالفناء.

أما فيما يتعلق بأبكتيتوس وماركوس أوريليوس، فقد أظهر فكرهما بالنسبة للحياة في العالم الآخر وعودة «المادة- الروح» مرة ثانية إلى العناصر من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه أظهر أيضًا تحير كل منهما في مسالة الخلود الفردي للروح الإنسانية، لكنهما اعتقدا أنه يجب أن يتحكم كل إنسان في أعماله وأفكاره، وأنه بالفعل ممثل في مسرحية ومخرج هذه المسرحية هو الله نفْسه، حيث يحدد دورًا لكل بطل، والذي يجب أن يؤديه بأمانة وإخلاص، لكن فيما يبدو أن أوريليوس كان مهتمًّا بالمسألة أكثر بكثير من أبكتيتوس، لكن يبدو أنه لم يرغب في أن يتخذ موقفًا محدَّدًا: فهو لم يؤكد أبدًا على الإيمان «بحياة- في العالم الآخر» دون تحفظات، وذلك راجع إلى أنه: إما أنه يتردد بين احتمالين أو ثلاثة، وإما أنه يميل إلى نفي كل حياة فردية في العالم الآخر[256].

إن ماركوس يرغب في الإيمان بخلود النفْس، وهو يدرك أن «الثقاة العظام... وعدوا بمثل هذه الهبة أكثر مما برهنوا على وجودها»، لكنه لا يرغب في التخلي عما يدعوه الحلم الخلاب، وهو يبعد عن التراث الرواقي ويتابع أفلاطون، فيتحدث عن النفْس باعتبارها: «سجينة هذا المقر المظلم الكئيب» أي الجسد، وحجته الرئيسة للتدليل على خلودها هي عظمة العقل البشري، فيقول: «شيء عظيم ونبيل هو العقل البشري... إن موطنه هو ذلك النطاق بأسره الذي يضم الذُّرا والمنحدرات الكائنة تحت السماء. تلك

(256) رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون، ص22.

القبة التي يمتد تحتها البحر والبر وفي إطارها يفصل الأثير ما هو بشري عما هو إلهي، ويلحقهما أحدهما بالآخر...»[257].

الخاتمة

يمكن الإشارة إلى أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة، وهي على النحو الآتي:

أولًا- بينت الدراسة أن الرواقية ليست دعوة للانتحار، حيث تصور الموت على أنه من الأمور الوسطى التي لا هي خيرة ولا شريرة في ذاتها، وهو من الأشياء غير المهمة، والانتحار مشروع في حالة تقبل العقل، وقد كان الرواقيون في وضع أفضل من الأبيقوريين في مواجهة الخوف من الموت، وذلك لإيمان الفكر الرواقي بالعود الأبدي في مقابل اللاعودة، أعني نهاية حياة الكائنات الحية إلى ذرات عند الأبيقوريين.

ثانيًا- تأثر ماركوس أوريليوس بالفلسفة الفيثاغورية والأفلاطونية، حين رأى أن الموت انعتاق من استجابة الحواس والرغبة، وقد أعلن ماركوس أن الموت يتساوى مع الميلاد، والإنسان جزء من الطبيعة التي ينبغي أن يعيش في توافق معها، ويعني ذلك أن الموت سرٌّ من أسرار الطبيعة، وهو ليس مضادًّا لها.

ثالثًا- يرى ماركوس أن نهاية الإنسان ليست عيبًا، ولا هي ضد الصالح العام. وقد استطرد ماركوس في سرد النصوص التي توضِّح أن الموت لا يستثني أحد ولا يفرق بين الإسكندر وسائس بغاله، وهو يصف الحياة والموت بأنهما سيان، فاللحظة واحدة للجميع، والفقدان هو فقدان لحظة لا أكثر، وأن الأشياء هي ما هي منذ الأزل تبدأ وتعود دواليك، وأن ما يُسلب من المعمر هو ما يُسلب من أقصر الناس عمرًا، فليس غير اللحظة الحاضرة ما يمكن أن يُسلب من الإنسان، والأذى لا يكمن في الموت، بل في العقل الذي يفكر فيه.

(257) جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، ص80.

رابعًا- ربط ماركوس أوريليوس بين الفلسفة والموت، ورأى أن الفلسفة ليست سعيًا وراء المعرفة بقدر ما هي قدرة على النظر للحياة والموت بشكل فلسفي، وعلى الإنسان أن يتأمل ويتقبل مصيره، ولم يختلف ماركوس أوريليوس عن أبكتيتوس وسينيكا في أن المنهج الوحيد القادر على تحييد فكرة الموت الباعثة على الأسى هو منهج الفلسفة التي تبين بالتأمل أن حياة الإنسان متاع مؤقت وزائل، وطالما أنها الطريق الوحيد فهي طريق صعب.

خامسًا وأخيرًا- تأرجح موقف ماركوس أوريليوس حول مسألة خلود النفْس بين الموقف الرواقي الذي ينتمي إليه والمذهب الأبيقوري المعاصر له، وهو يرى أن الأرواح إما إلى تشتت وفوضى أو عناية رحيمة، وقد ذكر هوفن أن ماركوس تردد بين الثنائي الروح والجسد، والثلاثي الروح والجسد والعقل القيادي، ولكن حقيقة الأمر أن ماركوس تحدث عن العقل القيادي وهو يصفه للإنسان كالألوهية، وإن جاز موقف هوفن لجاز هذا التقسيم الرباعي وهو الجسد والروح والعقل القيادي والألوهية. ناهيك عن أن الموقف الرواقي يرى أن النفْس لا تفنى إلا بعد الاحتراق الكلي بعد أن تمر ببعض التحولات.

الفصل الخامس

المواطنة العالمية عند الرواقية الرومانية

هذا البحث هو محاولة لرصد مفهوم المواطنة العالمية من التراث الغربي عند الرواقية الرومانية، كرد فعل لمفهوم الجلوبالية الذي ابتدعته القوى الغربية لفائدة عصبة قد اكتسبت قوة للهجوم على كافة الأمم بما فيها أُمتها ذاتها، وادَّعت الحق في اغتصاب موارد الأرض، فاق كل مصائب الاستعمار العسكري الغربي طوال أربعة قرون، واستعبد الإنسان بشكل فاق أسوأ ما في تاريخ العبودية ذاته، ويتخذ ذريعته في ضرورة (عقلنة وعلمنة) بني الإنسان جميعًا على شاكلتهم، بعد أن تفوقوا في فن الممكن وفن التدمير وفن التعذيب وفن الحروب الكيماوية والميكروبية والنووية وغزو الفضاء، وادعاء تحرير بني الإنسان من شرور الدِّين، ويقولون إنما نحن مصلحون ***Reformers***، وهي معزوفة الجلوبالية الحالية في الإعلام المدجن[258].

ومن المعلوم أن المواطنة حالة شعورية نحو وطن ما، يترتب عليها حقوق وواجبات، إلا أننا قد تمسكنا بالحق ونسينا الواجب، فساءت العلاقة بين المواطن والوطن، لذا وضعت الرواقية الرومانية ناموسًا تفتح به آفاق تصالح المواطنين مع الوطن الأكبر وهو الكون برمته، فالمواطن ليس مواطنًا لروما فحسب، بل هو مواطن للكون الذي يتجلى فيه الإله ليرعى الإنسان، ومن هنا يتشاكل الإله والعالم والإنسان، ذلك التشاكل الذي لم يُقمه

(258) عمر نور الدين: كتاب الأحوال الثالث- نماذج تفسيرية وترجمات من الصحافة الغربية، طبعة محدودة، 2015، ص10

الإسكندر بفتوحاته، بل روَّج له موسونيوس وهيروكليس وسينكا وأبكتيتوس وماركوس أوريليوس وهم فلاسفة الرواقية الرومانية، وقد اقتصرت الدراسة على ثلاثة منهم وهم موسونيوس وهيروكليس وماركوس أوريليوس، وذلك خشية التطويل من ناحية وحداثة معرفة القارئ العربى بهؤلاء من ناحية أخرى.

وقد قسمت الدراسة إلى مقدمة وثلاثة عناصر وخاتمة، أما المقدمة فقد بيَّنَّا فيها نطاق البحث. وأما العنصر الأول بعنوان «**مفهوم المواطنة**»، وقد اقتصرت فيه على توضيح الناحية السيكولوجية للمفهوم بما يخدم الإطار النظري للدراسة فحسب. وأما العنصر الثاني وعنوانه « **المواطنة العالمية بين الكلبية والرواقية**»، وفيه نقارن بين التصور الكلبي للمواطنة الذي يُعد أحد مصادر الرواقية للمفهوم ذاته. وأما العنصر الثالث وعنوان «**المواطنة العالمية عند الرواقية الرومانية**»، فنعرض فيه لرؤية موسونيوس لمفهوم المواطنة، وكيف أكده بتجربة ذاتية، وهي النفي الذي تعرض له، ناهيك عن تناول هيروكليس الذي يعد أُنموذجًا عمليًّا آخر، وهو يربط العلاقات المتشابكة بين البشر والكون بمجموعة من الدوائر المتراكزة حول مركز الإنسان بدلًا من مركزية الدولة التي صاغها أفلاطون وأرسطو، وبجانب هذين الفيلسوفين يأتي ماركوس أوريليوس، وهو يؤكد على ما صدَّقه رفاقه. وأما الخاتمة فقد عرضنا فيها لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

أوَّلًا- مفهوم المواطنة:

المواطنة حالة معنوية وشعورية يعيشها الأفراد، وتعبر عن درجة عالية من الانتماء إلى دولة بذاتها كبديل عن الانتماء التقليدي للقبيلة أو العشيرة أو الطائفة أو الملة. ويرتب ذلك الانتماء مجموعة من الحقوق والواجبات على مَن يتمتع بهذه الصفة. ولقد مر المفهوم بتطورات عميقة على مدار التاريخ، واكتسب شكله الحديث إثر اندلاع الثورة الفرنسية عام 1789م.

فالمواطنة ليست مفهومًا سياسيًّا أو قانونيًّا مجرَّدًا، وليست كلمات تتردد دون وعي بمضمونها وجوهرها، وإنما هي ارتباط معنوي وشعوري بالحاجة إلى رابطة بمكان يجد فيه الإنسان ذاته، ويشعر بناءً على ذلك بأنه يدافع عن هذا المكان، ويلبي متطلباته واحتياجاته؛ ولكي يترسخ الشعور بالمواطنة في نفوس الأفراد لا بد وأن يتمتعوا بالاحترام الواجب لحقوقهم وحرياتهم الأساسية لا السياسية، فحسب بل الاقتصادية والاجتماعية أيضًا، وذلك في إطار مناخ عام يتسم بالعدالة كمبدأ عام حاكم لحركة الدولة والمجتمع، ولتوزيع ثرواته وموارده، وتعني أنها تمثل علاقة قانونية بين الإنسان ودولته القومية ويتم اكتسابها بالمولد أو القانون، وهي تعتمد على محل الميلاد أو قومية الوالدين، وبعض الدول تمنحها بالزواج أو الإقامة أو الدخول في الخدمات العامة والأعمال[259].

ولقد شهد مفهوم المواطنة تغيرات عديدة في مضمونه، واستخداماته ودلالاته، فلم يعد يصف العلاقة بين الفرد والدولة في شقها السياسي القانوني كما كان سابقًا، بل تدل القراءة في الأدبيات والدراسات الحديثة على عودة الاهتمام بمفهوم المواطنة كمفهوم مجتمعي له أبعاده التربوية والسياسية والثقافية والاقتصادية والفلسفية[260]. فتنتقل من الحدود القومية إلى رحاب أوسع وهو المواطنة العالمية.

فالمواطنة كمفهوم مشتقة من الوطن، ومن موطنه ومحله وأرضه التي نشأ فيها وأقام عليها. أما في الاصطلاح فالمواطنة تأتي بمعنى حب الوطن، والارتباط به، وما ينبثق عن ذلك من مشاعر عاطفية. والمواطنة صفة للمواطن تحدد حقوقه وواجباته وولاء المواطن لوطنه وخدمته.

لقد أفرزت التجارب التاريخية للدول معاني مختلفة للمواطنة فكرًا وممارسة عبر الحضارات المختلفة (حضارات سومر وآشور وبابل والصين والهند وفارس، وكذلك

(259) Michael , D. Harkavy . The New Websites International Encyclopedia , The New Illustrated Reference Guide Trident Press International ,Florida , U .S. A . 19

(260) السيد ياسين: المواطنة في زمن العولمة، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، التقرير الاستراتيجي، القاهرة، 2005، ص5.

الحضارات الفرعونية والفينيقية، والكنعانية، والإغريقية والرومانية).

إن الأمر الذي ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن مفهوم المواطنة لا يمكن فهمه بعيدًا عن الظروف المجتمعية، أو بعيدًا عن الزمان والمكان بأبعادهما الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأيديولوجية والتربوية[261]. وفي القرن الحادي والعشرين الذي نعيش الآن في العقد الثاني منه، شهد مفهوم المواطنة تطورًا مال به إلى منحى العالمية. وتحددت مواصفات المواطنة العالمية، وقد يختلف هذا التصور عن التصور القديم، وهذا البحث هو رصد لإظهار هذا التباين.

ثانيًا- فكرة المواطنة العالمية بين الكلبية والرواقية:

قد يؤخذ على أفلاطون وأرسطو في مذهب الأخلاق أمران، أولهما- أن هذين الفيلسوفين قد أخضعا الفرد للدولة، وأنكرا بذلك حق الإنسان في الحرية الشخصية. وثانيهما- أنهما لم يعرفا من روابط الصداقة والعطف إلا ما يكون بين المواطنين من أهل المدينة الواحدة. ولم يُعمِّما صفة الإنسانية تعميمًا تتخطيا به حدود المكان والزمان، حتى إنك ترى أرسطو يقر في بعض كتبه مزاعم معاصريه القائلين بأن أبناء اليونان أعرق جنسًا وأشرف قيمةً ممَّن ليسوا بيونانيين[262]، إلا أن دعوة الهيللنيين لم تستقم على طول الخط، حيث جاءت المدرستان الكلبية والرواقية كدعوة للمواطنة العالمية.

وإن دعوة الكلبيين إلى فكرة الأخوة بين البشر أو الدولة العالمية حيث لا قوانين موضوعة ولا نظم ولا دساتير قائمة، كان لها أثرها على الفلسفات اللاحقة، لا سيما الرواقية التي ذهبت إلى أن الناس جميعًا سواء بحكم الطبيعة، وما تركته تلك الفكرة من

(261) أحمد صدقي الدجاني: مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، 1999م، ص 5 .

(262) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية ،القاهرة، 1971 ص214، وانظر أرسطو : كتاب السياسات، نقله عن اليونانية الأب أوغسطينس بربارة البؤليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت ،1957 1,2.1252b,5

أثر في التشريع خصوصًا في تحسين حالة العبيد والنساء، ثم ما ترتب على ذلك مع مجيء المسيحية التي أخذت من تعاليم الرواقية هذا الجزء حتى إذ ما حل القرن السابع عشر في نهاية المطاف، وسنحت الفرصة لمحاربة الاستبداد واكتسبت المبادئ الرواقية في القانون الطبيعة قوة عملية بعد أن اصطنعت رداءً مسيحيًّا لم يكن يستطيع حتى الإمبراطور في العصور القديمة أن يمدها بها[263].

وواضح أن الكلبيين الداعيين إلى الطبيعة كانوا ينظرون إلى الدساتير السياسية والنظم الاجتماعية نظرتهم إلى الأشياء الضارة والأوضاع المصطنعة. ولم يكن الإنسان في نظرهم مواطنًا لمدينة أو دولة خاصة، بل وطنه العالم. وكانوا يطمحون إلى مجتمع يعيش فيه الناس جميعًا أمة واحدة، لا يكون فيها دستور ولا قوانين موضوعة، وإنما يسوده الانسجام الناشئ عن الغرائز الطبيعية في حال استقامتها ونقائها، وهذا ما تلقاه زينون عن أستاذه أقراطيس، وسنرى أثره في الدعوة إلى الجامعة الإنسانية التي قُدِّر لها أن تتسع بفضل الرواقيين حتى تشتمل على الجنس البشري، فتمنح كل فرد من أفراده لقب مواطن العالم[264].

لم يكن الفيلسوف الكلبي يعبأ بمسألة التدرج الطبقي، فلم يكن ينتمي إلى أي فئة اجتماعية، وكان يلقى من سوء المعاملة ما لا يلقاه المتسولون المحترفون، وكان (كما قال ديوجينوس عن نفْسه بلسان أحد كتاب التراجيديا) بلا مدينة وبلا مأوى، بلا وطن، بلا أُمة، يهيم على وجه الأرض ليشحذ كفاف يومه من الخبز، وكان يلوذ بحمى المعابد ويتطفل على موائد الناس[265].

ولقد صنع ديوجينوس ما قد صنعه أبوه، لكن على نطاق أوسع فهو يريد أن يزيف كل ضروب العملة السائدة في العالم مثل هؤلاء الناس الذين قد طبعوا بطابع القادة والملوك،

(263) توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979، ص47-49.

(264) د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص56.

(265) د. حربي عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفلسفة الشرقية إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999، ص305

والأشياء التي طبعت بطابع الشرف والعفة والحكمة والسعادة والثراء، كل هذه قد صُكَّت من معدن خسيس، وضُربت عليها نقوش كاذبة[266].

وقد عاش ديوجينس على التسول كما يعيش فقراء الهنود، وأعلن إخاءه للجنس البشري بصفة عامة وللحيوان سواء بسواء، وأعلن قبل الرواقيين بزمن أنه مواطن عالمي([267]). وكان ديوجينس يهدف إلى أن يرى السعادة، ولكن دون أن يكون ثمنها البغي والعدوان، ويرغب في العدالة دون أن يدفع للحصول عليها ضريبة الانتقام والثأر، ويرغب في القناعة التي لا تُقاس بتكديس الفضة والذهب، وإنما بعقل رصين[268].

وليست فلسفة ديوجينس القائمة على مفاهيم البساطة والحرية والطمأنينة سوى محاولة لتحقيق سلام داخلي وسط عالم مضطرب مزقته الحروب، وأصبح من المتفائلين في موجة الإسراف في التشاؤم، ولما كان يتوقع أسوأ الفروض فقد أقام لنفْسه درعًا من السخرية يصد بها اللطمات بأنواعها، ووجد خلف هذا الدرع الأمن الذي يتمثَّل في الفُكاهة والسخرية اللاذعة المرة، فكان يضحك لكي يمنع نفْسه من البكاء[269].

وفي الجانب الآخر، قد ينظر إلى الرواقية كمدرسة رافضة للفكر اليوناني المبكر، الذي ميز بين اليونانيين والبرابرة والأحرار والعبيد، وفي الحقيقة كان الرواقيون المبكرون مثل زينون وخريسبوس سوريين لا يونانيين، وكان الرواقي المتأخر أبكتيتوس عبدًا. ولم تهاجم الرواقية نظامًا اجتماعيًّا مبنيًّا على العبودية، فقد كان سينيكا ناصحًا للإمبراطور نيرون، وكان ماركوس أوريليوس إمبراطورًا، وهما من أفضل الرواقيين الرومان. وقد عرف عنهم أنهم شجعوا فكرة المساواة الإنسانية والأخوة، حيث آمن الرواقيون بمساواة

(266) نفس المرجع : ص311.

(267) نفس المرجع ، ص313.

(268) نفس المرجع، 318

(269) هنري توماس: أعلام الفلاسفة، ترجمة: متري أمين، ومراجعة: ذكي نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964 ص140.

المرأة في حين رفض الرومان تعليمها[270].

ويقول د. أحمد فؤاد الأهواني: «الرواقية مدرسة عجيبة، ظهرت في بلاد اليونان ولكن مؤسسها غير يوناني، وجمعت بين السيد والعبد على صعيد واحد، ولم تميز بين شرقي وغربي، ولم تستقر في مكان واحد أو داخل جدران مدرسة واحدة، ومع ذلك انتشرت تعاليمها، ولا تزال سارية حتى الآن. وتطورت آراؤها على مر العصور، ولكنها احتفظت بطابع أخلاقي يميزها عما عداها»[271].

وتقوم الرواقية على مبدأين أساسين مع التوفيق بينهما، وهما الحتمية الكونية والحرية الإنسانية. ذلك أن حوادث الكون محكومة بقوانين صارمة، وليس في نظر الرواقيين ثمة صدفة أو اتفاق. وعندهم أن كل شيء في هذا العالم مسوق نحو غاية ومدبر لخدمة الإنسان. وهذه هي نظرية العناية الإلهية، وعلى الإنسان أن يسعى بإرادته ومحض حريته واختياره إلى أن يتوافق مع القوانين العامة للطبيعة[272].

وقد تجمعت على أرض الواقع عدة تغيرات مهدت لظهور مفهوم المواطنة في الفكر الرواقي، منها: انتشار لغة واحدة (لهجة اليونانية الأتيكية والتي أُطلق عليها الكويني) بين سكان الشرق والغرب، وبفضلها أصبح من الميسور أن ينتقل الإنسان من مرسيليا إلى الهند، ومن القوقاز إلى شلالات مصر،. كذلك انهيار القومية الضيقة لدولة المدينة، فلم يعد حق المواطنة للمدينة مقصورا على مواطنيها، بل شرعت المدن كما يخبرنا تارن في منح مواطنتها إلى سكان مدينة أخرى، مثلما فعلت أثينا في مطلع القرن الثالث لسكان مدينة بريني، وهي العملية التي سُميت التساوي في المعاملة بالمثل بين المدن[273]، مما

(270) April Carter: The Political Theory of Global Citizenship, Routledge, London,2013,p12.

(271) د. أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية الكبرى، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965، ص72.

(272) نفس المرجع، ص73.

(273) و. تارن: الحضارة الهيللينستية ، ترجمة: عبد العزيز جاويد، مراجعة: ذكي علي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1996، ص5.

قاد إلى قيام ثقافة موحدة مشتركة بين كل مدن العالم المأهول آنذاك. وقاد إلى تكوين فكرة حول مدينة عالمية تجمع الأجناس جميعًا في وحدة واحدة، والتقطت الرواقية هذه الفكرة وجعلت منها نظرية عظيمة في الفلسفة السياسية[274].

ومفهوم الوطن كما يفهمه الرواقيون «ليس الوطن جبلًا ولا واديًا ألقت بي فيه اعتباطية مسقط الرأس والمنشأ والميلاد. فالوطن فكرة. الوطن اختيار. الوطن وطن العقل. مملكة تشمل في ظلها الناس جميعًا بما يجمعهم من قرابة قائمة على شرف انتسابهم إلى عقل واحد (بتعبير ماركوس أوريليوس) إنه مجتمع عقلي أو إمبراطورية مثالية هي ما كان يعنيه بلوتارخ بقوله: إن ما مهدت له فتوحات الإسكندر من طريق التاريخ قد أتمته الفلسفة من طريق العقل». إنه جامعة روحية، تحل فيها الوحدة العقلية محل الوحدة السياسية.

فالوطن ما يقطنني لا ما أقطنه. «يبدو أنك نسيت القانون الأقدم لبلدك: أنه حق مقدس لكل فرد اختار الإقامة فيه ألا يُنفى منه أبد. ومن ثَم فلا وجه للخوف من النفي داخل أسواره وحماه، ولكن الفرد الذي يرغب عن العيش فيه يكون بنفْس الدرجة قد فقد استحقاقه أن يكون هناك[275].

وجاء أصحاب الرواق فكانت لهم مهمة أخرى، وحاولوا القضاء على عصبية اليونانيين، فأحلوا الإنسان محل المواطن، أعني أنهم مالوا إلى اعتبار الإنسانية أُسرة واحدة، أعضاؤها أفراد البشر عامة أيًّا كانت نحلهم وألسنتهم وبلادهم[276].

وتذهب تلك الوحدة العالمية إلى القول بوجود رابطة أخلاقية وثيقة تربط بين الآلهة وبين بني الإنسان. وذلك أن أهل الرواق كانوا يعتقدون أن روح الإنسان لا تختلف في جوهرها عن عقل الكون، وأن الآلهة والناس ليسوا في الحقيقة إلا أجزاء من هذا العقل

(274) د. محمود مراد: دراسات في الفلسفة اليونانية، الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004، ص324.

(275) بوئثيوس: عزاء الفلسفة، ترجمة: عادل مصطفى، مراجعة: د. أحمد عتمان، دار رؤية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2008، ص29.

(276) Seneca: letters from Astoic, Translated by Robin Campbell, Penguin Books, New York, 1969.,52

الكوني. ولما كان الإنسان مخلوقًا قد أعدته الطبيعة للاجتماع والعمران فقد وجب على الناس أن يكونوا إخوانًا، وأن يؤلفوا فيما بينهم، ما يسميه الرواقيون (مملكة العقل)، وهي مملكة تشمل أفراد الإنسانية جميعًا، باعتبار أنهم أوتوا نصيبًا واحدًا من العقل، وأنهم مهيأون للفضيلة، فالدولة المثالية عند الرواقيين لا تعرف حدودًا ولا فروقًا، بل هي مجتمع عقلي يضم البشر أجمعين، وإن شئت فقل هي إمبراطورية مثالية واسعة الأطراف، حتى قال بلوطرخوس مشيرًا إلى هذه الفكرة: «إن ما مهدت له فتوحات الإسكندر من طريق التاريخ قد أتمته الفلسفة من طريق العقل»[277].

ولقد قدمت الرواقية نظرية في المدينة العالمية، لكنها لم تكن مدينة سياسية استبدادية كما أرادها الإسكندر أن تكون، بل دولة إنسانية يجمع بين مواطنيها رباط الحب والأخوة المشتركة، إن الرواقية بهذه النظرية تمثل حركة انتقال بين مرحلتين، كانت رفضًا لوجه قديم للحياة، وتبشيرًا بوجه جديد أكثر إيجابية. كانت مرحلة ارتداد الإنسان إلى نفْسه واكتشافه أن نظمه القديمة لم تعد مناسبة لحياته الجديدة، وأن الغاية الوحيدة لحياته هي إعادة بناء هذه النظم على أساس وحدة الجنس البشري[278].

ثم جاء زينون مؤسس المدرسة الرواقية، وألَّف كتابًا يعبر تعبيرًا واضحًا عن فكرة المدينة العالمية: «إن كل إنسان يحمل في نفْسه شيئًا من هذا الرب الذي يحكم العالم ويحييه بناره، بل إن العقل الإنساني ذاته ليس إلا شرارة من النار الإلهية، التي يعمل العالم بفضلها، والتي تسرى بين جميع الكائنات، تحييها وتربط بينها وتجعل منها عالـمًا واحدًا»[279].

والرواقيون على الأصالة فلاسفة شعبيون ديمقراطيون، همهم الأول أن يجعلوا المعاني الفلسفية في متناول الخلق كلهم، وأن يفتحوا باب الفلسفة على مصراعيه، وأن

(277) د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص 215.

(278) د. محمود مراد: المرجع السابق، ص324.

(279) رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة الآخرة، تقديم وترجمة وتعليق: د. أوفيليا فايز رياض، مراجعة: أحمد عتمان، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، 1999، ص17.

يقدموا للإنسان الحائر في مجتمع شاعت فيه الفوضى والانحلال أساسًا أخلاقيًّا للسلوك ومبدأً راسخًا للحياة الفاضلة. ويكاد الإجماع ينعقد بين الباحثين على أن الرواقية لم تكن مذهبًا مرسومًا بقدر ما كانت عقيدة أخلاقية، وقاعدة للحياة الجوانية[280].

ولم يكتف الرواقيون بالمناداة بوحدة الإنسانية ووحدة الإنسان، بل آمنوا بوحدة النفْس الإنسانية، حيث رفضوا أقسام النفْس عند أفلاطون، وآمنوا بوحدتها مثل أرسطو. إنها لديهم كل واحد لا يتجزَّأ، وهي عقل خالص، وليست الشهوات سوى أمراض العقل نفْسه[281].

وعلاوة على مفهوم المواطنة العالمية، فقد روجت الرواقية للقانون الطبيعي، واعتقدت في مجموعة من المبادئ الكلية تنطبق على البشرية جمعاء، ويمكن أن تفهمها الموجودات العاقلة، وقد ترجع عناصر القانون الطبيعي إلى الفلاسفة اليونانيين الأوائل، ولكن طورها الرواقيون، فقد دعا خريسبوس تابع زينون الكتيومي إلى «أن القانون الطبيعي ملك فوق كل ما هو إلهي وإنساني، ويُرسي معايير الصواب والخطأ». وقد رأى بعض الشرَّاح أن هذا هو الإرث الرواقي الأعظم، وقد رأى **سكوفيلد** ***Schofield*** على سبيل المثال أن فكرة المدينة العالمية هي محاولة للاحتفاظ بصورة للمجتمع والمواطنة مجردة من القيود الجغرافية والاجتماعية، ويمكن أن ترى كجسر الوطنية المدنية والقانون الطبيعي بشكل أولى، وقد صاغ شيشرون فكرة القانون الطبيعي التي أثرت على تطوير القانون الروماني والقانون الأوروبي مؤخرًا، كما أنه ساهم في القانون الكنسي المسيحي، ويعتبر من منظِّري القانون الدولي الأوائل[282].

لكن يجب ألا يغيب عن بالنا أن الرواقيين لم يريدوا لهذه الإمبراطورية الواسعة أن تكون قوة سياسية ذات كيان مادي، بل أرادوا جامعة روحية تقوم قبل كل شيء على وحدة

(280) عثمان أمين : المرجع السابق، ص10.

(281) نفس المرجع: ص79.

(282) April Carter: op.cit, p13-14.

المعرفة والإرادة، والحق أن فكرة الجامعة هذه لم يكن لها أول أمرها علاقة بالسياسة مطلقا، فالمدن الإنسانية تقتضي بين البشر فروقًا وضروبًا من التفاضل وعدم المساواة. في حين أن المدينة الفاضلة أو المدينة الربانية في نظر أصحاب الرواق إنما هي مجتمع تحل فيه الوحدة العقلية محل الوحدة السياسية[283].

ويظهر أن الرواقية في القانون الشائع أو الناموس العام كانت من البواعث التي حملت الرومان على أن يعدلوا نظام الحقوق عندهم، فيبثوا فيه مبدأ الإنصاف، ويبعدوا عنه كل ما كان من قبيل العادة الآلية أو امتياز طبقة من الناس على غيرها، وإذا كان سينيكا الرواقي قد قال بأن جميع الناس من حيث أصلهم آباؤهم الآلهة، فإن ألبيانوس المشرع قد صرح بالفكرة التي سبق بها روسو بقرون: «يولد الناس جميعًا بقانون الفطرة أحرارًا متساوين»، وهذا المبدأ نفْسه قد بثه في التشريع الروماني كبار رجال القانون الذين تلقوا الكثير من تعاليم المدارس الرواقية.

وجملة القول إن الفلسفة الرواقية أثرت في التشريع الروماني آثارًا بعيدة المدى، وهي التي صبغته صبغة عقلية أخلاقية، فضمنت لانتصاره البقاء والدوام، حتى أصبح مع شيء من التحوير والتعديل قانون الشعوب الحديثة المتحضرة[284].

وتقوم فكرة المواطنة في الفكر الرواقي على الحكيم؛ لأن الحكيم هو نموذج لجميع البشر الذين يجب أن يسعوا إلى تقليده، كذلك المدن الخاصة يجب أن تقلد المدينة الكونية قدر الإمكان، وهكذا يقول أبكتيتوس: «لا ينبغي أن نكون كالتماثيل مجردين من الإحساس، ينبغي أن نؤدي واجباتنا الطبيعية وما تفرضه التكاليف الاجتماعية باعتبارنا متدينين، أو أبناء، أو إخوة، أو آباء، أو مواطنين»[285].

والرجل الفاضل الحكيم الذي يسير حياته كلها وفقًا للعقل الصريح إنما يحيا وفقًا

(283) د.عثمان أمين، المرجع السابق، 216.

(284) نفس المرجع، ص 230

(285) نفس المرجع، 350.

للطبيعة الخاصة ووفقًا للطبيعة العامة، وهو مواطن من مواطني العالم، فهو يقبل طوعًا كل ما يأتي به القدر من أحداث حتى المصائب والنكبات، معتقدًا أنها داخلة في النظام الكلي والقضاء الإلهي، والرجل الخبيث على عكس ذلك تجده على خلاف مع نفْسه وعلى خلاف مع الموجودات جميعًا، وهو أجنبي في المدينة العظمى خارج عن مجموع الأشياء، ومع ذلك فالرجل الشرير مهما يتمرد على القدر فلا جدوى من تمرده؛ لأن جهوده للتخلص من الأقدار إنما تسوقه حيثما أرادت الأقدار.

وإذا كانت المدينة فاضلة، فإن القانون الذي يديرها فاضل ومطابق للعقل القويم، بل هو العقل القويم ذاته. بيد أن الحكيم وحده قادر على أن يتقيد بهذا القانون ويفسره ويطبقه، وأن يكون مواطنًا وقاضيًا وحاكمًا وملكًا. ومدينة كهذه هي المدينة الحقيقية الوحيدة، ويمكننا القول بأن الرذيل منفي ثائر وهمجي. فضلًا عن ذلك يجب أن تؤمن المدينة الحقيقية بالعطف المتبادل والوفاق، ويجب أن يقدم جميع المواطنين لبعضهم البعض المعونة والنجدة، وبهذه الصفة لا يمكن أن يقبل الأراذل كمواطنين في هذه المدينة، ولا يمكن أن يخيم التوافق عليهم؛ لأنهم لم يفعلوا إلا الإساءة، أما الحكماء أيًّا كانوا حتى لو اقتصر فعلهم على الإشارة بأصبعهم، فإنهم يقدمون مساعدة لذلك فهم مواطنون؛ لأن الوفاق الأكمل يسود بينهم، ويعني هذا أنه يُحرك أو يستبقي في الفضيلة جميع الحكماء الآخرين[286].

أين نجد هذه المدينة العجيبة التي يديرها ويحكمها العقل القويم، والتي ينتمى إليها الحكماء، والتي لا يمكن لأي فاقد رشد أن يدَّعي بأنه مواطن فيها، لا تبحثوا عنها في مكان من الأرض؛ ذلك لأنه ليس لها حدٌّ سوى الكون، إنها العالم بذاته، والعالم محكوم بالعقل القويم، ويكمن فيه ما هو عادل ومشروع، ولا ينبني على قرارات تعسفية بل على الطبيعة، أعني العقل. ومَن يُقْبَلُ في المدينة يكفي أن يكون قادرًا على أن يصبح حكيمًا.

(286) ف. أجرو : رسالة في النظام الفلسفي للرواقيين، ترجمة: د. يوسف هواويني، مراجعة: د. علي حمية، الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 2009، ص287.

ولا يهم أن يكون المرء يونانيًّا أو أجنبيًّا (بربريًّا)، أو منحدرا من عرق ملكي أو مولود حقير، يكفي أن يكون إنسانًا. جميع البشر أيًّا كانوا مواطنون مدعوون لأن يصبحوا كذلك على الأقل، فلا شيء مما هو إنساني يجب أن ننظر إليه على أنه غريب، فضلًا عن ذلك فالمدينة ليست سوى عائلة ممتدة، فإن جميع البشر ولو كانوا عبيدًا لنا يجب أن نعتبرهم إخوة لأن مساهمتهم في العقل تجعلهم مثلنا أبناء الرب(287).

ثالثًا- المواطنة والنفي عند موسونيوس روفوس:

يناقض موسونيوس منظور الكلبيين المتحجر إلى المجتمع إن لم نقل العدواني، فهو يهتم قولًا وفعلًا بإخوانه في الإنسانية، والحق أن إسهام موسونيوس للفلسفة الأخلاقية أمر جلل، ويكمن في الروح الجديدة التي نفثها في المفهوم الرواقي للإنسانية ***humanitas***، فهو يكشف في علاقاته الشخصية عن دفء وتعاطف مع جنس الإنسان، ويعظ في تعاليمه بضرورة الفهم المتعاطف في العلاقات الإنسانية، ورغم أنه لا يقبل الحلول الوسط إلا أنه يعظ بالاحتمال والعفو، ويصر على احترام السيد للحقوق الإنسانية للعبد، والحكم على النساء بالمعيار الأخلاقي للرجال، وكان من أوائل مَن نادوا بالإسهام في الخير العام بتسخير موارده للإحسان، وهذه تفاصيل في المخطط الكامل لموسونيوس الذي يطرحه على الدوام على سامعيه، ألا وهو إعداد نظام اجتماعي يجد فيه الناس "طريقة حياة خيرة متمدنة"، وتقوم على نزاهة الفرد، وسمو الروح والخلق للزوج والزوجة، والولاء العميق للأُسرة، والتعاون مع الجار، والاهتمام برفاهة المدينة، فقد كانت غاية موسونيوس هي أن يصبح الناس مواطنين شرفاء مسئولين في مدينة الله، وهي مثالية علوية ونبل إنساني في تعاليمه، وتمثل أعظم ارتقاء للرواقية على الإطلاق(288).

(287) ف. أجرو: المرجع السابق، ص 288.

(288) inrtroduction Cora Lutz. Musonius Rufus: translated by Cora Lutz, Yale Classical Studies , Volume Ten, New Haven ,Yale University press , 1947, p31.

ويكفينا حين نتناول مفهوم المواطنة عند موسونيوس أن نترجم له الفصل التاسع من كتابه الوارد في الحاشية أدناه، حيث ربط في هذا الفصل بين مفهوم المواطنة ومفهوم النفي بأشكاله، وهو يبين أن النفي ليس خروجًا من الأرض كلها والهواء كله ولا يعني انقطاع الأصدقاء؛ لذلك «عندما سمع موسونيوس منفيًا ينتحب؛ لأنه يعيش في منفى واساه قائلًا: «هل يجوز أن يكتئب من المنفى إنسان لا يخلو من الفهم؟ فالمنفى لا يحرمنا من الماء ولا الأرض ولا الهواء ولا الشمس ولا النجوم، ولا حتى من المجتمع وصحبة الرجال، فهناك دائمًا فرصة للقائهم، فماذا يهم لو حُرِمنا من بقعة من الأرض ومن صحبة رجال بعينهم، فما يضير في ذلك؟ ثم إننا كنا في بيوتنا محرومين من الاستمتاع بالأرض كلها، ولم نكن نتواصل مع رجال الأرض جميعًا، ولكننا ما زلنا نتواصل مع أصدقائنا هنا في المنفى، أي أصدقاؤنا الحقيقيون الذين لن يخونونا أو يهجرونا، ولكن إذا أصبح بعضهم زائف وليس صديقًا بحق فمن الأفضل ألا نلتقي به[289].

وهو يؤمن بأن العالم كله وطن لكل الناس، وأن العاقل مَن لا يفرق بين بلد وآخر؛ فالسماء مفتوحة لكل الطيور ولا تغلق أبوابها على طير بعينه، وكذلك الأرض لكل الناس على حد تعبير يوربيديس الذي يسرده موسونيوس في حديثه وهو يقول: وقل لي أليس الكون كله موطن الناس جميعًا كما قال سقراط؟ حسنٌ إذنْ، فلا يجب أن تعتبر أنك منفي من وطنك الذي ولدتَ فيه وترعرعت، بل من مدينة بعينها فحسب، ذلك إن كنت عاقلًا، فالعاقل مَن لا يحتقر ولا يحترم مكانًا كما لو كان سببًا لسعادته أو بؤسه، ولكنه يأخذ على عاتقه المسألة برمتها ويعتبر نفْسه مواطنًا في مدينة الرب التي يسكنها أرباب وأناس، ويتحدث يوروبيديس عن هذه الفكرة حينما يقول: «وكما تنفتح السماء لطيران النسر، كذلك تنفتح الأرض موطنًا للإنسان النبيل»[290].

(289) 32-Musonius Rufus: translated by Cora Lutz, Yale Classical Studies , Volume Ten, New Haven ,Yale University press , 1947, ix, 5-15,p69. And see, Musonius Rufus - Lectures & Sayings, translated by Cynthia king, CreateS pace, London, 2011. Ix, 5-15, p23.

(290) Musonius Rufus: ix. 20-25,p69.

وقد يصف موسونيوس مَن يبكي على فراقه وطنه بأنه أحمق؛ لأنه يعتقد أن المنفى عائق لتلبية احتياجاته أو حتى اكتسابه الفضيلة، ويؤكد أنَّ في المنفى نعم جمة تحول المرء: «مَن شخص بسيط إلى فيلسوف، ويضرب على ذلك مثال الفيلسوف ديوجين السنوبي؛ لذلك «فانتقال الإنسان من البيت الذي ولد فيه إلى منزل آخر في مدينة أخرى من وطنه، فسوف يعتبر مأفونًا وموضوعًا للتهكم لو بكى وناح لسوء طالعه؛ لأنه يعيش في مكان غير الذي ولد به، زد على ذلك كيف يكون المنفى عقبة أمام زرع الأمور التي تخصه من تحصيل الفضيلة حيث لم يحدث مطلقًا أن امتنعت المعرفة وممارستها عن أحد من جرّاء المنفى؟ ألا يكون من الصحيح أن المنفى يسهم في تحقيق هذه الغاية حيث يوفر الوقت للتعلُّم والراحة، كما يوفر فرصة أعظم لتعلم الخير وممارسته أكثر من ذي قبل، فليس مجبرًا فيه على أداء واجبات السياسة ولا يضايقه أقارب ولا رجال يدَّعون صداقته، والذين برعوا في تعطيلهم عن توخي غايات أفضل؟ والحق أن هناك حالات يعتبر المنفى بالنسبة إليها بركة كما كان عند ديوجينيس، والذي حوله منفاه من مواطن عادي إلى فيلسوف، وبدلًا من الخمول في سينوبي انشغل في اليونان، وأدى به بحثه عن الفضيلة إلى التفوق على الفلاسفة»[291].

ويرى موسونيوس أن المنفى فرصة جيدة للتخلص من الأسقام التي نتجت عن عيشة الرفاهية ناهيك عن أن المنفى قد يكون فرصة لجلب الثروة، أو قد يتحول بعض المنفيين إلى زعيم كما هو في حالة ديو السيراكيوزي الذي نفاه ديونيسوس، وكذلك يضرب من الماضي أمثلة كثيرة: «فإذا كان المنفى مصحًّا للذين كانوا يعانون من سوء الصحة نظرًا لاستغراقهم في الترف، فإنهم اضطروا إلى الحياة برجولة أشد، كما نعرف عن بعض الذين برؤوا من أمراض عضال فى المنفى مثل سبارتياكوس اللاكيدايموني الذي عانى طويلًا من أمراض الصدر، كما كان مريضًا من حياة الرفاهية، ولكن حينما كفَّ عن حياة الرفاهة أصبح صحيح البدن، ويقال إن الذين أدمنوا حياة الثراء قد تخلصوا في المنفى من

(291) Ibid, ix, 5-30, p71.

آلام النُّقرس حين كانوا ملازمين لفراش المرض، فقد أجبرهم المنفى على الحياة البسيطة التي أبرأتهم من دائهم وأصبحوا في صحة جيدة، ويبدو أن ذلك قد عالجهم أفضل مما عالجوا أنفسهم، فالمنفى يعين ولا يعطل شفاء الجسد والروح.

أليس من الصحيح أن المنفى يفتقد ضرورات الحياة، والرجال الذين كانوا عاطلين من الذكاء وعاجزين عن القيام بدورهم كرجال دائمًا في احتياج وبلا موارد في بلادهم ذاتها، ولكنهم يصبحون في المنفى نشطاء وكادحين وأذكياء، ولا يهمهم إلى أين ذهبوا، ويسافرون في سلام ويعيشون بلا احتياج، ونحن لا نشعر بالحاجة إلى كثير من الأشياء ما لم نرغب في حياة الرفاهة، «فما الذي نحتاج إليه نحن الفانون إلى جانب خبز ديميتير وشربة ماء من مياه جارية، والتي خُلِقَت لغذائنا؟».

وأضيف إلى ذلك أن الرجال الذين لهم قيمة يتحملون بسهولة فقدان ضرورات الحياة في المنفى، وأحيانًا يربحون فيه ثروات عظيمة. وعلى كلٍّ فقد كان أوديسيوس في محنة أشد من أيِّ منفى كان، فقد كان وحيدًا عاريًا تحطمت سفينته، وحينما وصل إلى الفايشيين أفلح في الثراء، وحينما نُفي ثيميستوكليس من وطنه إلى شعب من البرابرة الأعداء في فارس، فقد تلقى هدايا يتعيش منها من ثلاث مدن، وهي ميوس وماجنيزيا ولامبساكوس، وكذلك ديو السيراكوزي بعد أن صادر الطاغية ديونيسوس كل ممتلكاته ونفاه، وقد أثرى في المنفى حتى إنه جنَّدَ جيشًا من المرتزقة وأبحر به إلى سيشيليا، وحررها من الطاغية، مَن إذنْ يستطيع القول بعد ذلك لو كان سليم العقل إن النفي هو علة جميع مَن في المنفى؟ زد على ذلك أليست معاناة سوء السمعة هي نصيب كل منفيٍّ بحجة نفيه؟[292].

ومن هنا، يتضح أن المنفى ليس سببًا للفاقة، ولا سوء السمعة بل ربما يكون المنفى سببًا للشهرة لمن خبا صيتهم، «وحيث إن الجميع يعلم أن بعض الناس قد أُسيء الحكم عليها، وكثير من الناس قد حاق به ظلم النفي من بلادهم، وأن هناك حالات في

(292) Ibid, ix, 5-15,p73.

ماضيهم لرجال شرفاء نفاهم مواطنوهم، وعلى سبيل المثال أريستيدس الأثيني العادل، وهيرميدوروس من إفسوس، والذي طالب هيراكليتوس الإفسوسيين من أجله بأن على كل رجل بالغ منهم أن يشنق نفْسه، والواقع أن بعض المنفيين قد حققوا شهرة عظيمة مثل ديوجينيس السينوبي كليارخوس اللاكاديموني والذي زحف مع سيروس ضد أرتاكسركيس ناهيك عن غيرهم، فكيف بحق الرب تسوء سمعة الذين اشتهروا وتوهجت شهرتهم بعد المنفى؟[293].

وقد ذكر موسونيوس حوارًا دار بين جوكستا وابنها بولينيزيس، ذلك الحوار الذي رواه يوربيديس عن المنفى وحرية التعبير ويرى أن المنفى يعدم المرء حرية التعبير، ولكن موسونيوس عقب على هذا الرأي بأن المنفى ليس عائقًا للتعبير عن حرية الرأي، وقد بيَّن وجهة نظره كما يلي: «ولكن يقول يوريبيديس إن المنفيين يفقدون حريتهم الشخصية إذا حُرِموا من حق الحديث، فهو يمثل جوكاستا تسأل ابنها عن سوء مآل المنفيين، فأجاب: إن أعظمها جميعًا أن يفقد حرية الحديث. فأجابت: إنك قد عبرت عن حال عبد لا يملك قول ما يعتقد. إلا أنني أضيف: «إنك على حق يا يوريبيديس عندما قلت إنها حال عبد لا يملك قول ما يعتقد عندما ينبغي عليه أن يتكلم، فلا يعقل أن يقول المرء ما يعتقد دائمًا ولا في أي مكان كان ولا أمام أي شخص عرض له، ولكني أعتقد أن هذه النقطة قد راغت منه، فليس النفي حرمان من حرية التعبير لو كان يعني عندك الإفصاح عما يعتقد المرء عرضًا، فليس المنفى هو حيث يخاف المرء من قول ما يعتقد، بل هو الخوف فحسب من أن يقول الناس ما يعتقدون، ويخافون من أمر بشع قد يحيق بهم من جرَّاء الكلام مثل الألم أو الموت أو العقوبة.

فالخوف هو العلة في ذلك وليس المنفى، وكثير من الناس بل غالبيتهم حتى الذين يعيشو بأمان في مدينتهم فلا يأمنون للمخاطر التي تحفَّ حرية الحديث، في حين أن الرجل الشجاع في المنفى فلا يرهبه شيء في وجه المخاطر حتى بمقدار يفوق حريته في

(293) Ibid: ix, 20 ,p73.

منزله، وهذه هي الأمور التي نجيب يوروبيديس عليها، ولكن قل لي يا صديقي، حينما كان ديوجينيس منفيًّا في أثينا، أو حينما باعه القراصنة ووصل إلى كورينثه، فهل يقدر أثيني أو كورينثي أن يدَّعي أنه مارس حرية الحديث كما مارسها ديوجين؟ فحتى كسينياديس الذي اشتراه عبدًا له فقد حكمه هو حكم السيد للعبد، ولكن لماذا ألجأ إلى أمثلة من روايات قديمة؟ ألست واعيًا إلى أنني منفي، حسنًا إذنْ، فهل تعتقد أنني فقدت الحق في الحديث؟ وهل رأيتني أو رآني أي شخص وأنا أتراجع أمام أحد عن قول ما أعتقد لمجرد أنني منفي؟ وهل تعتقد أن حالي الآن أسوأ مما مضى؟ لا، وأراهن أنك ستقول إنك لم ترني أشكو أو أقنط من المنفى، فلو كنت محرومًا من بلادي، إلا أنني لم أحرَم من القدرة على احتمال المنفى(294).

وأعتقد أن هذا رد قاطع من موسونيوس على يوربيديس، ذلك الرد يتلخص فيما سبق في النقاط الآتية: أولًا- أن كل ما نعتقده لا يمكن أن نفصح عنه في أى مكان، وكما يقولون في التراث: لكل مقام مقال. ثانيًا- أن عدم القدرة على التعبير ينجم عن الخوف؛ فالحر حر في المنفى وغير المنفى وكذلك الشجاع. ثالثًا- لم يكتفِ موسونيوس بضرب أمثلة لتوكيد رأيه، بل أكد ذلك من خلال تجربته العملية في المنفى، وبيَّن لنا ذلك بقوله «وأحب أن أكرر لكم تأملاتي التي أستفيد بها حتى لا يزعجني المنفى، فيبدو أن المنفى لا يجرد المرء بالكامل وخاصة ما يعتبره الرجل العادي سلعًا كما أوضحت من قبل، ولكن إذا هو حُرِمَ من بعضها أو كلها فلا يزال غير محروم من الأمور الطيبة فعلًا، والمنفيُّ على وجه التأكيد لا يحرم من الشجاعة والعدالة لأنه منفيٌّ، ولا يحرمه شيء من ضبط النفْس ولا الفهم ولا أى من أي فضيلة إذا وُجِدت فتجلب له شهرة وتسبغ عليه شرفًا واستحقاقًا، وإذا لم توجد فستجلب له المتاعب والعار وتبين أنه شرير سيئ السمعة، وإذ يصح ذلك عندما تكون رجلًا صالحًا فاضلًا؛ لأن هذه الفضائل فيك، فلن يضرك المنفى أو يحط من قدرك، إذ إن فضائلك الحاضرة سوف تقيتك وتعينك، ولكن إن كنت شريرًا فإن الشر

(294) Ibid: ix, 5-20,p75.

سوف يؤذيك وليس المنفى، وليس البؤس الذي تُعانيه إلا حصاد الشر وليس المنفى، وأقول لكم الآن هذه الأمور التي اعتدتُ أن أكررها لنفْسي، ولو كنتم عقلاء فستعلمون أن المنفى أمر لا يُخشى منه حيث إن هناك مَن يحتمله بسهولة، ولكنه خبيث، ويعمل على بؤس كل من كان فيه، وليس البديلان الحتميان سببًا عادلًا للشكوى، فإما أنك نُفيتَ عدلًا أو جورًا، فإذا كان بالعدل فكيف يحزنك حكم عادل، وإن كان ظلمًا فإن الشر الذي حاق ليس منا، بل يقع على رأس مَن نفانا، ولو وافقتُ فعلًا أنها من أعمال الشر كما فعلوا فإن ذلك من أشد الأمور في العالم تحريمًا عند الأرباب والصالحين العدول، مما يجعلونه دافعًا على المعونة لا هدفًا للحقد»(295).

ومما سبق اتضح لنا أن مفهوم المواطنة عند موسونيوس لا يقتصر على أرض بعينها، بل سار العالم كله وطنًا لكل الناس، واستبدل المفهوم الضيق للمواطنة بالتصور الأرحب للمفهوم وهو المواطنة العالمية.

المواطنة عند هيروكليس:

يرى هيروكليس أن الوطن هو الإله الثاني، قد شكله زيوس على شبهه، ولكنه أنثى، وإن كان الوطن كذلك في ربوبيته فوجب أن يتحلى بالجلال. « كيف يتصرف المرء تجاه وطنه؟ كما لو كان هو الرب الثاني أو زيوس الأب الأول والعظيم، الذي يُعطي الأشياء مسمياتها، وهو أبو الأرض، ولم يفعل ذلك عن عجز، وشكلها على غرار الأب ولكنها أنثى، لذلك فهي خليط، ولذا ينبغي أن تتحلى بالأبوية والجلال، ولهذا السبب افترضت أن نعتز بالوطن وهو واحد على قدم المساواة مع والدينا حين لا نفضل أحدهما على الآخر، ونكن لهما الاحترام على قدم المساواة، وهناك حجة أخرى تحثنا على اعتزازنا بوطننا وهي أنه يجمع والدينا وزوجاتنا وأطفالنا وأصدقاءنا وكل الأشياء الأخرى بصرف

(295) Ibid: ix, 25-30p75, ix,5-10,p77.

النظر عن الأرباب[296]. ولا يخرج هيروكليس هنا عن مفهوم وحدة الوجود الرواقية.

وطالما كان الوطن بمثابة الرب فقد قرر هيروكليس أن الأنانية أو تقديم المرء مصلحته على الوطن أمر بلا معنى؛ لأن المواطن والوطن شيء واحد، فإذا شاع الخير في الوطن فهو خير لكل أجزائه، وبالأحرى فإن الكل دون أجزائه لا شيء، فكل نفع للمدينة هو نفع للفرد. وهكذا يقول: «مَن يفضل أصبعًا واحدًا على أصابعه الخمسة أمرٌ بلا معنى، فإن مَن يريد أن يحمي نفْسه أكثر من وطنه ويفعل ما هو محظور فهو بلا معنى؛ لأنه يرغب في أشياء مستحيلة، في حين مَن يعتز بوطنه أكثر من نفْسه فهو حبيب للآلهة، وغني بالحجج العقلية، وقد قيل إن لم يعتبر الفرد نفْسه من المجموع فبالأحرى أن يركن إلى فرديته، ومن القويم أن يفضل سلامة المجموع على سلامته، فتدمير المدينة ليس أمانًا للمواطن، وكذلك من المستحيل أن نقطع اليد من أجل سلامة الأصبع. ودعونا نلخص هذه القضايا كما يلي، يجب على المرء ألا يفصل مصلحة المجموع عن الفرد، وبالأحرى يعتبرهما واحدًا، وقد يشيع خير الوطن على كل أجزائه؛ لأن الكل دون أجزائه لا شيء، وكل خير للمواطن هو نفع للمدينة إن فُهمت كل الأحداث كخير له كمواطن[297]. وهنا قد اتفق ماركوس أوريليوس مع هيروكليس، ويبدو أن هذا الاتفاق مشاعٌ بين الرواقيين، وهو أن المواطن والوطن حدًّا معادلة لا يمكن الاستغناء عن أحدها.

ويرى هيروكليس أن كبح جماح النفْس من الانفعال الأناني والعيش وفقًا للقانون الذي ارتضاه المواطنون ليحكم بينهم هو السبيل الوحيد لبناء وطن متماسك، وقد لا يقتصر الانصياع للقانون فحسب بل للعادات أيضًا؛ لأنها أقدم من القانون المكتوب حيث حازت العادات رضى واضعيها ومن استخدمها، وهي أقرب إلى الطبيعة؛ لذلك يقول: «لهذه الأسباب أزعم أن مَن يريد التصرف على نحو صحيح نحو وطنه يجب عليه أن يكبح نفْسه من كل انفعال ومرض للنفْس، وأن يُراعي قوانين وطنه كما لو كانت أربابًا

(296) Hierocles The stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts, translated by david Konstan, society of Biblical literature, ,Atlanta, 2009, Stobaeus, Anthology 3.39.34.

(297) Ibid: Stobaeus, Anthology 3.39.34

ثانية ويعيش في وفاق مع هديهم، وإن حاول أحد أن يعتدي عليها أو يغيرها بأي عمل، عليه بمنعه أو معارضته بأي وسيلة، فالاعتداء على القانون ليس خيرًا للمدينة، فالقوانين التي يستخف بها قد صاغتها مناهج قديمة فاضلة، ولماذا يصاحب المرء مَن يتحدثون بمنهج متغطرس ينبو عن اللوائح والابتداع المرفوض، ومن جانبي أرحب بزليكوس ***Zaleucus*** مشرع لوكرايانوس ***locrians*** الذي صاغ قانونها، وينبغي أن يشنق من رقبته حتى يموت كل مَن يضع قانونًا جديدًا ويعيد ترتيب الدستور الأصلي للمدينة والذي يُناسب المجتمع.

ويجب أن تصان العادات كالقوانين؛ لأنها من الأجداد، وهي أقدم من القوانين نفْسها، وكانت صالحة في الأيام الخوالي وفي الأيام المقبلة أيضًا، وهي صالحة لكل مدينة حاليًا، فالعادات قانون غير مكتوب، وقد حازت العادات رضى كل مَن استخدمها لذلك وضعوها، وهي أقرب الأشياء إلى الطبيعة (القانون الطبيعي)"[298].

يتضح من النصوص التي سقناها قوام العلاقة بين الوطن والمواطن، أو إن شئت فقل ملامح وجود الدولة الكونية، وطن يُبنى على القانون ولا يتغاضى عن العادات لاتفاق الناس عليها، وما يقرره هنا لا يخص دولة بعينها؛ لأن فلاسفة الرواقية حين يتحدثون عن الرواقي فهم يتحدثون عن الإنسان بمفهومه العام، أي المواطن في مدينة كونية.

وأعتقد أن رؤية هيروكليس عن الوطن نابعة عن «شعور الرواقيين بارتباط الوجود كله والقول بوحدة الجنس البشري وأخوة الناس وضرورة التعاطف بينهم ***sympathy***، حتى إنهم يقولون إن النجوم تتلألأ أعينها بالدموع مشاركة منها لمشاعر البشر"[299]. ناهيك عن أن الرواقية كانت تتبنى مفهوم الصالح العام الذي يتواءم مع مفهوم الوطن، ولذلك يقول ماركوس أوريليوس: «هل صنعت شيئًا من أجل الصالح العام؟ إذنْ فقد تلقيت

(298) Hierocles: Stobaeus, Anthology 3.39.36

(299) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة،، 1998، ص409.

أجري. لتكن هذه دائمًا قناعتك، ولا تكف أبدًا عن صنع الخير»[300].

وقد حدد هيروكليس طبيعة العلاقة بين المواطنين ووضع نظاما أشبه بنظام الطيف المعاصر يربط فيه مجموعة من الدوائر التي لها الأولوية في الانتماء، والمعروف عند الرواقيين أن الانتماء أشبه بدوائر ترتكز على محور واحد، وقد اتضح ذلك عند هيروكليس بحديثة عن الأقارب، حيث يحد كل منا بدوائر عدة بعضها أصغر، وبعضها أكبر، وبعضها مُحيط بالآخرين، وبعضها يحيط بعلاقات مختلفة وغير متكافئة تربط الناس بعضهم بعضًا، قد وضع العلاقة بين الأقارب في مجموعة دوائر وهي «الدائرة الأولى والأكثر قربًا، هي التى يرسمها الشخص حول عقله كالمركز، ويدخل في إطار هذه الدائرة الجسم وما يُوظف له؛ لأن هذه الدائرة هي الأقصر والكل يلمس مركزها. والدائرة الثانية تحيط بالدائرة الأولى وبداخلها والدونا وأشقاؤنا وزوجتنا وأولادنا. والثالثة فيها الأعمام والعمات والأخوال والخالات وأبناؤهم وأبناء الأخ والجدود والجدات. ثم تأتي بعد ذلك الدائرة التي تحوي كل الأقارب الآخرين. ثم دائرة أعضاء النسب. ثم دائرة العشيرة. ثم دائرة أبناء الوطن. وأخيرًا دائرة المجاورين لحدود بلده من العرق نفْسه، والدائرة الأبعد والأكبر وهي التي تُحيط بكل الدوائر، هي دائرة الجنس البشري بأكمله. وإن انتهينا من التفكير في هؤلاء، فمن الممكن رسم وتحديد هذه الدوائر بدءًا من أكثرهم امتدادًا -مركزين على السلوك المتوقع لكل مجموعة- مرورًا ببقية الدوائر ناحية المركز مع بذل الجهد باستمرار في نقل عناصر من الدوائر الأكبر إلى الدوائر الأصغر. وعلى سبيل المثال فيما يخص حُب الفرد للعائلة فهو محتمل للوالدين والأشقاء، وكذلك وبنفْس النسب لأناسٍ من بين أقاربه وكبار السن من الرجال والنسوة مثل الجدود والأعمام والعمَّات ومَن هم في نفْس السن مثل أبناء العمومة والصغار مثل أبناء أولاد العم أو الخال»[301].

(300) ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة: د. عادل مصطفى، مراجعة: د. أحمد عتمان، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، القاهرة2010، ك11-4، ص221.

(301) Hierocles Stobaeus, Anthology4.84.23

المواطنة عند ماركوس أوريليوس:

قد بين ماركوس أوريليوس في كتابه التأملات معالم المواطنة العالمية بتكامل نسقه الفلسفي الذي يتضمن الرب والعالم والإنسان، أو في إطار وحدة الوجود التي تجمع بين العناصر الثلاث.

يرى ماركوس أن العالم لا يتجزأ، بل يشبه الجسد من الناحية العضوية تتضافر فيه كل مكوناته لتخدم الكل، لذلك يقول: «وانظرْ دائمًا إلى العالم على أنه كائن حي واحد، يتكون من مادة واحدة وروح واحدة. انظرْ كيف يذوب الكل في هذا الوعي الواحد، وكيف تخضع أفعاله لنزوع واحد، وكيف تتعاون الأشياء جميعًا في كل ما يحدث، انظرْ للشبكة المغزولة ونسيجها»(302).

ويقول أيضًا: «تأمل مليًّا ترابط الأشياء جميعًا في العالم وقرابتها. جميع الأشياء، بطريقة ما، متواشجة، ولديها من ثَم مشاعر ود بعضها تجاه بعض: فالشيء يتلو الشيء في نظام منضبط، من خلال توتر الحركة والروح الشاملة التي تلهمها ووحدة الوجود كله»(303).

وقد ربط بين الفرد والدولة ربطًا وجوديًّا؛ فإن الأذى الذي يلحق بالمواطن الرواقي، أي المواطن العالمي هو ضرر للدولة، وكذلك الدولة؛ فأي عوار بالقانون قد يضر الدولة، لذا فالعلاقة بينهما هي حالة تشاكل، أعني لا يمكن فصل الفرد عن الدولة، أو عزل الدولة عن القانون؛ لذلك يقول: «في جميع الكائنات العضوية الأخرى أي أذى يلحق بأي منها يجعلها أسوأ. أما في حالة البشر فإن الشخص في الحقيقة يصبح أفضل وأجدر بالثناء إذا استخدم الظروف التي تصادفه استخدامًا صحيحًا. وتذكر أن لا شيء يضر مواطن الطبيعة إلا ما يضر الدولة، ولا شيء يضر الدولة إلا ما يضر القانون، ولا شيء مما نسميه

(302) ماركوس أوريليوس: ف4، 40، 84.

(303) نفس المصدر: ف6، 38، ص125.

المحن يضر بالقانون. إذنْ ما هو غير ضار بالقانون فهو لا يضر الدولة ولا الوطن[304]. ويقول أيضًا في هذا الصدد ما لا يضير المدينة لا يضير مواطنيها أيضًا. إذا كانت المدينة بخير، فأنا إذنْ بخير. أما إذا لحق أذى حقًّا بالمدينة، فإن عليك ألا تغضب، بل أن تبين لمرتكبه ما عجز عن رؤيته بنفْسه[305]. ويقول أيضًا: «فبصفتي أنطونيوس، فإن مدينتي هي روما، وبصفتي إنسانًا فمدينتي الكون. لذا فإن ما هو خير لهاتين المدينتين هو وحده الخير بالنسبة لي»[306].

ويرى ماركوس الإنسان الرواقي هو مواطن العالم ***cosmopolitan***، وأن الكون مدينته، والبشر إخوانه. هذا الانتماء الكوزموبوليتاني لا يتعارض بحال مع انتماء المرء لجماعته الخاصة، فهو إذ يعصمه من الشوفينية البغيضة لا يمس عشيرته ولا بلدته ولا قوميته، بل يتراكز معها فحسب، فالانتماء أشبه بدوائر متراكزة متحدة المركز[307].

ويقول ماركوس: «نحن لا تجمعنا قرابة الدم والعرق فحسب، بل قرابة الانتساب إلى نفْس العقل ونفْس القبس الإلهي. أما أنا وقد بصرت بهذه القرابة فلن يسوءني أي واحد من هؤلاء، ولن يعديني بإثمه. وليس لي أن أنقم منه قرابتي أو أسخط عليه. فقد خلقنا للتعاون، شأننا شأن القدمين واليدين والجفنين وصفي الأسنان. التشاحن ضد للطبيعة وضدها من ثَم العداوة والبغضاء»[308].

وفي هذه الفقرة ينوه ماركوس بالمبدأ الرواقي القائل بقرابة البشر جميعًا، قرابة الدم وقرابة العقل أيضًا، ذلك العقل الذي يعده ماركوس «الربوبية التي بداخلنا» والمبدأ الحاكم والموجه في الكائن الإنساني، ويراه نظيرًا داخليًّا للعقل الكوني، أو محايثة داخلية لعقل «الكل» وللمبدأ الموجه للعالم، ويستمد ماركوس من هذا المبدأ الثيولوجي أو

(304) نفس المصدر : ف –10 33، ص214.

(305) نفس المصدر: ف5، 22، ص106.

(306) نفس المصدر: ف، 129،44.

(307) د. عادل مصطفى: ماركوس أوريليوس ،ص363

(308) نفس المصدر: ف، 1، ص43

الميتافيزيقي أمرًا أخلاقيًّا يلزم الإنسان الفرد برعاية مصلحة إخوته في الإنسانية، والرفق بهم، واحتمال إساءاتهم.

ويوجه ماركوس خطابًا للبشر يدعو فيه إلى أن المتحكم في القانون هو الطبيعة، وهو ينوه إلى قصر الحياة الإنسانية، والعيش وفقًا للطبيعة خير عن الخروج عليها، وهو يقول: «أيها الإنسان الفاني، لقد عشت كمواطن في هذه المدينة العظيمة. ماذا يهم إذا كانت هذه الحياة خمسة أعوام أو خمسين؟ على الجميع تسري قوانين المدينة، فماذا يخيفك في انصرافك عن المدينة؟ إن مَن يصرفك ليس قاضيًا مستبدًّا فاسدًا، إنها الطبيعة ذاتها التي أتت بك. إنها أشبه بمدير الجوقة الذي أشرك ممثلًا كوميديًّا في الرواية وهو يصرفه من المسرح[309]. «قصير هو ما تبقى لك من العمر. عشه كما لو كنت فوق جبل، هنا أو هناك لا فرق، ما دمت حيثما عشت تتخذ العالم كوطن لك، فليشهد الناس، وليعرفوا رجلًا يعيش وفقًا للطبيعة. فإذا لم يطيقوه فليقتلوه، لهذا أفضل من أن يعيش حياة كحياتهم»[310].

«والإنسان العاقل يرى أن كل كائن عاقل هو قريبه، وأن جميع البشر هي أمر تقتضيه طبيعة الإنسان. وعلى المرء ألا يتخذ آراء الجميع، بل آراء الذين يعيشون وفق الطبيعة فحسب. أما أولئك الذين لا يعيشون كذلك، فليتذكر دائمًا أي صنف من البشر هم في بيوتهم وخارجها، في ليلهم ونهارهم، ويذكر ماذا يكونون ومع مَن يعيشون حياتهم الآثمة، وبالتالي فهو يزدري أي إطراء يأتي من مثل هؤلاء، إنهم أناس غير راضين حتى عن أنفسهم[311].

وما يأتي من الأرباب يستحق الإجلال نظرًا لتعاليمهم، وما يأتي من البشر ينبغي أن نجله نظرًا لقرابتهم لنا، بل أحيانًا ما يثير شفقتنا بشكل ما بسبب جهلهم بالخير والشر،

(309) نفس المصدر: ف12-36، ص252.

(310) نفس المصدر: ف 10-15، ص 207.

(311) نفس المصدر: ف3، 4، ص60.

وهو ضرب من العجز لا يقل بحال عن العجز الذي يحرمنا من القدرة على تمييز الأبيض من الأسود[312].

ما دام الجزء المفكر مشتركًا بيننا، فالعقل مشترك أيضًا، وهو ما يجعلنا كائنات عاقلة. ومشترك بيننا أيضًا الأمر الذي يُملي علينا ما نفعل وما لا نفعل. وإذا صح ذلك فبيننا أيضًا قانون مشترك. ومن ثَم فنحن مواطنون، نستظل بدستور واحد، وإذا صح ذلك فالعالم كله كأنه دولة واحدة، وإلا فكيف للمرء أن يقول إن الجنس البشري كله يشارك في دستور عام؟ من هنا إذنْ، من هذه المدينة –الدولة المشتركة، نستمد عقلنا نفْسه أي قانوننا، وإلا فمن أين نستمده؟ فكما أن الشطر الترابي مني مستمد من تراب ما، والمائي من عنصره، والنفس الهوائي من مصدر ما، والحار الناري من مصدره الخاص (فلا شيء يأتي من لا شيء، ولا يعود إلى لاشيء) كذلك العقل لديه أيضًا مصدره[313].

كن دائمًا على استعداد للعمل بهذين المبدأين: أولًا– ألا تفعل إلا ما يُملي عليك العقل الحاكم والمشرع أن تفعله لخير الإنسانية. ثانيًا– أن تغير موقفك إذا كان هناك في الحقيقة مَن يصحح لك رأيًا ما ويرشدك إلى ما هو أقوم. على أن ينبع هذا التحول عن اقتناع بالعدل أو بالخير العام، وأن تعدل مسارك وفقًا لذلك وليس لمجرد اللذة أو الشعبية[314].

الخاتمة:

ويمكن أن نجمل أهم النتائج التي توصلنا إليها في النقاط التالية:

أولًا– أن مفهوم المواطنة حالة شعورية لدى المواطن تجاه الوطن، تستلزم هذه الحالة أن يكون له حق وعليه واجب، وقد مثلت الرواقية أحد حلقات التطور للمفهوم، ولم يكن

(312) نفس المصدر: ف2، 13، ص50.

(313) نفس المصدر، ف4، 4، ص72

(314) نفس المصدر: ف4، 12، 74.

تأثيرها على المفهوم عابرًا، بل أثر في الثقافة العالمية إلى يومنا هذا، لدرجة يمكن أن نقول فيها أن الجلوبالية رواقية معاكسة أو نقيضة للرواقية اليونانية، حيث أخذت منها المفهوم النظري وتخلت عن المفهوم العملي، فصار المواطن العالمي كرتونيًّا، في حين تطابق النظر مع العمل عند الرواقية وعلى الأخص محل الدراسة.

ثانيًا- لم تكن دعوة الرواقية للمواطنة العالمية جديدة؛ فقد دعا الكلبيون إلى مثل هذا، ولكنهم نظروا إلى القانون بعين القبح، وأن السيادة للانسجام الناشئ عن الغرائز حال استقامتها ونقائها، لذا كانت دعواهم أقرب إلى أن تكون محاولة تحقيق سلام باطني وسط عالم مضطرب مزقته الحروب، وهي تستبدل البكاء بالسخرية والفكاهة. وكانت الرواقية على النقيض حيث احترمت القانون والعرف في آن، وسواء كان المواطن أثينيًّا أو رومانيًّا فهو مواطن ينتمي للعالم. وقدمت الرواقية نظرية في المواطنة العالمية لا تُبنى على الاستبداد السياسي، بل على إقامة دولة إنسانية يجمع مواطنيها الإخاء والمساواة والحب، لذا كانت دعوتها إرهاصًا لتنامي مفهوم الإنسان الذي ظهر في القرن الثامن عشر.

ثالثًا- بين موسونيوس مفهوم المواطنة العالمية بتجربة ذاتية عاشها وهي النفي؛ فالنفي ليس شرًّا طالما أن المرء لم يخرج من الأرض والهواء والسماء والنجوم، ناهيك عن أن النفي قد تكون له فوائد مثل الشفاء من السقم أو الثراء والشهرة، ومثَّل على ذلك بشخصيات عاشت المنفى وأحرزت هذه المنافع، والحق أن إسهام موسونيوس للفلسفة الأخلاقية أمر جلل، ويكمن في الروح الجديدة التي نفثها في المفهوم الرواقي للإنسانية ***humanitas***، فهو يكشف في علاقاته الشخصية عن دفء وتعاطف مع جنس الإنسان، ويعظ في تعاليمه بضرورة الفهم المتعاطف في العلاقات الإنسانية، ورغم أنه لا يقبل الحلول الوسط إلا أنه يعظ بالاحتمال والعفو، ويصر على احترام السيد للحقوق الإنسانية للعبد، والحكم على النساء بالمعيار الأخلاقي للرجال، وكان من أول مَن نادى بالإسهام في الخير العام بتسخير موارده للإحسان، وهذه تفاصيل في المخطط الكامل لموسونيوس الذى يطرحه على الدوام على سامعيه، ألا وهو إعداد نظام اجتماعي يجد

فيه الناس طريقة حياة خيرة متمدنة، وتقوم على نزاهة الفرد، وسمو الروح والخلق للزوج والزوجة، والولاء العميق للأُسرة، والتعاون مع الجار، والاهتمام برفاهة المدينة، فقد كانت غاية موسونيوس هي أن يصبح الناس مواطنين شرفاء مسئولين في مدينة الرب، وهي مثالية علوية ونبل إنساني في تعاليمه، وتمثل أعظم ارتقاء للرواقية على الإطلاق.

رابعًا- يرى هيروكليس أن الوطن هو الرب الثاني، شكله زيوس على صورته وشبهه ولكنه أنثى، لذا كان الوطن -العالم- يتحلى بالجلال، وقد ترتب على ذلك أن المواطن والوطن شيء واحد، فإذا شاع الخير في الوطن لهو خير للمواطن والعكس، لذا فالشوفنية أو الأنانية مرفوضة تمامًا، وقد أكد هيروكليس على قيمة القانون والعيش وفقًا له؛ لأنه هو السبيل الوحيد لقيام وطن فتي، وكذلك العادات لأنها أقدم من القانون المكتوب وقد حازت رضى واضعيها، وهي أقرب الأشياء إلى الطبيعة. وقد وضع هيروكليس العلاقات الاجتماعية في المدينة الكونية على هيئة مجموعة من الدوائر تبدأ بالإنسان، وتحيط دائرة الجنس البشري بكل الدوائر.

خامسًا- يرى **ماركوس أوريليوس** أن العالم لا يتجزأ، بل يشبه الجسد تتضافر كل مكوناته لتخدم الإنسان، وقد ربط بين الفرد والدولة وجوديًّا، فأي ضرر يلحق بالمواطن العالمي هو ضرر للدولة، وأي عوار بالقانون هو تفسخ للدولة برمتها، فلا يمكن فصل الفرد عن الدولة أو عزل الدولة عن القانون. ويرى ماركوس أن الإنسان الرواقي هو مواطن العالم ***cosmopolitan***؛ فالكون مدينته، والبشر إخوانه. هذا الانتماء الكوزموبوليتاني لا يتعارض بحال مع انتماء المرء لجماعته الخاصة، فهو إذنْ يعصمه من الشوفينية البغيضة لا يمس عشيرته ولا بلدته ولا قوميته، بل يتراكز معها فحسب، إنما الانتماء أشبه بدوائر متراكزة أي متحدة المركز. ولا يجمع الأخوة الإنسانية قرابة الدم، بل قرابة الانتساب إلى نفْس العقل ونفْس القبس الإلهي.

المصادر والمراجع

المصادر العربية والمترجمة إليها :

1. أبيقور : الرسائل والحكم، ، ترجمة د.جلال الدين سعيد الدار العربية للكتاب، (د.ت).

2. أبيقور : رسالة إلى هيردوت، ترجمة ودراسة جلال الدين السعيد ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، لبنان، د. ت.

3. أرسطو : كتاب السياسات، نقله عن اليونانية الأب أوغسطينس بربارة البؤليسي، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت 1957.

4. أفلاطون : الجمهورية، ترجمة ودراسة د.فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004.

5. أفلاطون : محاورة تيمايوس وأكريتلاوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، منشورات وزارة السياحة والثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1968م.

6. أفلاطون : محاورة جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، ومراجعة د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

7. أفلاطون : محاورة فيدون (فى خلود النفس)، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، 1973.

8. بوئثيوس: عزاء الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية،الطبعة الأولى، القاهرة، 2008.

9. ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، القاهرة2010.

المصادر الأجنبية والمترجمة إليها :

1. Cicero: De natura deorum, 1.II, translated by H. Rackham, Loeb, London 1979.

2. Diogenes Laertitus: The Lives of The most eminent philosophers, Translated by R.D. Hicks, (Loab classical Library) 1925.

3. Diogenis oenoand: Diogenis oenoandensis fragmenta, ordinavit et Explicavit Iohannes William, MCMvii,Lipsiae,1907.

4. Diskin Clay: Diogenes and his gods, an essay Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit: Akten der 2. Tagung, By Karl-und-Gertrud-Abel Stiftung. Tagung, Franz Steiner Verlag, 2000, Germany, .

5. Epictetus: Discourses, translated by E. Carter, Published J.M.Dentand Sons LTD, London, 1910, Vol11.

6. Henry Curzon: The Universal Library Or, Compleat Summary of Science: Containing Above Sixty Select Treatises : Volumes 1, Sawbridge, London, 1712.

7. Hierocles The stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts, translated by david Konstan, society of Biblical literature, ,Atlanta, 2009, Stobaeus, Anthology 3.39.34.

8. Hierocles: On Appropriate Acts, Stobaeus's Extracts from

Hierocles, Hierocles tHe stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts, translated by david Konstan, society of Biblical literature, ,atlanta2009. Stobaeus, Anthology1.3.53.

9. ilaria ramelli, Introductory Essay: Hierocles between the Old Stoic Tradition and Midd le and Neo-Stoic Innovations, Hierocles tHe stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts, translated by david Konstan, society of Biblical literature, ,Atlanta 2009.

10. Ilsetraut Hadot and Michael Chase: Studies on the Neoplatonist Hierocles, Transactions of the American Philosophical Society, New Series, Vol. 94, No. 1 (2004).

11. inrtroduction Cora Lutz. Musonius Rufus: translated by Cora Lutz, Yale Classical Studies , Volume Ten, New Haven ,Yale University press , 1947.

12. introduction of david Konstan to translation of Hierocles tHe stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts.

13. Karl Praechter, Hierokles der Stoiker (Leipzig: Dieterich, 90), repr. in idem, Kleine Schriften (ed. Heinrich Drrie; Hildesheim: Olms, 973).

14. Lucretius: On the nature of things, 1ntroduction of translation Smith Martin Ferguson, Hackett Publishing Company, U.S.A, 2001.

15. Martin Ferguson Smith : Diogenes of Oenoanda, New Fragments 122-124, Anatolian Studies, Vol. 34 (1984).

16. Martin Ferguson Smith : Eight New Fragments of Diogenes of Oenoanda, Anatolian Studies, Vol. 29 (1979).

17. Martin Ferguson Smith : Elementary, My Dear Lycians: A Pronouncement on Physics from Diogenes of Oinoanda, Anatolian Studies, Vol. 50 (2000).

18. Martin Ferguson Smith : Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered, American Journal of Archaeology, Vol. 74, No. 1 (Jan., 1970).

19. Martin Ferguson Smith : Fresh Thoughts on Diogenes of Oinoanda fr. 68, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 133 (2000).

20. Martin Ferguson Smith : In Praise of the Simple Life: A New Fragment of Diogenes of Oinoanda, Anatolian Studies,Vol.54 (2004).

21. Martin Ferguson Smith : New Fragments of Diogenes of Oenoanda, American Journal of Archaeology, Vol. 75, No. 4 (Oct., 1971).

22. Martin Ferguson Smith : New Readings in the Text of Diogenes of Oenoanda, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 22, No. 1 (May, 1972).

23. Martin Ferguson Smith : Seven new fragments of Diogenes of Oenoanda, Hermathena, No. 118, Special number in Honour Of Herbert William Parke:Magistro Dilectissimo Discipuli (Winter 1974).

24. Martin Ferguson Smith: digging up Diogenes: new Epicurean Texts from Oinoanda in Lycia, essay in « Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit: Akten» vom 30, oktober,wurzburge,1998.

25. Martin Ferguson Smith: Two New Fragments of Diogenes of Oenoanda, The Journal of Hellenic Studies, Vol. 92 (1972).

26. Musonius Rufus - Lectures & Sayings, translated by Cynthia king, CreateS pace, London, 2011.

27. Musonius Rufus: translated by Cora Lutz, Yale Classical Studies , Volume Ten, New Haven ,Yale University press , 1947.

28. Philippson, "Hierokles der Stoiker," 97– 4. Quoted from Ilaria Ramelli Hierocles tHe stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts.

29. Seneca: letters from Astoic, Translated by Robin Campbell, Penguin Books, New York, 1969.

المراجع العربية والمترجمة إليها :

1. أحمد أمين، زكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م.

2. أحمد صدقي الدجاني: مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، 1999م .

3. اميل برهييه : تاريخ الفلسفة «الجزء الثانى» الفلسفة الهيلينستية والرومانية، ترجمة / جورج طرابيشى، دار الطليعة ،ط4، بيروت، 1982.

4. اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1988م.

5. أندرية كريسون: المشكلة الاخلاقية والفلاسفة- ترجمة : عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1946م .

6. بول تـلـــــش : تاريخ للفكر المسيحى من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، الجزء الأول، ترجمة. د وهبة طلعت أبوالعلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة،2012م.

7. توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية،القاهرة، 1979.

8. جاك شورون: الموت فى الفكر الغربى، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد76، الكويت، 1984.

9. جورج طرابيشي :تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية، ج1، دار الطليعة للطباعة، بيروت، 1981م.

10. د أميرة حلمى مطر : الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

11. د. أحمد أمين، د. زكي نجيب محمود :قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م.

12. د. أحمد فؤاد الأهوانى: المدارس الفلسفية الكبرى،الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965م.

13. د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م.

14. د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1974.

15. د. أميرة حلمي مطر :الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1958م.

16. د. جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق – دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعى، 1999.

17. د. حربى عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقى إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، 1999.

18. د. حمادة أحمد على: فلسفة الدين اليهودى، دار نيوبوك، القاهرة، 2017.

19. د. رأفت عبدالحميد : الفكر المصرى فى العصر المسيحى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012م.

20. د. عبد الرحمن بدوي :موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر بيروت، 1984 م.

21. د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني، ط5، دار القلم، بيروت،1979.

22. د. عبد العال عبد الرحمن: دراسات فى الفكر الفلسفى والأخلاقى عند فلاسفة اليونان، دار لوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

23. د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة، 1971 .

24. د. عزت قرنى: الفلسفة اليونانية، جامعة الكويت، 1993.

25. د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي «العصر المدرسي المبكر في القرون الخمسة الأولى»، دار الهداية، القاهرة، 2004م.

26. د. ماجد فخرى :تاريخ الفلسفة اليونانية «من طاليس إلي أفلوطين وبر قس «دار العلم للملايين ، ط1، بيروت، 1991م.

27. د. مجدى الكيلانى : المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الاستشارى المصرى للتدريب ونشر البحوث العلمية، الإسكندرية، 2006.

28. د. محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، منشورات عويدات، بيروت، 1988.

29. د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، دار لمعرفة الجامعية، الأسكندرية، 1999 .

30. د. محمد محمود أبو قحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية « التاريخ الحضارى والحوار الثقافى» بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، ط1، الإسكندرية.

31. د. محمود مراد: دراسات فى الفلسفة اليونانية، الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004.

32. د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة

اليونانية، دار المعارف، ط1، القاهرة، 1995.

33. د.أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 1998م.

34. د. توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع،ط5 القاهرة 1985م.

35. د. حربى عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.

36. د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1970.

37. د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1971،القاهرة.

38. رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة الآخرة، تقديم وترجمة وتعليق د. اوفيليا فايز رياض، مراجعة أحمد عتمان، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، 1999.

39. رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة فى العالم الآخر، ترجمة د.اوفيليا فايز رياض، مراجعة د. أحمد عتمان، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة، 1999م.

40. السيد ياسين : المواطنة في زمن العولمة، مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية ، التقرير الاستراتيجي، القاهرة ، 2005 .

41. الشماس. منسي القمص: تاريخ الكنيسة القبطية، مكتبة اليقظة، ط1، القاهرة، 1924.

42. عزيز سوريال عطية: تاريخ المسيحية الشرقية، ترجمة/ إسحاق عبيد، المجلس

الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2005.

43. عمر نور الدين: كتاب الأحوال الثالث- نماذج تفسيرية وترجمات من الصحافة الغربية، طبعة محدودة، 2015.

44. ف. أجرو : رسالة فى النظام الفلسفى للرواقيين، ترجمة د. يوسف هواوينى، مراجعة د. على حمية، الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، 2009.

45. فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة « المجلد الثانى» من أوغسطين إلى دانزسكوت، ترجمة. د. إمام عبدالفتاح إمام، إسحاق عبيد، المركز القومى للترجمة، ط1، القاهرة، 2010.

46. فوادسواف تاتاركيفتش: فلسفة العصور الوسطى، ترجمة/ محمد عثمان مكى العجيل، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ت) .

47. ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة اليونانية «من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس» دار العلم للملايين، ط1، بيروت .

48. هنرى توماس: أعلام الفلاسفة، ترجمة مترى أمين ومراجعة ذكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، 1964 .

49. و. تارن: الحضارة الهيللينستية ، ترجمة عبد العزيز جاويد، مراجعة ذكي علي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1996.

50. ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة عمر الفاروق عمر، طبعة خاصة، 2017.

51. ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م.

52. ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد .

53. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر،

القاهرة، 1936.

54. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الخامسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1970، القاهرة.

55. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936م.

المراجع الأجنبية:

1. *A.A. Long: stoic studies, University of California Press, 2001.*

2. *April Carter: The Political Theory of Global Citizenship, Routledge, London, 2013.*

3. *Brian Greene: The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos, publisher, Knopf, U.S.A, 2011.*

4. *David N. Sedley: The Hellenistic Philosophers ,vols2.; Cambridge:Cambridge University Press.*

5. *Diskin Clay: An Epicurean Interpretation of Dreams, The American Journal of Philology, Vol. 101, No. 3 (Autumn, 1980).*

6. *Frank. Thilly: Ahistory of philosophy. George Allenand Unwin*

7. *Furely David: from Aristotle to Agustine, Routlede, London, 1988.*

8. *Inwood Brad: reading Seneca, philosophy at Rome, Clarendon Press oxfored,2005.*

9. *J.L.Stocks, The Later Epicureanism Diodenes of Oenoanda, New Chapters in the History of Greek Literature: Recent Discoveries in Greek . the Clarendon Press, U.S.A, 1072.*

10. *J.M. Robertson: A History of Free thought, Ancient and Modern, to the Period of the French Revolution, Fourth Edition,*

Revised and Expanded, In Two Volumes, Vol. I, Watts, 1936.

11. John Bellamy Foster: Marx's Ecology: Materialism and Nature, NYU Press, New York, 2000.

12. Marais.y: History of philosophy, Dover publications, New York, 1967.

13. Marcus Braybrooke: Beacons of the Light: 100 Holy People Who Have Shaped the History of Humanity, John Hunt Publishing, London, 2009, p. 149.

14. Michael , D. Harkavy . The New Websites International Encyclopedia , The New Illustrated Reference Guide Trident Press International ,Florida , U .S. A .

15. Pieter Willem, van der Horst: Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity, Mohr Siebeck, Germany, 2006.

16. Ronald Melville: On the Nature of the Universe, translated by Don Fowler, Oxford University Press, New York, 1997.

a. S. Hall: Who Was Diogenes of Oenoanda?, The Journal of Hellenic Studies, Vol. 99 (1979).

17. Will Deming, Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1Corinthians 7(2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004).

الموسوعات والمعاجم الأجنبية :

1.

2. Routledge Encyclopedia of Philosophy: vol 3 "Descartes to Gender and science» edited by Edward Craig, Routledge (COR), Luciano Floridi , 2012.

3. The Oxford Classical Dictionary, Edited by Simon Hornblower and Antony Spawforth, Third Edition, Oxford University Press,1999 Chisholm, Hugh: Zaleucus, Encyclopædia Britannica, volume28, 11 th ed, Cambridge University Press.1911.