دراسات فى الفكر الهيللينستى

الجزء الأول

تأليف

أ.د. حمادة أحمد على

الفصل الأول

بنية الفكر الهيللينستى

نجد فى الفترة الهللينستية للفلسفة الإغريقية مملكة عالمية واحدة وتاريخ واحد للعالم أوجدتها "روما"، ونحن نفرق بين الفترة الكلاسيكية للفكر الإغريقى، التى تنتهى بموت "أرسطو"، وبين الفترة "الهللينستية" التى تشتمل على الرواقيين، والإبيقوريين، والفيثاغوريين المحدثين، والشكاك، والأفلاطونيين المحدثين، وهذه الفترة الهللينستية هى المصدر المباشر للكثير من الفكر المسيحى، فالفكر اليونانى الكلاسيكى لم يؤثر فى المسيحية المبكرة بقدر ما فعل الفكر الهلينستى.[١]

وعندما حاصرت أسبرطة أثينا وهزمتها فى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد انتقلت السيادة السياسية من اليونان مهد الفلسفة والأداب، واهترأت حدة العقل الأثينى واستقلاله، وقد حكمت على سقراط بالموت عام ٣٩٩ق.م، وماتت معه روح أثينا بعد أن تراءت حقبة فى شخص تلميذه العظيم أفلاطون، وحينما هزم فيليب المقدونى الأثينيين فى خايرونا عام ٣٣٨ق.م، وأحرق الاسكندر مدينة طيبة العظيمة بعد ثلاث سنوات، وحتى ادعاء الإبقاء على بيت بندار لم يغطِ على حقيقة أن الاستقلال الأثينى فى الحكم والفكر قد تحطم بلا رجعة، وتعكس سيادة أرسطو المقدونى للفلسفة اليونانية خضوع اليونان السياسى للشعب الفتى البازغ فى الشمال.

وكتب المؤرخ الألماني درويسين في كتابه تاريخ الإسكندر قائلا "يمثل اسم الإسكندر بداية عصر ونهاية عصر جديد واذا كان هذا التقسيم لتاريخ اليونان ولتاريخ العالم بوجه عام تقسيمًا سياسيًا فهو عند هذا المؤلف صالحًا لأن يكون تقسيمًا دينيًا حسب "فستوجيار" الذى يري أن عصر الإسكندر قد شاهد نشأه حملة من الأحداث التي تطبع

[١] - بول تلش : تاريخ للفكر المسيحى من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، الجزء الأول، ترجمة. د وهبة طلعت أبوالعلا، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، القاهرة،٢٠١٢م، صـ١٠.

الظاهرة الدينية فى العالم اليوناني بطابع جديد حيث كانت الظاهرة الدينية في القرنين السادس والخامس شديدة الارتباط بالظاهرة الإجتماعية والدينية [٢].

حيث كانت الروابط الدينية الوثاق المتين الذى يوحد بين المواطنين وإن ما يحدد وجود القبيلة أو العشيرة هو اشتراك أفرادها في نفس العقائد وقيامهم بنفس الشعائر كما أن الولاة والحكام هم الذين كانوا يتكلفون بالصلوات وبتقديم القرابين وبقية المهام الدينية ولما كانت الإلهة راعية للوطن وحاميه له فإن حماية المواطن كانت مكرسه دومًا لعبادتها والتقرب منها .

ويمكن القول إذا كانت أعمال الإسكندر هي من سيطرة علي المدن اليونانية وخلطت بين اليونانيين والأعاجم وقد حققت الظروف اللازمة لنشأة الديانة الفردية ولتعويض تعددية الإلهة الأسطورية بوحدانية الإله الكوني المتعالي فإن الباعث الأصلي لهذه التحولات هو المذهب الأفلاطوني وهو المؤسس الحقيقي لهذه الديانة وأن اعمال الإسكندر هي التي ساهمت بنسبه كبيره في رواجها بين جمهور المثقفين في البداية قبل أن تتسرب تدريجيا بين عامة الناس الذين بقوا مع ذلك خاضعين الى دياناتهم التقليدية.[٣]

وقد أدت وفاة الاسكندر عام ٣٢٣ق.م. إلى تسريع عملية الانهيار، وظل الامبراطور الصبى على بربريته رغم تعليم أرسطو، فقد تعلم احترام الثقافة اليونانية الثرية، وحلم بنشرها فى الشرق بأكمله فى بداية انتصارات جيوشه، وقد أدى تنامى التجارة اليونانية وتضاعف مراكزها على سواحل آسيا الصغرى إلى إنشاء قاعدة

---

[٢] - ول ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة عمر الفاروق عمر، طبعة خاصة، ٢٠١٧، ص١٢٢

٣ – أبيقور : الرسائل والحكم، ، ترجمة د.جلال الدين سعيد ، الدار العربية للكتاب، ص٣٢–٣٦.

اقتصادية لتوحيد المنطقة فى إمبراطورية هللينية، وكان الاسكندر يأمل فى أن تنتشر الثقافة اليونانية من هذه المراكز مع البضائع اليونانية وتنتصر، لكنه تهاون فى تقدير القصور الذاتى للثقافة الشرقية وعمقها ومقاومتها، ولم يكن ذلك إلا من أوهام شبابه، فقد افترض أن ثقافة جديدة فجة مهتزة كثقافة اليونان ستفرض نفسها على ثقافات موغلة فى القدم والانتشار فى الحضارات العظمى، وقد برهنت الكمية الشرقية على قوتها حيال الكيفية اليونانية، فقد هُزم الاسكندر ذاته ساعة انتصاره بروح الشرق، وقد أضاف إلى زوجاته الكثر ابنة داريوس، وارتدى الزى الفارسى الرسمى للدولة، وأشاع فى أوروبا فكرة الحق الإلهى للملوك، ثم أثار دهشة يونانى شكاك بقول إنه رب، فضحكت اليونان واستغرق الاسكندر فى شرب الخمر حتى مات.

وقد تبع تسلل ذلك العطر الآسيوى فى جسد السيد اليونانى فيضانًا من الثقافات والأديان الشرقية إلى اليونان من ذات المراكز التى فتحها المنتصر الشاب، ومن ثم اندفع فيضان المحيط الشرقى الهادر من السدود الخربة إلى العقل الأوروبى المراهق، وعادت الأديان الخرافية التى تجذرت فى هيلاس القديمة بين الفقراء لتنتشر بقوة، ووجدت الروح الشرقية على تكاسلها وزهدها تربة صالحة فى اليونان المتدهورة، ونشر زينون التاجر الفيلسوف الرواقى الفينيقى أفكاره فى أثينا حوالى ٣١٠ق.م. ولم يكن سوى غيضًا من فيض التداخل الشرقى، ووجدت الإبيقورية والرواقية طريقهما فى النظريات التى روجت قبول الهزيمة ونسيان الخضوع فى أحضان الشهوات، ودفعت بأن المرء يمكن أن يكون سعيدًا حتى لو كان خاضعًا مستعبدًا، وقد كان ذلك على غرار الرواقية الشرقية عند شوبنهاور والإبيقورية المريضة عند رينان فى القرن التاسع عشر، والتى صارت رموزًا لتفسخ الثورة بمهرجان زائف [٤].

[٤] - ول ديورانت: المرجع السابق، ص ١٢٤.

وتكاثر تلاميذ سقراط الذين انقسموا إلى كلبيين وقورنيائيين، وتاه التلاميذ بين السعادة واللامبالاة، واتجهوا إلى صيغ متطرفة من الفكر الذى انصرفت عنه إمبراطورية أثينا، وظهرت فى تلك الأونة الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المحدثة.

وقد بنى زينون فلسفة اللامبالاة أباثيا على الحتمية التى قال عنها الرواقى المبكر خريسبوس إنه وجد صعوبة فى التفريق بينها وبين الجبرية الشرقية، وحينما ضرب زينون الذى كان مناهضًا للعبودية عبدًا له حتى أدماه قال العبد مسترحمًا "إن فلسفة سيدى تقول إن خادمه كان مجبرًا منذ الأزل على ارتكاب هذا الخطأ"، وأجاب 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 الرواقى بأن فلسفة اللامبالاة هى التوجه المعقول فى حياة مقضىٌ عليها بالهزيمة المحتومة، ولو كان النصر مستحيلاً فلا مناص من احتقاره، وليس سر السلام هو تساوى الرغبة والإمكان، وقد قال سينيكا الرواقى الرومانى الذى توفى عام ٦٥م. "لو بدا لك أن ما تملك ليس كافيًا فسوف تكون دائم التعاسة حتى لو امتلكت العالم".

وقد صاح هذا المبدأ طالبًا نقيضًا له حتى أجاب عليه إبيقور رغم كونه رواقيًا، ويقول فينلون "لقد اشترى قطعة أرض وأفلحها بنفسه، وأقام عليها مدرسته، وعاش فيها حياة مناسبة مع تلاميذه الذين كان يعلمهم أثناء المشى أو العمل،... وكان لطيفًا وعفيفًا مع كل الناس،... ودفع بأنه لا أنبل من أن يكرِّس الإنسان نفسه للفلسفة"، وكان منطلقه القناعة بأن اللامبالاة مستحيلة، وأن اللذة التى ليست بالضرورة حسية، "هى الوحيدة المشروعة والمفهومة كنهاية للحياة والعمل، وأن الطبيعة تسوق كل مخلوق إلى تفضيل لذته عن أى لذة أخرى"، ولكن حتى الرواقى يجد فى الزهد لذة غامضة، "فلا يجب أن نجتنب اللذات بل نختارها فحسب"، وليس إبيقور إبيقوريًا تمامًا، فهو يعلى من قدر لذة

البصيرة على لذة الحواس، ويحذر من الملذات التى تثير النفس وتصيبها بالاضطراب فى حين ينبغى تطمينها وتهدئتها، وينصح فى النهاية باجتناب اللذة بمعناها المعتاد، والسعى إلى السكينة والتوازن وهدوء العقل، وتتزائى كل هذه الأحوال على شفا 'لامبالاة' زينون الإيلى.

ويسمى بروفيسور شوتويل حضارة الجنة وجهنم التى بزغت آنئذٍ "أعظم أدبيات التاريخ القديم على الإطلاق" فى كتابه 'مُدخَلٌ إلى تأريخ التاريخ'، فقد عارض المادية القاسية التى كانت تجتاح الرومان، فالنفس والعقل قد ولدا مع الجسد وتناميا مع نموه ومرضا مع مرضه، ولا يوجد شىء إلا ذرات وفضاء وقانون، وقانون القوانين هو التطور والتحلل فى كل أين،

وتقول رواية إن سادة إبيكتيتوس الخمسة كانوا يعاملونه بقسوة بالغة، وقد انكب أحدهم على التسلى بلوى ساقه على سبيل التسلية، فقال إبيكتيتوس "لو لويت أكثر من ذلك فسينكسر ساقى"، فاستمر فى اللى حتى انكسر الساق، فقال إبيكتيتوس بهدوء "ألم أقل لك إنك سوف تكسر ساقى؟" إلا أن فى هذه الفلسفة نبل أسرارى على شاكلة أحد أتباع ديستيوفسكى الداعين إلى السلام "لا تقل إننى فقدت شيئًا بل قل إننى أرجعته إلى أصلة، 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؟"[٥].

وبعد هذا التقديم العام للفكر الهيللينستى نتناول أهم التيارات التى سادت هذا العصر، وهذا التناول ليس حصرا لهذه التيارات ولكن ما يمكن أن ينير الطريق لقارئ الموضوعات التى يطرحها الكتاب.

---

[٥]- ول ديورانت: المرجع السابق ، ص١٢٤.

أولًا: المدرسة المشّائيّة

تسمى أحيانًا: الحكمة المشّائيّة هي مدرسة فلسفية في اليونان القديمة، استمدت أفكارها من مؤسس تلك المدرسة وهو الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي سماه تلاميذه المشّاء، استمدت المدرسة اسمها من كلمةPeripatos ،والتي تعني أروقة مدرج الألعاب الرياضية في أثينا، حيث كان أعضاء تلك المدرسة يجتمعون. وهناك كلمة يونانية أخرى مماثلة وهى peripatetikos تشير إلى فعل المشي، والصفة peripatetic التي تعني "المشّاء". وبعد وفاة أرسطو نشأت أسطورة أنه كان محاضرا "مشّاء"، فحلت التسمية "Peripatetikos" محل الكلمة الأصلية."Peripatos"

ونشأت المدرسة عام ٣٣٥ ق.م.، عندما سئم أرسطو من خلافة أفلاطون في رئاسة الأكاديمية، استأجر مكانا في منطقة تقع خارج مدينة " أبولو لوقيوس" ، واستأجرها ولم يتملكها، لأنه كان أجنبيا عن دولة أثينا، و تقول المصادر أنه سجلها باسم أحد تلاميذم "ثيوفراسطس". و كان الاسكندر تلميذه القديم قد أوصى جميع عماله و بساتينه أن يقدموا لأرسطو جميع العينات الحية التي يعثرون عليها في الأراضي التي يغزونها، فتوفرت لدى أرسطو أعدادا هائلة من الأنواع النباتية و الحيوانية، حينها تولدت لدى أرسطو فكرة أن يضعها على اليمين و اليسار كما يعلق بعضها، و لكثرة العينات، أخذأرسطو يعيد هذه العملية ويترك بين هذه الكائنات ممرات صغيرة استغلها للسير، فصارت عادة لديه حيث يشرح لطلابه صفات هذه الكائنات وهو يمشي، فسميت درسةأرسطو(اللوقيون)بالمشائية. واستمر تلاميذأرسطو ثيوفراستوس وستراتو في اتباع ذلك النهج في استكشاف النظريات الفلسفية والعلمية، ولكن بعد منتصف القرن الثالث قبل الميلاد، وبدأت المدرسة تُهمل، ولم تعود لتزهو حتى العصر الروماني، حيث ركّز أعضاء المدرسة على الحفاظ على أفكارها والتعليق على أعمال أرسطو بدلاً 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 هم :يعقوب بن إسحاق الكندي، أبي نصر الفرابي، وأبي علي بن سينا، نصير الدين الطوسي، ابن رشد الأندلسي، وابن باجةالأندلسي.

وتتخذ هذه المدرسة المنهج العقليّ والاستدلال على أسس منطقيّة، واعتبر ابن سينا للمنهج العقليّ حاكميّته وأن العقل الطريق الوحيد للمعرفة، ولذلك تتخذ موقف سلبيّ تجاه المكاشفة والشهود.

ثانيا: الأبيقورية

ظهرت الأبيقورية في فترة من تاريخ أثينا عمت فيها الاضطرابات والقلاقل السياسية لاسيما بعد موت الإسكندر المقدوني وهو لم يتجاوز الثالثة والثلاثين من عمره فلم يبقي من انتصاراته البطولية ومن مآثر جيوشه الباسلة سوي بقايا إمبراطورية أصبحت محل مزاحمات جشعة ونزاعات مريره من خلفائه، ومن الطبيعي في مثل هذه الاوضاع التي فقد فيها المواطن اليوناني الشعور بالأمن بعد فقدانه سيادته وكرامته أن تجتاحه اعتقادات دينية تؤول به إلي حد تأليه سكان المدينة الجدد خاصه أن الفكر الفلسفي هو المنفذ الوحيد الذى كان من الممكن تعليق الآمال عليه في ذلك العصر وقد ابتعد عن تعليمات سقراط الأصلية وفتح المجال الي تأويلات متضاربة لم تنجح الإ في خلق البلبلة في النفوس والحيرة في الاذهان.(٦)

وأما عن الظروف السياسية والاجتماعية فقد توضح لنا أساطير اليونانيين وشعرهم وأدبهم المسرحي على النزعة التشاؤمية التي كانت تجتاح نفوسهم حيث بؤس الفلاسفة وشقائهم فقد شعروا بهذا التشاؤم ووعوا " أن المعمورة كلها تعيش فى الألم"

(٦) أبيقور: المصدر السابق، ص٢٧.

نظرا للمسافة التي تفصل غالبا بين ما يشتهيه المرء وبين مايحصل عليه إلا أن طرافة اليونانيين تكمن في كون تشاؤمهم لم يفض القنوط، ومهما كان الفوز بالسعادة يقتضي جهدا كبيرًا أو عناء طويلا فإن إجهاد النفس وتعويد الجسم علي المقاومة والشده يبرزان في اعتقادهم عظمة الإنسان ونبله كما أن عاطفة التشاؤم لم تُولد عند اليونانيين الخذلان والإستسلام طالما بقيت مدينتهم حرة وطالما بقوا أسيادا علي أنفسهم يوجهون كل طاقاتهم لخدمة حياة المدينة التي لم تكن منفصلة عن حياة الدولة ولكن في يوم فقدت البلاد استقلالها ويوم أصبحت لا حق لها في إقرار السلم والحرب انهارت القيم التي جعلت اليونان مهدًا للحضارة ومثال للقوة حيث خضع اليونانيون للأسر والتبعية وانغمسوا في ما توفره الحياه الخاصة من متع وملذات كل هذا كان السبب في ظهور الأبيقورية كرد فعل علي الأوضاع السياسية والاجتماعية التي سادت في هذا العصر محاوله من جهة تعويض الحرية المفقودة بتحريض الفرد علي الإنعزال والإنطواء علي نفسه بحثًا علي الإكتفاء الذاتي وعن حرية باطنية أفضل من الحرية السياسية التي لا يمكنها تجنب الاصطدام بحريه الأخرين مما جعل أبيقور يحرض تلاميذه علي تجنب الحشود وعلي العيش في الستر والخفاء .

وبادرت الأبيقورية بمحاولة إنقاذ البائسين المنغمسين في المتع والملذات لا بردعهم بل بتوجيههم إلي اللذة الحقيقية التي لا تكمن في السكر المتواصل وإنما في تخليص النفس من الحيرة مما يتحقق في صورة اكتفائنا برغيف خبز وقليل من الماء.[٧]

(٧) نفس المصدر ، ص ص ٢٨، ٣١.

وقد رفض أبيقور في كتابه القانون الجدل وأكد أن أحساسنا ومفاهيمنا العقلية ومشاعرنا هي المقياس الحقيقي وقد قسم المشاعر إلي قسميين؛ اللذة والألم اللذين عرفهما بالملائم وغير الملائم للكائن الحي فهما أساس الأختيار والتحاشى.[٨]

وإذا كانت الذرة هي أساس الطبيعة عند أبيقور فإن الفرد هو أساس الأخلاق وقد ذهب الأبيقوريون كما ذهب قبلهم القورينائيون إلي 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.[٩]

ولذا يقتضى الأمر تفسيرا للأخلاق الأبيقورية التى تبنى على تفسير فكرة اللذة وتوضيحها على النحو الأتى أولا، أن أبيقور لا يقصد باللذة ما قصده القورينائيون وهى أنها مجرد لذة اللحظة سواء أكانت مادية أم عقلية بل غايته اللذة التي تدوم حياه كاملة وسعيدة ومن ثم لانسمح لأنفسنا بأن نسجن فى لذة بعينها لذة ونسيطر علي شهواتنا. ثانيا،لهذا السبب نفسه يعد الأبيقوريون اللذات العقلية والروحية أكثر أهمية من لذات الجسم؛ فالجسم لايشعر باللذة إلا عندما يدوما. ثالثا، يميل المثال الأبيقوري في اللذة إلي التصور السلبي لا الإيجابي فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما يستهدفون اثارة المشاعر حيث كانت نظرتهم إلي العالم مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة وكل مايستطيع أن يأمل الإنسان في تجنب الألم والعيش علي القناعة الهادئة. رابعا، لا تقوم اللذة في مضاعفة الاحتياجات لإشباعها المترتب، فمضاعفه الاحتياجات يجعل تلبيتها

---

(٨) ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة اليونانية "من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس"، دار العلم للملايين ، ط١، بيروت ، ص ص١٦٥، ١٦٦.

(٩) أحمد أمين ، زكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ،١٩٣٥م، ص٣٠٢

أكثر صعوبة فهذا يعقد الحياة دون أن يضيف إليها السعادة ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليله بقدر الإمكان ولقد عاش أبيقور نفسه حياه بسيطة ونصح اتباعه أن يسيروا على نهجه [١٠]

ولتحاشى السقوط فى براثن اللذة المهلكة ميز أبيقور بين ثلاثة أنواع من اللذة أولا، ماهو طبيعي وضروري للإنسان، وهذا النوع قد ينجم عنه عدم اشباع الألم ومن قبيل هذا النوع الأكل والنوم، ثانيا، ماهو طبيعي وليس ضروريا مثل اللذات الحسية، ثالثا، لذات ليست طبيعية ولا ضرورية فهى لذات كمالية وينبغي الزهد فيها؛ ومن هذا النوع الرغبة في مأكل وملبس بعينه.[١١]

وكان هذا التمييز لأنواع عند أبيقور لغاية وهى الاستعمال الأفضل للذة ومسألة ضبط النفس وأشباع ما هو ضرورى فالأقل ضرورة، ومن هنا تتبع الفضيلة وهى تحقيق اكتساب اللذات الصادقة التي تولد منها الحياة السعيدة ولا تنتقي لذاتها بل لنتائجها مثل الطب مثلًا يبحث عنه في سبيل الصحة وفن الملاحة في سبيل الإبحار، لا فضيلة بدون مبرر، وهو يعكس ما يراه الرواقيون أن الفضيلة تكفي لتأمين السعادة وهى ليست أقل صدقًا بل نستطيع بدونها أن نعيش باللذة، ولايمكن فصل اللذة عن الفضيلة كما أن فضيلة الحكمة العملية توضح لنا كيف نحسن الاختيار بين رغباتنا

١٠ - ولتر ستيس : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ،١٩٨٤م، ص٢٩١.

١١- د.أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٣٦٦.

المختلفة وبها يمكن أن نميز بين ماهو خير وما هو شر.[١٢] ومن هنا يُبنى جوهر الأخلاق الاجتماعية

ثالثًا: الرواقية

إن الرواقية فى جوهرها مذهب أخلاقى وهى قاعدة للحياة فلا رواقية دون أخلاق، وقد يتنازع الرواقيون فيما بينهم على كثير من مسائل الفلسفة، والواقع أن الخلاف قد أحتدم بين فلاسفتهم المبكرين فى أكثر من موضع من المنطق وفلسفة الكون، لكن هذه أمور عرضية بالنسبة إلى جوهر الفلسفة الرواقية، فقد لا يجد الرواقى حرجاً فى أن يعتنق مثل هذه المسائل الرأى الذى يشاء ما دامت نتائج نظرته للأخلاق واحدة لا يمكن المساس بها.[١٣]

و تقوم فلسفة الأخلاق الرواقية على مبدأين يقرر أولهما أن العالم يخضع لقانون مطلق لا يبيح استثناء، والثانى أن طبيعة الإنسان التى تميزه عن سائر الكائنات تتمثل فى جانبه العاقل ، ولقد لخص هذين المبدأين شعارهم الذى 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 فى نظر الرواقية، لأن العالم يسير وفقاً لقانون العقل ، والإنسان الذى يتبع طبيعيته العاقلة يتشبه بالعالم الأكبر، والإنسان لا يملك عصيان قوانين الوجود ولكنه بسبب كونه كائناً عاقلاً هو

١٢- نفس المرجع ، ص ص٦٢، ٦٣.

١٣ - د.عثمان أمين: الفلسفة الرواقية ، ص ١٩٧.

الوحي الذى يطيع هذه القوانين عن وعى وتعمد وإدراك ،إبتغاء تحقيق سعادته.[١٤] فإن الرواقيين يساون بين السعادة والفضيلة، بأنها الحياة وفقاً للطبيعة ، أى وفاقاً للعقل . ولما كان العقل عندهم منبثاً فى العالم ومتغلغلاً فى الوجود كله شاملاً لعقل الإنسان وعقل الكون، وممارسة الفضيلة تعنى الحياة وفقاً للقانون كلى يحكم العالم ، والحياة وفقاً للعقل تعنى الحياة وفقاً للطبيعة الخاصة والطبيعة العامة فى آن .[١٥]

وتجدر الإشارة إلى أن العيش وفق الطبيعة الذى يقصده الرواقيون هو العيش وفقاً للعقل الإنسانى ، وهذا الأخير ليس إلا جزءاً من العقل الكلى ، فبالعقل يمكننا أن نحيا على أنفسنا كما نحيا أيضاً على وفاق مع العالم أجمع، أى أن خير الإنسان وسعادته فى نظر الرواقيين يتضح فى سيره بمقتضى قانون الطبيعة أى القانون الإلهى، وتبعا لذلك يصبح الرجل الحكيم هو الذى يسير حياته كلها وفقاً لما يسمون العقل الصريح أى العقل الشامل أو العقل الكلى ، وهو وحده الحاصل على الحرية والبهاء والغنى وسائر الفضائل الأخرى، ومن ثم فإن كمال المعرفة متحرر من الرغبات ومن المطالب الذاتية ومن الحزن ، وأن هذا العقل هو الصديق الوحيد للإلهة وسعادته أبدية كسعادة زيوس ، يقبل كل ما يأتى به القدر من أحداث ، أما الرجل الجاهل الغبى الخبيث فهو عبد تعس لا يقدر على فعل الخير ، أجنبى فى المدينة العظمى خارج عن مجموع الأشياء.[١٦]

ويرى أندريه كريسون أن اصطلاح 'الحياة حسب الطبيعة' يعنى شيئين ، أن ما تتطلع إليه طبيعتي هو ما تتطلع إليه ذاتى الفردية، بيد أن ما تتطلع إليه طبيعتى

---

[١٤] - د.توفيق الطويل: فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار الثقافة للنشر والتوزيع،طـ٥ القاهرة ١٩٨٥م.، ص ٧٤.

[١٥] - ماركس أوريليوس: التاملات، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٠ ص ٢٨٦.

[١٦] - د.حربى عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفى عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢، ص ٢١٨.

ليس إلا جزءاً مما تتطلع إليه الطبيعة كلها، الطبيعة المسيرة بالعناية، وإن من يعرف ما تتجه إليه طبيعته، ويعمل حسبما تتطلب، ولا يكون قد حقق فقط الحياة التى يريدها فحسب، بل قد سار فى حياته منسجماً مع ما تريده النارالعاقلة ذات العناية، ومصدر الحياة لكل كائن، أنه يكون قد قام بما تتطلبه العناية منه وسار على النهج الذى يريده الإله، وأما من يسلك خلاف ذلك فإنه يكون كقرحة خبيثة أو وباء يحل بالعالم ، ومن هنا كان هذا الطابع الدينى الذى كثيراً ما يبدو فى الحكم الرواقية.([١٧])

ورغم أن كل أحداث الكون ثانوية وأساسية تخضع لقوانين صارمة، فإن الإنسان بمقدوره أن يقوم ببعض الأعمال التطوعية، لأن الأسباب البشرية فى بعض الأحيان تتماثل وتتكيف مع الاسباب الكونية، كما اعتقدوا أن لهم نفس التكوين ، وهذه لحقيقة تعتبير أساس الأخلاق الرواقية حيث إن الرواقيين يرون أن الإنسان يتطور داخل الوجود الأخلاقى فإذا استطاع إدراك نفسه كموجود عقلانى واستطاع تحقيق وإحراز السعادة، وإذا استطاع أن يجعل كل تصرفاته موافقة للعناية الإلهية يكون قد حقق هدفه الذى يسعى إليه، فالأخلاق الجيدة تكمن فى صميم مفاهيم أساسية رئيسية مثل العقل والطبيعة البشرية والأسباب الطبيعية المتممة للكون.

وأما بالنسبة لأهمية علم الأخلاق وتصنيفه ، فقد أعتبروا المنطق هو السور الذى يحيط بالحديقة والفيزياء هى التربة والأشجار ، والأخلاق هى الفاكهة التى تنمو فى تلك الأشجار. فالأخلاق هى جزء أساسى من أجزاء الفلسفة، وتعرف على أنها المهنة أو الحرفة التى تختص بمعيشة الإنسان وأسلوبه فى الحياة وأفعاله. وبدون شك فإن علم الأخلاق هو الأهم عند الرواقيين، لأن أجزاء الفلسفة فى الواقع هى أجزاء

[١٧] - أندرية كريسون: المشكلة الاخلاقية والفلاسفة- ترجمة : عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ١٩٤٦م ، ص ص ٦١، ٦٢.

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 التى يجب على الإنسان أن يسمو بها، ولكن هذه الغاية لا زالت غير واضحة، فلابد أن تتضح أكثر عن طريق العمل الخير الذى يسيره العقل الذى يسيره هو الثانى، والعمل بمقتضى القوانين الطبيعية، وهكذا نجد أن الفلسفة العملية سنتهى إلى فلسفة نظرية ، تقوم على نعريف القوانين الطبيعية من أجل السير من بعد على مقتضاها.[١٨]

والواقع أن تعريفات الرواقيين للفلسفة تدلنا على أن الأخلاق فيها تحتل المكان الأول ، فقد قالوا مثلاً إن الفلسفة هى ممارسة الفضيلة كما ذكرنا سابقاً ، والفضيلة صناعة واحدة لا تتجزأ ، وهى أشرف الصناعات منزلة وهى تلائم طبيعة البشر ملائمة خاصة ، وقد قال سينيكا " إن الفلسفة منهج مستقيم فى الحياة، وعلم يدعونا لأن نحيا على الفضيلة ، وصناعة نسلك بها السبيل أقوامها ، ولم يخطىء من قال إن: " الفلسفة ناموس حياة جميلة فاضلة".[١٩]

رابعا: الكلبية

قد ظهرت المدرسة الكلبية فى ذلك العصر ويقول عنها الإمبراطور جوليان *THE Emperor Julian* إنها صالحة لكل زمن، ولا تحتاج إلى دراسة خاصة، وكل ما على المرء أن يصغى إلى إله ديلفى *Delphi*، وهو يوجه النصائح ' أعرف نفسك، وغير فيما هو جارى'. وإن ما يدعيه جوليان بأن إله ديلفى هو مؤسس المدرسة الكلبية هو مفارقة تاريخية، فلا تنسب الكلبية إلى ديوجين السنوبى *Diogenes of Sinope* وإنما إلى القرن الرابع قبل الميلاد، وتستمر حتى أواخر العالم القديم إلى زمن أوغسطين، وشاعت فى عصر الأمبراطورية البيزنطية *the Empire of*

[١٨] -د.عبد الرحمن بدوى: مرجع سابق ، ص١٢.
[١٩] - د.عثمان أمين : المرجع السابق، ص ١٩٨.

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 الذى يبالغ فى تقشفه وسخريته على حماقات البشر الذين يؤلون جهدا فى حب المعرفة.

وقد كانت الكلبية من المدارس اليونانية التى رأت أن العالم مجمع الفضائل، وأن الرغبة فى الحياة تبنى على قليل المطالب. وظهرت الكلبية فى مراحل مختلفة فى الحضارة الغربية، وكان يحركها النظام السياسى والإقتصادى والحماس الدينى أو رد فعل الحضارة النامية

إن الكلبية من المدارس الخلقية التي انبثقت عن الحلقة السقراطية [٢٠] واتباعهم قليلو العدد ولكنهم كانوا ذو أثر عميق في الفلسفة القديمة ومن خصائص هذا المذهب أنه يستمد المعنى المدرك من اسم الكلبيين وهو معنى يتضمن الشك الشديد المشوب الاحتقار فى كفاية الميول البشرية لحب الخير والنظر إلي شعور الاستعلاء والكبرياء نظرة احتقار شديد.[٢١]

وسميت هذه المدرسة بالكلبية لأن مؤسسها كان يتخذ من ملعب الكلب مكانا للتعليم، في رواية أخرى كان يلقب نفسة بالكلب.[٢٢] وقد ميز الكليبون أنفسهم عن باقي الناس بإطالة شعرهم وبملابسهم الغريبة وبعصاهم وزهدهم ولم يغيروا من شكل أزيائهم بعد الغزو المقدوني كما فعل بقية اليونان ومن أطرف ما يرويه عنه ديوجين لارتوس

---

[٢٠]- د. ماجد فخرى :تاريخ الفلسفة اليونانية "من طاليس إلي أفلو طين وبر قس "، دار العلم للملايين ،ط١، بيروت ،١٩٩١م، ص١٥٢.

[٢١]- جورج طرابيشي :تاريخ الفلسفة الهلنستية والرومانية ،ج١، دار الطليعة للطباعة ، بيروت ،١٩٨١م، ص٦٥

[٢٢]- د. أميرة حلمي مطر :الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، دار قباء للطباعة والنشر ،القاهرة ،م١٩٥٨، ص٣٥٣.

وصفة لبعض شخصياتهم التي ربما كانت هي المسئولة عن هذه الصورة الغريبة فمن هذه الشخصيات شخصية مينيديم الكلبى الذى يتجول مغطيا 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 رداءاً يصل إلى قدمية يعقده بحزام أحمر اللون ويضع على رأسه قبعة أركادية رسم عليها الأثني عشر رمز لبروج الشمس أشهرهم قراطيس الذى وزع ثروته كلها وعاش معدما.

وكذلك نشأت الكلبية و تطورت 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 والإنحلال الذى ظهرت ملامحه في موجة الشك في العلم عند معاصريهم الشكاك أو الانسياق الى طلب اللذة عند القورينائيين.[٢٣]

ومن أعلام المدرسة الكلبية انتستينس الذى ولد فى أثينا وتتلمذ لجورجياس فنشأ على السفسطة ثم عرف سقراط ولزمة وبعد وفاة سقراط أصبح معلما، وكان يجتمع بتلاميذه في موضع الكلب، لقد كان انتستينس معجباً 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 شعر الرأس واللحية.

---

[٢٣]- نفس المرجع:ص٣٥٣.

وخلف ديوجين انتستينس ٤١٣-٣٢٧ق.م، وهو أفضل مثال للمدرسة وقد لاحقته أساطير بعضها مشهور وهذه الأساطير مؤلفة في الحقيقة من قطع غير متجانسة نتبين فيها شخصين متمايزين أحداهما ملحد مستهتر والآخر فاضل جليل، والأرجح أن ديوجين كان يجسد النمط الثاني استناداً إلى أن أوائل الكلبيين كانوا حريصين بلا شك على زهد معلمهم انتستينس، والأرجح كذلك أن الأساطير التى حيكت عنه كانت ساخرة، ووضعت بعده بزمن طويل لما ألّ إليه الكلبيون أو البعض منهم إلى مذهب اللذة وأخذوا به جهاراً من غير كلفة ولا استحياء.

وكان ديوجين يحتقر العلوم كأستاذه ويشبه فلسفته بالفنون الآلية ويريد الناس على أن يروضوا أنفسهم على الفضيلة فيجيدوها كما يجيد الصانع الذى يزاول مهنته، فالرياضة سبب الفلاح ووسيلة الخلاص من رق الأهواء ويعنى بالرياضة البدنية منها والنفسية والواحدة متممة للأخرى، وكان يحتقر العرف ويقول إن الطبيعة الانسانية يسوقها الحكيم ويتبع قوانينها دون القوانين الوضعية، وكان ينظر إلى الفرد مستقلاً عن الجماعة وماهية منفصلة ويرى الفضيلة ممكنة له بهذا الاعتبار على النقيض من أفلاطون وأرسطو واللذين اعتبرا المدينة شرط الفضيلة [٢٤]

أما الفضيلة عند الكلبيون هي وحدها الخير والرذيلة هي وحدها الشر الوحيد ولا شيء عدا هذا يكون خيرا أو شرا، والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة ذاتها لا تعد خيرات، والفقر والمرض والعبودية والموت عينه لا يعد شرا، وليست الحرية بأفضل حال من العبودية، فإذا كان للعبد فضيلة فهو حرا، وليس الإنتحار جريمة لهروب الإنسان من البؤس والألم، وإذا كان الحد الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محددا

[٢٤] - أ. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦م، ص٢٥٣

تماما فكذلك الفرق بين الحكيم والغبي والناس جميعاً والناس ينقسمون إلي هاتين الفئتين، وليس هناك حد أوسط بينهما فالفضيلة واحدة ولا تنقسم، والإنسان أما أن يمتلكها بإطلاقها أو لا يمتلكها، وهو في الحالة الأولى رجل حكيم وفى الحالة الثانية رجل غبي، فالحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة والحكمة والسعادة والكمال كله، ويملك الغبي الشر والتعاسة والنقص كله [٢٥]

ولم يتردد انتستينس في اعتبار أن الزهد معنى الفضيلة وسبيل الحياة وغايتها وعلى هذا النظر إلي الفضيلة 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 مصباحاً يفتش به في وضح النهار عن الإنسان الكامل فلا يجده، وسأله الإسكندر عما يريد فأجاب، أريد ألا تحجب عنى ضوء الشمس تلك هي الحياة الفاضلة التي تؤدى بالإنسان إلى الغاية المنشودة.[٢٦]

وعندما كانت الفضيلة عند سقراط هى العلم وانه بغير العلم لا يتم العمل وحيث يوجد العلم ويوجد العمل.[٢٧] ولكن الكلبيون أحجموا عن العلوم والفنون وبالغوا في ذلك إلي حد عجيب، وأدى ذلك إلي أن يتخذوا الجهل مثلا أعلى، وماذا يجدى العلم والفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة وهى رهينة العمل لا تحتاج إلي القول الجم والعلم الغزير كما كان يقول زعيمهم انتستينس.[٢٨]

---

[٢٥]- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ،ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد ، ص ص ١٣٨،١٣٩.

[٢٦]- د. أحمد أمين، د. زكي نجيب محمود :قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٥م، ص١٣٢.

[٢٧]- د. عبد الرحمن بدوي :موسوعة الفلسفة ، الجزء الأول ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ،١٩٨٤ م، ص٥٧٨.

[٢٨]- د.أحمد أمين، د. زكي نجيب محمود : المرجع السابق، ص١٣٣.

خامسا: المدرسة الشكية

إن المحاولة العظمى التى بذلها فلاسفة الإغريق لخلق عالم من المعنى قد انهارت مع نهاية العالم القديم، ونجم عنها ما أطلق عليه اسم النهاية الشكية للتطور القديم، فكلمة " سكيبسس" Skepsis كانت تعنى فى الأصل' ملاحظة الأشياء' قد تحولت إلى المعنى السلبى المتعلق بالنظر إلى كل عقيدة، حتى "عقائد" المدارس الفلسفية الإغريقية، ومن ثم تقويضها من جذورها، والشكاك هم أولئك الذين شكوا فى 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 إن هناك حالة من الشك قد طرأت على سائر المدارس، وسرت فى حياة العالم القديم بأسرها، وهذه النزعة الشكية كانت مسألة حياتية خطيرة، وهنا نقول مرة أخرى بقول سهل نسبيا إن هذه النزعة الشكية لم تكن مسألة "جلوس فى برج عاجى" واكتشاف أن كل شئ يمكن الشك فيه، فلقد كانت النزعة الشكية بالأحرى عبارة عن انهيار باطنى لسائر المعتقدات، والنتيجة المترتبة على ذلك، هى أنه إذا لم يعد بإمكانهم تقديم أى أحكام نظرية، فهم اعتقدوا أنهم لن يتمكنوا من الفعل من الناحية العملية أيضا. ولهذا أدخلوا مذهب 'الأبوشية epoche' الذى كان يعنى "التوقف، وعدم تقديم أى حكم وعدم الفعل أيضا، وعدم اتخاذ أى قرار نظرى أو عملى". هذا المذهب "الأبوشى" كان يعنى التوقف عن الحكم من كل اعتبار، ولهذا السبب ذهب هؤلاء الناس إلى الصحراء يرتدون رداء خاصا، وتبعهم الرهبان المسيحيون الذين جاءوا فيما بعدهم، وذلك لأنهم كانوا يائسين أيضا من إمكانية العيش فى هذا العالم، وبعض شكاك الكنيسة القديمة كانوا جادين تماما، واستنتجوا نتائج لا يرغب فى استنتاجها شكاكنا المنافقين فى الوقت

الحاضر، فلقد اعتزل الشكاك الإغريق الحياة حتى يكونوا متسقين.

وهذا العنصر الشكى كان تمهيدا هاما للمسيحية، فالمدارس الإغريقية مثل الأبيقورية، والرواقية، والأكاديمية، والمشائية، والفيثاغورية المحدثة لم تكن مدارس بالمعنى الذى نتحدث به اليوم عن المدارس الفلسفية، كمدرسة "ديوى" أو "هوايتهد"، على سبيل المثال، بل كانت المدارس الفلسفية الإغريقية عبارة عن مجتمع طقوسى، لقد كانت تتسم بطابع نصفه طقوسى ونصفه الآخر فلسفى، لقد أراد هؤلاء الناس العيش طبقا لتعاليم أساتذتهم، وفى أثناء هذه الفترة التى سرت فيها النزعة الشكية فى العالم القديم، أراد هؤلاء الناس الوصول إلى اليقين أولا وقبل كل شئ، ولقد طلبوه لكى يستمروا فى الحياة، وإجابتهم على ذلك هى أن أساتذتهم، "أفلاطون" أو "أرسطو"، "زينون" الرواقى أو "أبيقور"، و"أفلوطين"، فيما بعد، لم يكونوا مفكرين أو أساتذة فحسب، بل كانوا أيضا ملهمين فى الأساس، وعندما دخل أعضاء من هذه المدارس فى مناقشات مع المسيحيين فيما بعد كانوا يقولون، على سبيل المثال، إن "هرقليطس" وليس "موسى"، كان ملهما، وهذا المذهب الإلهامى أعطى المسيحية أيضا فرصة للدخول فى العالم، فالعقل الخالص وحده لا يستطيع أن يبنى عالما واقعيا يمكن للمرء أن يحيا فيه.

وما قيل عن شخصية من أسسوا هذه المدارس الفلسفية كان يماثل بشدة ما قاله المسيحيون عن مؤسسى كنيستهم أيضا، ومن المهم أن نعرف أن رجلا مثل "أبيقور" الذى هاجمه المسيحيون فيما بعد إلى حد أنهم لم يبقوا إلا على بعض شذراته كان يطلق عليه أتباعه اسم "سوتر" Soter، هذه هى الكلمة الإغريقية التى يستخدمها العهد الجديد والتى نترجمها "بالمنقذ". لقد كان "أبيقور" الفيلسوف يسمى المنقذ. فماذا يعنى هذا ؟ لقد كان ينظر إليه فى العادة على أنه رجل يستمتع بوقته فى حدائقه الغناء وكان يعلم فلسفة فى اللذة معارضة للمسيحية. والعالم القديم نظر إلى "أبيقور" نظرة مخالفة

عن هذه. لقد أطلق عليه اسم "سوتر" لأنه فعل أعظم شئ يمكن أن يفعله أى شخص لأتباعه: لقد حررهم من القلق، لقد حررهم "أبيقور"، بمذهبه المادى الذرى، من الخوف من الشياطين الذى كان يسرى فى حياة العالم القديم بأكملها. وهذا يوضح إلى أى حد كانت تتسم الفلسفة بالأهمية فى ذلك الحين.

هناك نتيجة أخرى مترتبة على هذه الحالة الشكية وأعنى بها تلك التى أطلق عليها الرواقيون اسم "الأباثيا" Apathia (اللامبالاة)، التى تعنى كون المرء بدون أى مشاعر تجاه الدوافع الحيوية للحياة كالرغبات، والأفراح، والآلام، وكونه متجاوزا لها فى حالة الحكمة. لقد كانوا يعرفون أن قلة قليلة من الناس هى التى يمكنها الوصول إلى هذه الحالة. فأولئك الذين ذهبوا إلى الصحراء كشكاك أوضحوا أنه كان بإمكانهم فعل ذلك إلى حد ما. ويكمن وراء كل ذلك، بالطبع، النقد المبكر للآلهة الميثولوجية والتقاليد الطقوسية. فنقد الأسطورة حدث فى بلاد اليونان فى حوالى نفس الوقت الذى فعل فيه "إشعيا الثانى" ذلك فى "فلسطين". لقد كان هذا النقد مماثلا تماما لنوع النقد الأول وأدى إلى تقويض الإيمان بتعدد الآلهة.[٢٩]

وكان من أهم ممثلى المدرسة الشكية بيرون، وآرائه تقوم على قواعد رئيسية أولها: أن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها، وأن الرجل العاقل يرجئ 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 يقينى: 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

[٢٩] - بول تلش : تاريخ للفكر المسيحى من جذوره الهلينستية واليهودية حتى الوجودية، ص ١٥ .

تقابلها وتناقضها؛ والتجربة الواحدة قد تكون سارة حسب الظروف المحيطة بها ومزاج صاحبها؛ والشيء الواحد قد يبدو صغيراً أو كبيراً، قبيحاً أو جميلاً؛ والعمل الواحد قد يُعد فضيلة أو رذيلة حسب المكان والزمان الذين نعيش فيهما؛ والآلهة نفسها قد تكون وقد لا تكون حسب اعتقاد أمم الخلائق المختلفة؛ وكل شيء هو رأي، ولا شيء قط حقيقي كل الحق- فمن الحمق إذن أن ينحاز الإنسان في المنازعات إلى هذا الجانب أو ذاك، أو أن يبحث له عن مكان آخر يعيش فيهِ أو طريقة أخرى يعيش بها، أو أن يحسد المستقبل أو الماضي؛ فالرغبات كلها خداع باطل. وحتى الحياة نفسها خير غير مؤكد، والموت نفسه ليس شراً مؤكداً، والواجب على الإنسان أن لا يتحيز ضد هذا الشيء وذاك، وثالثة هذه القواعد أن أفضل الأشياء جميعاً 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 مخلصاً أن يسير في حياته على هدى هذه الفلسفة النصف الهندية، فخضع لعادات إليس وعبادتها، ولم يبذل جهداً ما في تجنب الأخطار أو إطالة حياته، ومات في سن التسعين. وأحبه مواطنوه ورضوا عنه وكرموه بأن أعفوا زملائه الفلاسفة من الضرائب

وهاجم كل النتائج المنطقية ووصفها بأنها لا يمكن الدفاع عنها عقلياً، وأمر طلابه أن يقنعوا بالاحتمالات ويرضوا بعادات زمانهم، ولما أرسلته أثينة ضمن بعثة سياسية إلى رومة أدهش مجلس الشيوخ بأن خطب في يوم من الأيام مدافعاً عن العدالة، ثم خطب في اليوم التالي مستهزئاً بها وواصفاً إياها بأنها حلم غير عملي وقال: إذا شاءت رومة 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.

سادسا: مدرسة الإسكندرية

ظهرت مدرسة الإسكندرية فى العصر الهيللينستى، وتلاقت فيها تيارت ثلاثة وهى التيار الوثنى واليهودى والمسيحى، وقد مثل كل تيار فلاسفة قد تأثروا بالرعيل الأول من العصر الهيللينى، فقد جسد برقلس وأفلوطين وهيبارخيا التيار الوثنى، ومثل فيلون التيار اليهودى، ومثل بنيتوس وأوريجين وكليمنت التيار المسيحى.

١– 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 أفلاطونيون حقًا؟ فغن هذا مسألة تتنازعها الآراء، وما نستطيع أن نؤكد أن الأفلاطونية المحدثة قد عمدت إلى أفكار والأصول التى استقى منها أفلاطون فلسفته من أورفية وفيثاغورية وأمبادوقليسية، حيث مزجتها بالأفكار التى جاءت بعده وتسير معه فى خط واحد تقريبا من رواقية ومعتقدات وثنية وأساطير وطقوس وعبادات كانت شائعة فى الأديان الشعبية، ثم أعطت ذلك كله دعامة عقلية من فلسفة أرسطو؛ فخرج من ذلك كله مركب جديد آخر ما انتجته القرائح قبيل الفتح الإسلامى.[٣٠] وهنا يتحقق المسار الهيجلى الجدلى فى قرائته لتاريخ الأفكار حيث الفكرة ونقيضها ثم مركب النقيضين.

---

[٣٠] - د. محمد عبد الرحمن مرحبا: مع الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٢٠.

مرت الأفلاطونية المحدثة بثلاثة أطوار، الطور الأول الذى أرسى فيه أفلوطين المبادئ الأساسية، وقد كشف هذا الطور عن المبادئ الميتافيزيقية التى تقوم عليها، والصلة بين الدين والفلسفة تلك العلاقة التى بنيت على التوازن بيهما دون ظغيان طرف على الآخر، والطور الثانى يأثر الدين على فكر الأفلاطونيين خاصة عند يامبليخوس، والطور الثالث قد غلب عليه الطابع المشائى عند برقلس، ولذا كان أكثر تنظيما أو يميل إلى النسقية[٣١].

٢- التيار اليهودى

يعد فيلون أحد فلاسفة العصر الهلينستى،الذين عاشوا فى مدينة الأسكندرية، ولكونه كذلك لقب "بفيلون السكندرى"، ولكونه أحد دعائم الفكر الدينى اليهودى أطلق عليه" فيلون اليهودى"، لم يكن معروفاً حتى القرن السادس عشر لولا أن الكنيسة المسيحية قد احتفظت بأعماله، ظناً منها أنه أحد أباء الكنيسة بجانب أوريجين وكيلمنت وأمبراوز. ولا ترجع أهمية فيلون لكونه يهودياً فحسب، بل يمكن أن نعده أحد مصادر التأريخ للفلسفة اليونانية بجانب أرسطو وديوجين لارتوس.

وتنوعت الأبحاث الفيلونية ووصلت الى ما يربو على ثمانية وأربعين بحثاً، ولا يضاهيه من فلاسفة اليونان سوى أفلاطون و أرسطو فى غزارة ما كتب ويمكن أن تقسم هذه الأبحاث الى ثلاث مجموعات ،الأولى : هى إعادة صياغة لنصوص التوراة، الثانية : الأبحاث الفلسفية، الثالثة : المجموعة التاريخية، وهى أبحاث تبشيرية لليهود. وأبحاثه على الإجمال جاءت خادمة لقضية واحدة وهى إبراز الفكر الدينى اليهودى من ناحية، وتطويع العقل اليونانى لخدمة الشريعة الموسوية حتى وإن كانت هذه المنهجية

[٣١] - د.عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٠، ص١٢٠.

جديدة فى محتواها وتستوجب غضب اليهود ذاتهم خوفاً من هجر النص الحرفى من ناحية أخرى.

واستخدم فيلون فى أعماله منهج التأويل المجازى الذى وجده عند الأورفية والرواقية واليهود السابقين عليه، إلا أن المنهج ذاته وجد منحاً جديداً عنده للاعتبارات التى أولاها للنص المقدس، أعنى، تعامله مع النص المقدس على أربع درجات وهى، أولوية النص، إبهامه، مجمله، بساطته. وبهذه الرباعية نصب فيلون نفسه مُأولاً للكتاب المقدس، إلا أن هذه المنهجية التى تبناها مازالت الدراسات قاصرة عن حل إشكالية ارتباطها بالفلسفة اليونانية، وإن كانت الدراسة قد اقتربت من هذا المنهج، فهذا الاقتراب بمثابة الاقتراب التجريبى ملاحظاً للتطبيق الفعلى، انطلاقا من الاتفاق العام بين فيلون وأفلاطون.

وقدم فيلون نظرية جديدة لخلق العالم تستقى مبادءها من الكتاب المقدس بتأويل نصوصه أولاً، ثم صياغة هذه النصوص فى قالب عقلى ثانياً منطلقاً من ضرورة التحام الدين مع الفلسفة، معتبراً أن خلق العالم جاء على مرحلتين : الأولى، وهى خلق العالم فى المعقول، والثانية خلق العالم فى المحسوس (المرئى)، وفى كلتا المرحلتين جاء الخلق متدرجاً من اليوم الأول حتى اليوم السادس الى أن استراح الرب. وقد سيطر على فيلون نموذج محاورة تيمايوس الأفلاطونية بأسطوريتها، ولم يتوان فى أن يأخذ نفس مصطلحاتها كالصانع أو الديمورج والختم – ختم الشمع. مقدماً بذلك فكرة دينية عن الخلق تلتحم فيها الأسطورة والعقلانية الأفلاطونية.

ورأى فيلون أن العالم أبدى وهذه الأبدية تعنى عناية الله للعالم فالعالم مخلوق وغير قابل للفساد، فهو مخلوق على مثال الخلق الذى يفنى، وغير قابل للفساد بأى علة من علل الفناء ولتأكيد هذا المفهوم حدد فيلون مفهوم العالم والفساد، وهذا التحديد تطلب نقد السابقين عليه، ونقده هذا يعد تأريخاً للفلسفة اليونانية، إلا أن تأريخه يعد

تأريخاً ظاهرياً يفتقد الفهم العميق الذى يكمن خلف الفكر اليونانى. ولتأكيد هذا المفهوم أيضاً حدد فيلون مفهوم العلة وعدم قدرتها على فناء العالم، سواء كانت علة داخلية أو خارجية، مسقطاً بذلك المفهوم الرواقى فى الأحتراق الكونى – أو مبدأ فناء العالم عن طريق النار. إلا أن علة تبنى فيلون للأزلية جاءت من منطلق فكرى دينى بحت وهو أن العناية الإلهية للعالم لا يمكن أن تفسد، فإذا كانت العناية قابلة للفساد، فالعالم قابل للفساد، أعنى، أن هناك ارتباط علىَ بين أزلية العالم وعناية الله التى تعنى وجوده وما يترتب عليه من تجليات.

وكون فيلون مفهوماً عن الإله ينبثق عن يهوديته من ناحية والعقل اليونانى من ناحية أخرى، أى أنه جاء بمفهوم يتذبذب بين التوفيق والتلفيق متطرقاً لمعنى الوحدانية والصمدانية التى تكتنف الله، وعدم مشابهته للمخلوق ومنكراً للتعددية، وللتدليل على هذه الفكرة رأى أن ماهية الله لا يمكن أن نحيط بها علماً، فجوهر الله هو ذاته، إن كل ما نستطيع أن نخوض فيه عن الله أن ندلل على وجوده من خلال برهانين أولهما برهان النظام، والأخر برهان الروح، وهذه البراهين تأتى من خلال أفعاله التى نعرفها من الموجودات، وإن كان الله يتساوى مع المخلوق فى هذه الأفعال إلا أن فعل الله مختلف عن فعل الحوادث – الإنسان. ونشأ من خلال ذلك اللاهوت الإيجابى واللاهوت السالب للصفات. فاللاهوت الايجابى يصف الله بأنه عليم وقدير وخالق وحى. وعلمه وقدرته وخلقه وحياته هى ذاته، أعنى، أن الذات عنده هى الصفات. ويتساوى فى ذلك مع فكر المعتزلة. أما اللاهوت السالب، فيعنى تنزيه الله بصفات السلب كقولنا لا متناهى، لا متغير، لا محدود، وهذه صفات لا تعنى النقص فى الله، لأن هذه الصفات تقام على صفات الإيجاب، فإذا قلنا أن الله بلا كيف، فإن الله كيفه فى ذاته. ومن خلال هذا المفهوم عن الله استطاع فيلون أن يكون لاهوتاً جديداً عن الله

فى عصر ساد فيه التقليد، وهو فى نفس الوقت يعد بذرة أو أساس لمسائل لاهوتية ملتهبة فى العصر الوسيط وحتى يومنا هذا.

ولم يكتمل لاهوت فيلون عند تحديد مفهوم الله فحسب، إلا أن هناك ملحقات لا يمكن تصور الله بدونها. هذه الملحقات يمكن رؤيتها فى اللوجوس، ذلك المفهوم اليونانى، الذى 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 فى الإنسان، لأنه – الإنسان – عاجز عن زراعة الأخلاق لذاته، ولما كانت الفضائل مختلفة كالذروع، فإن فيلون جعل لكل فضيلة لوجوس خاص بها.وإذا كان اللوجوس يعمل كوسيط، إلا أنه لم يكن الوسيط الوحيد فهناك وسطاء آخرين أقل منه فى الدرجة وترتيبهم كالأتى (اللوجوس " أبن الله "، الحكمة الإلهية، الإنسان الإلهى " إنسان الله "، الملائكة " كائنات روحية "، والروح الإلهى.

وتبنى فيلون تصوفاً مبنياً على نقد اليقين الإلحادى اليونانى فإذا كان فيلون مؤمناً بالعقل اليونانى، إلا أنه فى هذا الموضع انقلب الى النقيض رائياً : أن المعرفة الحقيقية لا يمكن اكتسابها عن طريق العقل، إنما هى عمل النعمة الإلهية، والتى يمكن أن يتحد فيها الإنسان مع الله فيما أسماه بوحدة الوجود أو حالة الإتحاد تلك الحالة المستعارة على الموروث اليونانى التى تطورت عند فيلون فأصبحت حالة خلاص يفنى فيها العبد فى الله وإن كانت هذه حالة خلاص، فإن هذا الخلاص يمكن الوصول إليه بواسطة ضبط النفس، والفرار أو الهروب الذى جاء عنده على معنيين : الأول، الهروب أو الفرار الى الله، الثانى، الفرار من الله، وقد رجح فيلون كفة المعنى الأول، وقد يتم هذا المعنى عن طريق العزلة التى يمكن أن ينشدها الإنسان فى الصحراء بعيداً

عن المدن والحشود البشرية، وهذه العزلة مثلت بجانب الفرار وضبط النفس طريقاً أخر للخلاص، ويمكن إدراكها كطريق مكمل لها.

ونهاية قدم فيلون فلسفة جديدة فى مضمونها، من حيث احتوائها على فكر دينى يهودى أخلاقى من الموروث المقدس. إلا أن عباراتها جاءت فى صيغ يونانية يغلب عليها الطابع الفلسفى المجرد من جهة والتأويل الرمزى من جهة أخرى، وخاصة الشروح المطولة التى يقدمه فى كتابه الوصايا العشر والمجازيات الثلاث التى يؤسس فيها فيلون الأخلاق على الدين، ممثلة فى جانبين : الأول، الضمير كعلاقة داخلية كائنة بين الله والإنسان، مهما ساءت هذه العلاقة بالشر من جانب الإنسان فيمكن إصلاحها بالأمل، والتوبة أو الندم. اللذان يؤديان الى النقاء والفضيلة. الثانى، وهو الوصايا العشر وانقسمت الى مجموعتين المجموعة الأولى، وهى المجموعة السيادية (ألا نعبد غير الله، لا يعبد الإنسان الأصنام، لا تقسم بالله باطلاً، تقديس يوم السبت، طاعة الوالدين). المجموعة الثانية وهى مجموعة التحذيرات (لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تشته، لا تشهد زوراً).[٣٢]

٣- التيار المسيحى

ظهر التيار المسيحى فى العصر السكندرى ومن أبرز ممثليه هما كليمنت واوريجين، أما كليمنت فقد حضر إلى الإسكندرية واعتنق المسيحية وأصبح أستاذاً بها، وقد امتازت دروسه وكتاباته بأثر الفلسفة اليونانية الواضح فيها، ودرس الأفلاطونية فوجدها أفضل المذاهب، ومن أقواله المأثورة:" إن الفلسفة وحى ثالث أنزله الله على اليونان كما أنزل الشريعة على اليهود ليوجههم جميعاً إلى المسيحية، وإن الحقيقة

[٣٢] - د. حمادة أحمد على: فلسفة الدين اليهودى، دار نيوبوك، القاهرة، ٢٠١٧، ص ص ٣٠٧،٣١١.

واحدة، فالفلسفة تمهيد للدين، وأنها تعاون على فهم الدين وصد هجمات السوفسطائيين الموجهة إلى الحكمة الإلهية".[٣٣]

وقد اتسم بفكر متدين، وكان دائم البحث عن الله فوجد فى المسيحية تحقيقاً لهدفه، وحتى بعد اعتناقه للمسيحية قام برحلات كثيرة يبحث عن المعلم الحقيقى الذى يتتلمذ عليه، فذهب إلى جنوب إيطاليا وسوريا وفلسطين، وأخيراً استقر فى الإسكندرية حيث جذبته محاضرات القديس بنتينوس(*) " الفيلسوف الذى قبل المسيحية". عاش فيها أكثر من عشرين عاماً فصارت وطنه الثانى.

وكان كليمنت من أوائل فلاسفة مدرسة الإسكندرية المؤولين الذين اعتنقوا المسيحية، وحاولوا صياغة اللاهوت المسيحى فى نسق فلسفى ينطلق من قاعدة " أُومن كى تتعقل"، ورد كل القيم الروحية والفلسفية إلى المسيحية التى تعد فى رأيه تتويجاً لكل الاجتهادات العقلية السابقة عليها ومن أقواله التى توضح تأثره "بفيلون" فى هذا السياق:" إذا كان موسى قد هيأ طريق المسيح أمام العبرانيين، فإن الفلسفة هيأت المسيحية أمام الوثنيين"، وقوله أيضاً " إن الفلسفة لا يمكنها إلا أن تعد الطريق أمام الإيمان"، " إن الإيمان الحقيقى هو ثمرة انسجام اللاهوت والفلسفة".[٣٤]

---

[٣٣] – د. محمد محمود أبوقحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية " التاريخ الحضارى والحوار الثقافى" بين الفلسفة والدين، دار الوفاء، ط١، الإسكندرية، ، صـ ١٠٢.

* – كان بنتينوس Pantenus وثنياً رواقياً قبل المسيحية، ويقال أنه كان من مواطنى جزيرة صقلية، وهو الذى أسس مدرسة الإسكندرية اللاهوتية وقام بالتعليم فيها عدة سنوات، ولقد قابل تعليمه نجاحا كبيرا. ثم ترك ادارة المدرسة لتلميذه "كليمنت" وذهب إلى التبشير بالإنجيل حتى وصل إلى الشرق الأقصى. وبعد ذلك رجع إلى الإسكندرية حيث مات فيها.

– أنظر: عزيز سوريال عطية: تاريخ المسيحية الشرقية، ترجمة/ إسحاق عبيد، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، القاهرة، ٢٠٠٥، صـ ٤٥.

٣٤ – د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحي "العصر المدرسي المبكر في القرون الخمسة الأولى"، دار الهداية، القاهرة، ٢٠٠٤م، صـ ١٧٨.

ويقدر كليمنت الحقيقة التى تتفق مع عقيدته المسيحية ولا يهمه من أى مصدر جاءت. ولذلك فهو يقدر أفلاطون الملهم الذى قال بآراء كثيرة تتفق مع ما جاءت به المسيحية. ويقدر كذلك فلسفات الرواقيين وخاصة فيما يتعلق بتحليل الفضائل والرذائل.([٣٥])

وحينما اضطر إلى المقارنة بين فلسفة اليونان والمسيحية، وجد فى الفلسفة اليونانية إما أخطاء كاملة وإما حقائق جزئية يفصحون عنها بوجل ولا يتأتى لغير المسيحية أن تستوعبها فى جملتها؛ ومن هذا القبيل أن الهيات اليونانيين منظورا إليها فى عبادتها وأسرارها بها الكثير من المغالطات الشائنة! وكذلك فيما يختص بالمذهب الخلقى فالفلسفة اليونانية تسدى فى حالات خاصة نصائح تتصل بالزواج أو بالحياة العامة، أما المسيحية فمذهبها فى التقوى يقوم على الالتزام الكلى فى الحياة بكاملها؛ التزام يضع نصب عينيه فى كل لحظة ومناسبة الغاية الجوهرية.([٣٦])

ويعتقد كليمنت أن الفلسفة لم تكن مجرد تمهيد لظهور المسيحية فحسب، وإنما هى أيضاً معين هام لتفهم تعاليم الدين؛ ذلك أن الشخص الذى يسلم بالإيمان دون أن يتفهم، إنما يشبه الطفل مقارنة بالإنسان كامل النضج. فالإيمان الأمى والقبول السلبى ليسا بالشئ المثالى، ولكن العلم والتأمل والتعقل تصبح كلها دون طائل ما لم تتسق مع

---

٣٥ – د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، دار المعارف، ط١، القاهرة، ١٩٩٥، صـ ٨٥.

٣٦ – اميل برهييه : تاريخ الفلسفة "الجزء الثانى" الفلسفة الهيلينستية والرومانية "، ترجمة / جورج طرابيشى، دار الطليعة ،ط٤، بيروت، ١٩٨٢،صـ ٣١٢.

وحى الرسالة السماوية. ومؤدى هذا أن كليمنت كان يرغب فى ربط الفلسفة بالمسيحية، واستخدام التأمل العقلى فى تفصيل وشرح اللاهوت. ([٣٧])

وكانت مسألة " الخلق " هى المبدأ الأساسى فى فكر كليمنت؛ وهو يرى أن الله يغرس البذور الصالحة للحق فى كل مخلوقاته العاقلة، وكان يرى أن هناك الكثير الذى يمكن تعلمه من الميتافيزيقا الأفلاطونية، والأخلاقيات الرواقية، والمنطق الأرسطى، فالحق والخير أينما وجدا ينبعان من الخالق. وعلى هذا النحو وبالحجة نفسها عارض كليمنت الغنوصيين الذين ينتقصون من قدر النظام الخلقى وهم يجعلون المادة مفارقة كلية للإله الأعلى، وللجوانب الأخلاقية التى تقود إما إلى رهبانية عاجلة أو شهوة جنسية عارمة.([٣٨])

و يميز كليمنت على هذه الشاكلة بين غنوصية مسيحية وغنوصية ملحدة، فالأولى معرفة عرفانية مسيحية تعين على الإيمان المسيحى والعقيدة، وهى بالطبع أفضل من المعرفة الغنوصية التراثية، أى أفضل من الغنوصية البعيدة عن الدين، وأن المعرفة الحقة أو الغنوصية الحقة لا تخشى الفلسفة مطلقاً، إذاً " الغنوصية الحقة" لديه تقوم أصلاً على أن البصيرة الروحية أو " الأدرية اللدنية" توهب لصالح القلب النقى 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 فى الثواب، لأولئك الذين يحبون الله من أجل الله، لأنه أهل لذلك؛ ذلك هو السمو

---

٣٧ – فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة " المجلد الثانى" من أوغسطين إلى دانزسكوت، ترجمة. د. إمام عبدالفتاح إمام، إسحاق عبيد، المركز القومى للترجمة، ط ١، القاهرة، ٢٠١٠،صـ ٤٤، ٤٥.

٣٨)– نفس المرجع: صـ ١١٣.

الإيمانى عن طريق المعرفة طموحاً إلى التجلى المبهج فيما وراء هذه الحياة، عندما يصبح المريد واحداً مع الله.([٣٩])

وأما رأى كليمنت فى التأويل يقول فيه " أن للرب كلاماً مباشراً يفقهه المؤمنون بسهولة ويسر ويتمثل فى نصوص العهدين القديم والجديد التى تحمل الأوامر والنواهى، وهناك كلام غير مباشر يخاطب به الرب العقول التى لا تقنع إلا بالاستدلال وتمثله الفلسفة، وعلى ذلك فالفلسفة هى أيضاً كلام الله، ومن ثم لا ينبغى علينا إهمالها أو معاداتها"، وأن الصراع القائم بين الكنيسة والفلسفة صراع مفتعل يرجع إلى خوف الطفل من القناع".

وقد انتهج نهج فيلون فى التأويل الرمزى لنصوص الكتاب المقدس الذى يسعى إلى إجلاء المعانى وتوضيح الدلالات وبين أن ذلك لن يتأتى لأحد إلا بقوة الإيمان وكثرة التأمل مع الاستعانة بالمعارف العقلية التى تساعد الذهن على استقبال الإلهامات الإلهية.(٤٠)

وأما الشخصية الثانية وهى أوريجين ولد هذا العلامة العظيم بمدينة الإسكندرية سنة ١٨٥م، ولما بلغ مرحلة الشباب أرسله إلى المدرسة اللاهوتية فتتلمذ للعلامة كليمنت وقرأ عليه الكتاب المقدس وتوسع فى درس مؤلفات أفلاطون والرواقيين.([٤١])

وعلى حد قول فورفويوس أنه استمع إلى أمونيوس ساكاس مؤسس الأفلاطونية المحدثة، وعرف أفلوطين (٢٧٠م) عنده ونقل فن اليونان إلى العقيدة المسيحية.([٤٢])

---

٣٩ – نفس المرجع: ص ص ١١٣،١١٤.

٤٠ – د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحى العصر المدرسى المبكر فى القرون الخمسة الأولى، صـ ١٧٨.

[٤١] – الشماس. منسي القمص: تاريخ الكنيسة القبطية، مكتبة اليقظة، ط١، القاهرة، ١٩٢٤، صـ ٣١.

وقد حدث اضطهاد للمسيحية فى عصره فهرب على أثر ذلك كليمنت، فقام الأسقف ديمتريوس رئيس المسيحيين فى مصر بتعيينه وهو فى سن الثامنة عشر من عمره رئيساً لمدرسة الإسكندرية كخليفة لأستاذه الذى هاجر إلى فلسطين ومات فى ظروف غامضة عام ٢١٧م، وكان لأوريجين دراسات فلسفية عميقة، تقول بعض الآراء أنه كان متأثراً فيها بالغنوصية إلى جانب دراسات على جانب كبير من الأهمية باللغة العبرية على هيئة شروح للتوراة، اكتسب شهرة عظيمة بين المسيحيين فى عصره وله محاورات مع بعض قادة الحركة المسيحية حول الأب، والابن، والروح القدس، ويبدو من خلال مطالعة كتبه أنه كان مسيحياً مخلصاً لعقيدته، مدافعاً عنها ضد تيارات الوثنية وغيرها، وقد تأثر كثيراً بالأفلاطونية.(٤٣)

ويعتبر أوريجين العلاقة بين الفلسفة والدين هى نقطة البداية فى فكر أوريجين، وكان مثل سابقه كليمنت يعتقد بأن العقيدة هى الأصل والفلسفة خادمة لها، فإعمال العقل لديه مرهون بعدم وجود نص واضح صريح فى العقيدة يمكن الرجوع إليه؛ فإن وجد هذا فينبغى أن يقتصر دور العقل على البرهنة على صحة المعتقد الوارد فى النص وبيان أصوله العقلية. أما إذا لم يوجد النص الدينى الذى يمكن العمل بمقتضاه، فهنا فقط يكون الباب مفتوحاً للاجتهاد العقلى.(٤٤)

---

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

٤٣ – د. محمد محمود عبدالحميد أبوقحف: مدرسة الإسكندرية الفلسفية التاريخ الحضارى والحوار الثقافى بين الفلسفة والدين، مرجع سابق، صـ ١٠٥.

٤٤ – د. مصطفى النشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية، صـ ٩٧.

وكانت تعاليم أوريجين تعتمد على الفلسفة الإغريقية، إذ كان منهجه عبارة عن تعبير مسيحى بمفاهيم الفلسفة الإغريقية، فهو بمثابة الجسر الرئيس الذى يربط بين العلم الإغريقى والمسيحية كما أثرت مفاهيم المدرسة الإسكندرية على أفكاره وكان تأثير فيلون هو الأكبر عليه.([٤٥])

ويؤمن أوريجين بأن ما لا يقبل تدخل العقل من الشريعة فهو مصدق ومسلم به دون جهد أو إرهاق، وإما ما يقبل من الشريعة إعمال العقل فيه لا ينبغى أن نتخلى فى فهمه وإدراكه عن استخدام التحليل الذهنى لإيجاد الطرق المقبولة لتفسيره وتأويله وهى سنة الرسل الأقدمين وان الإلهام الإلهى هو أوثق السبل للتعرف على دلالات الآيات المقدسة، وهذا لا يتأتى لأحد إلا فى العبادة التى تفتح أعين العميان إلى حقيقة المسيح المخلص".([٤٦])

لقد سلك أوريجين فى تفسير الكتاب المقدس وعظاته الدينية وتعليقاته وشروحه مسلكاً مجازياً، ولتوكيد هذا الاتجاه عند أوريجين افترض ثلاثة مفاهيم فى الكتاب المقدس؛ المفهوم الحسى أو الظاهرى Samatic والمفهوم النفسى أو الوسطى أو الأخلاقى Psychic، والمفهوم الروحى أو الصوفى أو المجازى Pneumatic، وهذه المفاهيم نجد مقابلها فى مقومات الحياة الثلاثة عند الإنسان، الجسد والنفس والروح.([٤٧])

---

٤٥ – فوادسواف تاتاركيفتش: فلسفة العصور الوسطى، ترجمة/ محمد عثمان مكى العجيل، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، (د. ت)، صـ ٤١.

٤٦ – د. عصمت نصار: فلسفة اللاهوت المسيحى " الفكر المسيحى المبكر فى القرون الخمسة الأولى"، صـ ١٨٨.

٤٧ – د. رأفت عبدالحميد : الفكر المصرى فى العصر المسيحى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٢م، صـ ١١٩.

ويُظهر ذلك تأثر أوريجين بالفكر اليوناني والفلسفة الأفلاطونية، وقد انتشرت الأفكار الأوريجينية، فصارت تيارا وجدت فيه كل الفرق المسيحية المتصارعة حول لاهوت المسيح وناسوته الشيء الذي تبحث عنه رغم الخلاف بينها، وفسرت كل فرقة من 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 فى مصر والعالم المسيحي وعقدت 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 سمى بعد ذلك بالمناقشات البيزنطية التي اضحت عنوانا على الفكر البيزنطي الديني إبان تلك القرون، وكانت الآراء الأوريجينية رداء فضفاضا 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 فى افتقار إلى فهم أو معرفة الأمور اللاهوتية التي يجرى الجدل حولها فى الشرق. وكان هذا يتفق مع خلو الغرب من المدارس الفكرية الفلسفية وهو ما يفسر إنكار الأسقف الروماني لآراء أوريجين وإصداره قرارا بإدانته ضمن موجة العداء الكنسي والإمبراطوري تجاه اللاهوت السكندري وأزداد الاضطهاد للأفكار الأوريجينية بصفة خاصة بعد تحول موقف أسقف الإسكندرية فيوفيلوس من الأوريجينية إلى ضدها، وهو ما جاء متمشيا مع اتجاه الإمبراطورية إلى المسيحية الأريوسية، وهكذا حكم على رجل اللاهوت السكندري أوريجين بالإدانة فى مرسوم إمبراطوري ومجمع كنسي بعد وفاته بأكثر من ثلاثمائة عام.([٤٨])

---

[٤٨])- نفس المرجع: صـ ١١٨.

أخلاق الواجب لدى هيروكليس الرواقى

تطرح هذه الدراسة تصورًا جديدًا لمفهوم الأخلاق فى الفلسفة الرواقية، وهذا التصور يرتكز على عاملين أساسيين، الأول وهو رؤية جديدة ترى أن الأخلاق تبنى على نظرية النزوع التى تنص على أن الحيوان يولد ولديه مبدأ للحفاظ على ذاته من ناحية ونزوعا للاجتماع مع أقرانه وما يحيط به من ناحية أخرى، والثانى وهو أنها تعرض لهيروكليس وهو فيلسوف رواقى يتبع الفلسفة الرواقية الرومانية فى النصف الأول من القرن الثانى الميلادى.

وتكمن أهمية الدراسة فى ثلاثة أبعاد، أما البعد الأول وهو أن **هيروكليس** جاء بتصور جديد للأخلاق لم يسبقه فيه أى من فلاسفة اليونان، ولم يتحدث عنه من الرواقيين الذين سبقوه إلا اليسير. أما البعد الثانى، أن الدراسة اعتمدت على كتابى هيروكليس وهما كتاب " عناصر الأخلاق" و" الفعل الواجب " بعد ترجمتهما إلى اللغة العربية، حيث تكمن أهمية هيروكليس الفلسفية فى أمرين وهما الدليل الإضافى الذى يبرهن به على المفاهيم الرواقية الجوهرية، والمنهجية التى يستخدمها لبناء أُسس الأخلاق الرواقية أما البعد الثالث أن الدراسة سوف تقدم مجالا للدراسات المقارنة لفكر هيروكليس الرواقى بالفكر الإسلامى والمسيحى خاصة فيما تعلق بالأخلاق، وذلك لمكانة ما جاء به من فكر.

وترتكز إشكالية الدراسة على تساؤلين، أما السؤال الأول وهو ماذا يقصد هيروكليس بالنزوع الأخلاقى، ومدى جدة ارتباط مفهوم النزوع الحيوانى الذى يشترك فيه الحيوان مع الإنسان بالأخلاق؟ والسؤال الثانى، كيف ينزع الإنسان نحو الإجتماع 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 وعنوان "حياته ومؤلفاته" ونعرض فيه **لحياة و مؤلفات هيروكليس** وكيف وصلت إلينا " والعنصر الثانى وهو بعنوان "المفهوم النظرى للواجب عند هيروكليس" ونعرض فيه مبدا **الحفاظ على الذات أو النزوع عند هيروكليس،** وأما العنصر الثالث وهو بعنوان **" التطبيق العملى لمفهوم الواجب عند هيروكليس"** ونطرح فيه رؤية هيروكليس فى كيف يتصرف الإنسان نحو الإله والزواج والوالدين والأشقاء وتصريف أمور الوطن، وأما **الخاتمة** نلخص فيها أهم النتائج التى انتهت إليها الدراسة.

حياة ومؤلفاته:

هيروكليس فيلسوف رواقي، عاش فى النصف الأول من القرن الثانى الميلادى، ودائما ما يُخلط بينه وبين هيروكليس السكندرى* صاحب الأتجاه الأفلاطونى المحدث الذى عاش فى القرن

* - فيلسوف أفلاطونى درس فى الأسكندرية، وهو يقدم نفسه فى كتابه العناية على أنه التلميذ المخلص لبوتارخ الأفلاطونى الأثينى الذى توفى ٤٣١، أى بعد وصول بروقلس إلى المدرسة بعامين تقريبا، انظر
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

الخامس الميلادى، والذى قدم شرحا لكتاب فيثاغورث "آيات ذهبية"، وألف كتاب "العناية". ويتبع الفيلسوف محل الدراسة الرواقية الجديدة أو الرواقية الرومانية [٤٩].

وقد أعادت دراسة **بريشتر Praechter** [**] اكتشاف الفيلسوف الرواقى محل الدراسة، والاختلاف بينه وبين الفيلسوف الافلاطونى المحدث، وقد عُززت فرضية بريشتر بعد اكتشاف بردية تحتوى على بحث لهيروكليس، والتى نشرها هانز أوجست أرنيم Hans von Arnim الذى جمع الفقرات الرئيسية لهيروكليس من ناحية والفكر الرواقى من ناحية أخرى فى جمعه المعروف *Stoicorum veterum fragmenta* . وقد برهن أرنيم على ما قدمه بريشتر من مقتطفات ستابيو Stobaean التى حفظت على البردى لهيروكليس بناءا على بنية النص والتشابه الأسلوبى، وقد أوضح مدى الأختلاف بين هيروكليس السكندرى والرواقى .[**]

وقد حفزت هذه الطبعة مزيدا من الدراسات النقدية لفكر هيروكليس الرواقى، ومن الغريب أن نقول إنه لا يوجد ترجمة كاملة لكتابات هيروكليس حتى الآن، وتعد ترجمة كتاب عناصر الأخلاق هى الترجمة الإنجليزية الأولى إضافة إلى الأجزاء التى ترجمها **أنتونى لونج Anthony A. Long وديفيد سيدلى David N. Sedley** فى مجلديهما عن الفلاسفة الهيللينستيين [٥٠] وخاصة حينما نشرا نص كتاب (الفعل الواجب) لهيروكليس، والذى اعتقد تايلور خطأ أنه لهيروكليس السكندرى.

والذى يتفق عليه الباحثون اليوم أن **لهيروكليس** مؤلفين، الأول هو عناصر الأخلاق، والثانى الواجبات **καθήκοντα** وقد تبين هذه المؤلفات ما تهدف إليه المدرسة الرواقية، وتحتوى هذه المؤلفات على طابع منهجى ولغة فلسفية محضة، أما كتاب الواجبات أو" الفعل الواجب" On Appropriate Acts فهو كتاب أدبى قدمه لجمهور العامة لاسيما وهو يتضمن موضوعات كالزواج

---

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 D◌̈rrie; Hildesheim: Olms, 973), 3.٤٧٤–

** - 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

والأسرة والإدارة، وكتاب الواجبات هو نفسه كتاب الفعل الواجب ولكن نشر باسمين مختلفين [٥١].
وقد جانب الصواب ديفيد كونستان حين رأى أن كتاب الفعل الواجب كتاب أدبي كتبه هيروكليس للجمهور، والأحرى أن هذا الكتاب هو تطبيق عملى لنظرية النزوع التى طرحها فى كتاب عناصر الأخلاق، حيث إن النزوع عند هيروكليس له جانبان ، الأول هو النزوع لحفظ الذات، والأخر هو النزوع نحو الاجتماع أى الدخول فى علاقات اجتماعية وقد جاء هذا التطبيق ميسورا حتى يفهمه العامة.

ولا تقتصر أهمية **هيروكليس** على محتوى أعماله فحسب بل لأنها بقيت بكم ملموس. وتتفق حياة هيروكليس وشذراته مع العصرنفسه، وعلى خلاف فلاسفة الأخلاق فى الأمبراطورية الرومأنية قد كتب هيروكليس كتاب الفعل الواجب ككأديمى وليس كواعظ، وتتمتع كتابته بالمنطقية والمنهجية، وهو يكتب مثل المُحاضر الذى يريد أن يثير اهتمام جمهوره بالفكاهة والمحسنات البديعية، وكتابه عناصر الأخلاق هو نص لا تشوبه شائبة أو سلسلة محاضرات فى المذهب الرواقى السائد، كتبها فيلسوف رواقى، وهو فريد من نوعه فى أسلوبه وامتداده وشاهد عيان على الفلسفة الرواقية فى هذا العمل. [٥٢]

وأما النصوص التى نتناولها فى هذا البحث فقد اعتمدت فيها على ترجمة ديفيد **كونستان David Konstan** التى جمع شذراتها إلاريا راميللى Ilaria Ramelli والتى اعتمدت على طبعة هانز فريدرك أوجست أرنيم التى بعنوان عناصر الأخلاق Ethische Elementarlehre الموجودة فى بردية رقم ٩٧٨٠(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** و**فون** أرنيم فى نقاشهما لتاريخ **هيروكليس** فى عبارة أوردها **يوليوس جيلليوس Aulus Gellius** (Noct. att. 9.5.8) والتى ينسبها جيلليوس إلى استاذه الأفلاطونى كالفينوس التارسى والتى يصف فيها هيروكليس بأنه رجل جاد وفاضل، وقد ذكر الباحثان أن هذه الكلمات تبرهن على أن كالفينوس قد حضر محاضرات هيروكليس التى عقدها فى 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 نفس العمل، وذكر أن البحث التمهيدى (الأخلاق) يمتد إلى مدخلين وليس واحدا فحسب، وهو يعتقد أن العمل برمته يحمل عنوان التفلسف **Φιλοσοφούμενα** . وقد ذهب بعيدا وهو يفترض أن هيروكليس كان يبغى من ذلك تأليف كتاب فى المنطق وأخر فى الطبيعة [٥٣]

---

51 - ilaria ramelli: op,cit, pxxx.

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

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

وقد يتفق الباحثون اليوم أمثال **إيسناريدى Isnardi وباستينانينى Bastianini ولونج Long** أن كتابى **هيروكليس** عناصر الأخلاق والواجبات مختلفان، وتبدو عناصرهما مرتبطة بالمدرسة الرواقية، وفيهما طابع منهجى وتوظيف متخصص للغة، وأما كتاب الفعل الواجب فهو على النقيض وذو قالب أدبى يستهدف جمهور العامة ويحتوى على مسائل مثل الزواج والأسرة والإدارة.[٥٤]

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

المفهوم النظرى للأخلاق عند هيروكليس:

يعتمد الجانب النظرى لأخلاق الواجب عند هيروكليس على مفهوم النزوع هو العلاقة التى تنشأ بين الحيوان وشئ أخر مثل وجود ألفة ووفاق بين اثنين وأن ينتمى الأخير إلى الأول بطريقة ما، وأول شئ يحافظ عليه الحيوان هو نفسه، وقد يؤدى الدافع الناتج عن الحفاظ على النفس الى استهداف ما ينتمى إليه أو يخصه (**oikeia**) ورفض كل ما هو ضار تماشيا مع تفسير التطور الأخلاقى عند البشر.[٥٥]

وهنا قد يطرأ على ذهننا هذا التساؤل أيهما ألزم فى الوجود 'الواجب' أم 'الأخلاق'؟ أى هل يعمتد الواجب على الأخلاق الشكلية وهى 'طريقة عمل'؟ أم تعتمد الأخلاق على الواجب كغاية لها؟ وقد يكون 'الواجب الأخلاقى' شكليا فحسب، وقد تكون 'أخلاق الواجب' التزاما بغاية، ولكنها انتقائية إلى أبعد حد.

وأول ما يبدأ به الرواقيون نظرهم فى الأخلاق هو أن يبحثوا عن الميول الطبيعية، ويتساءلوا ما موضوع النزوعات الأولى للموجودات؟، أى الفطرة التى فطر الإله الموجودات عليها؟ وهم يجيبون على هذا السؤال بأن الميول السابقة على الإرادة والروية التى يشترك فيها الإنسان والحيوان على نوعين: ميول تنزع إلى حفظ الفرد نفسه، وميول تنزع إلى حفظ الجماعة التى ينتمى الفرد إليها، فكل كائن حى يملك فى الأصل بنيته الخاصة وله شعور بها، ومن أجل ذلك كان دائم البحث عما يلائمها والبعد عما لا يلائمها، ومن قال أن اللذة هى أول ما ترغب فيه الموجودات فقد أخطأ، إنما تحصل اللذة للكائن حين يجد ما يتفق مع بنيته، والخير لكل موجود هو موافقته لطبيعته الخاصة [٥٦]

ويناقش **هيروكليس** فى كتابه عناصر الأخلاق فى الجزء الأول تساؤلًا هل يدرك الحيوان نفسه حسيا؟ ويرى هذا السؤال مناسبا للحديث عن الأخلاق ولكن قبل الشروع فى الإجابة عليه اقترح أن يبدأ بتفسير عملية توالد الكائنات الحية " فالبذرة التى تسقط فى الرحم فى توقيت مناسب، ويستقبلها الرحم وهو سليم معافى لا تصير جامدة أوساكنة كما كانت، بل تشرع فى الحركة وتبدأ نشاطها، وهى

---

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.

٥٦ - د.عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١،القاهرة، ص١٩٨.

تجذب لنفسها مادة الجسم الذى يحملها، وتُكون الجنين وفقا لترتيبات لا يمكن تخطيها حتى تصل إلى المرحلة التى تجعل الجنين فيها جاهزا للولادة. ومع ذلك فإنها طوال الوقت المنقضى بين الحمل والولادة تظل طبيعة أى بنوما (نَفَس) (*) تحولت من حالة البذرة إلى ما يليها وفقا لنظام وترتيب محكم من البداية إلى النهاية. وفى أولى مراحل هذه الفترة من الزمن تكون "الطبيعة" نوع من البنوما المتكثفة، وهى بعيدة كل البعد عن النفس، ولكن بمجرد أن تولد فإنها تنبرى للخارج وتصدم بأفعال مستمرة بكم يجعلها نفسا. وهكذا تتكيف مع البيئة بمجرد أن تخرج، أو تخشوشن وتقسو وتتحول إلى نفس إن جاز التعبير كتحول البنوما الكامنة فى الأحجار إلى لهب من النار عندما تُقرع بسبب ميلها إلى هذا التحول بنفس الكيفية وكذلك طبيعة الجنين عندما يكتمل لا تكون بطيئةً فى التحول إلى نفس عندما تخرج إلى البيئة المحيطة. ولهذا السبب فإن كل ما يخرج من الرحم يكون حيوانا حتى وإن افتقد إلى النسب الملائمة فى بعض الأحيان كما تحكى الأسطورة عن حدوثه مع أبناء الدببة وحالات أخرى من هذا القبيل". (٥٧)

والملاحظ فى هذا النص أن عملية التوالد تأتى على ثلاث مراحل على النحو الأتى، **الأولى**: سقوط البذرة فى رحم سليم فى وقت مناسب وتحولها من حالة السكون التى كانت عليها إلى الحالة الدينامية النشطة.

الثانية: تكون الجنين وفق نظام معين لا يمكن تخطيه إلى أن يولد، ويكون الجنين فى المرحلة الأولى والثانية نوعا من البنوما المتكثفة أى ليس نفسًا.

الثالثة : تحول الجنين من بنوما (٥٨) متكثفة إلى نفس تصطدم بالخارج وتتكيف مع البيئة بما هى عليه، وتشبه حالة التحول هنا حالة تحول البنوما الكامنة فى الأحجار عندما تقرع إلى لهب من النار.

كما يؤكد النص أن الحيوان لا يولد بنفس بل تخلق فيه النفس بمجرد اصطدامه بالواقع، وما يرافق عملية تكوين الجسد فى الحمل هو البنوما أو الحرارة الحيوية التى تهيئ الجسد لقبول النفس عند الميلاد، ولا غرابة فى ذلك فى الفكر الرواقى لأن تصور النفس عندهم يختلف عما نعتقده الآن، أعنى أن تصورهم للنفس يغلب عليه الطابع المادى.

---

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

* ذكر سكوت *Scote* وليديل *Liddell* معنى البنوما فى المعجم اليونانى الإنجليزى فى ستة عناوين رئيسية وهى الريح، والهواء الذى نتنفسه، والإلهام الإلهى، والنفس سواء أكان قدسياً أم إنسانياً، والكائنات اللطيفة 'الملائكة'، والدلالة البلاغية العميقة لجملة خطابية تقال فى نَفَسٍ واحد. والمعانى الأربعة الأخيرة هى استقراء رمزى للمعنيين الأولين اللذين يدلان على معنى 'النوما'. وقد عرض سكوت وليديل ما لا يقل عن ثلاثين تقسيما تنبثق عن التعريفات الستة الأساسية. كما أنه يمكن أن نختزل التعريفات الستة إلى ثلاثة بدلالة المجال الذى تعمل فيه النوما، وهى أما أن تعمل فى الكون عموما أو فى الإنسان أو الإله. أما بالنسبة للمجال الأول فهى تنحصر فى العالم الظاهرى أما بالنسبة للمجالين الآخرين فهى متاخمة لهما معًا أنظر The Oxford Classical Dictionary, Edited by Simon Hornblower and Antony Spawforth, Third Edition, Oxford University Press,1999,P1202

وبالرجوع مرة أخرى للتساؤل الذى طرحناه سلفا واعتبره **هيروكليس** نقطة البداية المثلى فى عناصر الاخلاق، وهو هل يدرك الحيوان ذاته، والإجابة عنده نعم ، وبهذه الإجابة يرد على من أتهمهم ببطيئى الفهم لأنهم ينكرون إدراك الحيوان لنفسه كلية حيث يؤمنون بأن الإدراك الحسى هو منحة الطبيعة للحيوان لإدراك **ἀντίληψις** الأشياء الخارجية فحسب وليس إدراك الذات، وهذه المسألة " تفرض نفسها علينا، وتُلزمنا أن نلتفت إليها أولا وهى أن بعض الأشخاص بطيئو الفهم بعيدين كل البعد عن أى فهم لدرجة أنهم ينكرون إدراك الحيوان لذاته كليا، لأنهم يؤمنون أن الإدراك الحسى قد منحتنا الطبيعة إياه لنفهم به الأشياء الخارجية وليس لإدراك الذات بالمثل. ومن الضرورى أن نؤكد أولا لمن هم فى حيرة من امكانية حدوث مثل هذا الشئ أن الحيوانات تدرك ذواتها، وأن نوضح أن هذا يحدث بداخلها من البداية الأولى" [٥٩].

وقد برهن **هيروكليس** على هذه الإجابة بدليلين، أما الدليل الأول وهو أن الحيوانات تدرك أجزاءها الخاصة فكل حيوان يدرك طبيعته إدراكا حسيا واعيا، ويدرك وظيفة كل عضو حسى، " ونحن أنفسنا نُدرك أعيننا وآذاننا وأعضائنا الأخرى فعندما نريد أن نرى شئ ما فإننا نوجه أعيننا وليس آذاننا ناحية الغرض المرئى، وعندما نُريد أن نسمع نمُد آذآننا وليس أعيننا، وعندما نريد أن نمشى لا نستخدم أيدينا وإنما أقدامنا وأرجلنا، وعندما نريد أن نأخذ أو نعطى شئ ما فإننا نستخدم أيدينا وليس أرجلنا بالطريقة نفسها. ولهذا فالدليل الأول على أن الحيوان ككل يدرك ذاته هو إدراكه الحسى الواعى لأجزائه والأنشطه المنوطة بهذه الأجزاء" [٦٠].

وأما الدليل الثانى فهو " إن الحيوانات لا يمكن أن تكون بحال من الأحوال غير مدركة للأشياء التى جُهزت بها للدفاع عن نفسها، فالثيران على سبيل المثال تجهز نفسها للمعركة مع ثيران أخرى أو حيوانات من فصائل أخرى بدفع قرونها للأمام مثل الأسلحة التى تجهز للمعركة، وكذلك كل حيوان لديه ميل إلى سلاحه الخاص والفطرى بالطريقة نفسها إن جاز التعبير. فالبعض محصن بحوافر وأخرى مسلحة بأسنان أو أنياب طويلة وغيرها بأشواك وثالثة بسموم، وهى توظف هذه الأساليب فى معاركها مع الحيوانات الأخرى" [٦١].

ولم يكتف **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 بين أن هذه الحيوانات تدرك أى من هذه الأجزاء أقوى وأيها أضعف، وضرب على ذلك أمثلة كثيرة وهى" إن الثور يجعل قرونه أمام باقى جسمه بالكامل فى استعداده لصد هجوم عليه، والسلحفاه بدورها تسحب رأسها وأقدامها تحت الجزء الذى يشبه الصدفة عندما تصبح مدركة لوجود هجوم عليها، أى أن هذه الأجزاء تنقبض بسهولة تحت الجزء الصلب الذى يصعب التعامل معه ويفعل الحلزون شيئا مماثلا ليحشر نفسه أعلى الجزء القرنى الصلب عند شعوره بالخطر، ولا يبدو الدب من جانبه غير مدرك لضعف رأسه مما يجعله يضع كفه المخلبى فوق رأسه ليتقى قوة الضربة عندما يُضرب بالعصا أو بأشياء أخرى قد تُصيب هذا الجزء حتى إن اضطر أحيانا أن يُلقى بنفسه من أعلى جرف حين يكون مطاردا فإنه يفعل ذلك - بأمان بسحب رأسه للوراء -.

---

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

60 - Ibid: ch1(55-61).

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

وقد يفعل الضفدع شيئا من هذا القبيل **لأنه** حيوان متلائم مع القفز ولا يفوقه أى حيوان أخر من حجمه فى هذا المجال بل ويدرك علاوة على ذلك كم تمتد المسافة التى سيقفزها حتى وإن طُورد على امتداد جرف ولم يكن واثقا من وصوله إلى الجانب الأخر فإنه يقوم بإلقاء نفسه إلى القاع ولكن ليس بطريقة تقليدية وإنما ينفخ نفسه على قدر ما يستطيع مُشبها نفسه على قدر الامكان بقربة الخمر المملوءة بالهواء رافعا رأسه ورجليه عند سقوطه متفاديا أسوء ما فى السقطة بالأجزاء المنفوخة، ومن منا قد لا يندهش باستراتيجية الغزال؟ فدعنا نسلم أولا بعدم وجود تناسب بين أرجله وقرونه حيث إن قرونه من الروعة والكبر بمكان بينما أرجله من السهل الاستهانه بها لنحافتها المفرطة ورغم أن لديه فى الطبيعة معلم لما يخصه وما قد يبدو أعظم مما يبوح به النظر وبذلك فهو يثق فى أرجله بالرغم من نحافتها ولا يتخلى عنها سواءً بالانطلاقات السريعة أو الأستثنائية أو بالوثبات الطويلة ولكنه يحتقر ويكره قرونه وخاصة بسبب أفتقارها للتناسب مما يجعلها من المعوقات سواء فى أعمال الحياة الأخرى أم الهروب من أمر عاجل، وهو يُدرك عدم تناسب نمو قرونه، الأمر الذى يجعله يسرع بتحطيمهم بالجرى من مسافة وضربهم فى الصخور البارزة والجروف" [٦٢].

ومن سرد هذه الأدلة التى أفرط فيها **هيروكليس** لتوضيح كيف يدرك الحيوان ذاته قد يرجع إلى أن "هناك معارضون لهيروكليس حيث أنقسم معاصروه إلى فئتين، وهذه الحقيقة لم يُسجلها المفسرون السابقون بوضوح، وأما الفئة الأولى فتنكر ما يسمى بالإدراك الحسى للنفس، وتُقِر الفئة الأخرى بوجوده ولكن ليس كمهارة موجودة منذ الميلاد فصاعدا. وقد بنى هيروكليس مناقشته بعناية ليرد أولا على النقاد المتشددين الذين ينكرون وجود الإدراك الحسى للنفس، ولم يتحول إلى إثبات النقطة الثانية إلا بعد أن أفحم هؤلاء السذج المتطرفين كما أطلق عليهم وأثبت النقطة الثانية على مرحلتين : الأولى صيرورة الإدراك الحسى للنفس، والثانى تأصله منذ الميلاد" [٦٣].

وإذا كان الحيوان يدرك ذاته كما قرر **هيروكليس** فليس هذا نهاية المطاف لأن هيروكليس يضعنا أمام تساؤلين أخرين ألا وهما هل يدرك الحيوان قدرات الحيوان الأخرى، وهل يدرك الحيوان نفسه باستمرار، وقد أجاب عنهما **هيروكليس** بنعم، فالإجابة الأولى أن الحيوان يدرك قدرات الحيوانات الأخرى لذا " كان من الضرورى التحدث عن متى وأين يكون لدى الحيوان فهمً لنقاط الضعف والقوة على حد سواء عند الأخرين: أيهما يكون أكثر عدائية ناحيتهم ومع من ينعمون بهدنة مؤقتة أو بسلام أزلى.

فعندما يتقاتل الأسد مع الثور ***على سبيل المثال*** فإنه يراقب قرونه بينما يستهين بباقى أجزاء جسمه، وفى معاركه مع الحمار الوحشى 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 التى تعضها على مرات عدة [٦٤].

ولم يتوقف الأمر على أدراك الحيوان ذاته بل اعتقد **هيروكليس** " أن فصيلة الحيوانات غير العاقلة بالكامل سواء التى حبتها الطبيعة بالقليل أو تلك التى تفوقنا حجماً وقوةً وسرعة عندما يدركون تفوقنا عليهم بالعقل فإنهم يهربون ويتجنبون البشر، ولم يحدث مثل هذا لولا إدراك الحيوانات لمميزات

---

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

15 - A.A.Long: Stoic Ethics, p255.

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

المخلوقات الأخرى." [٦٥]. ولكنه يضرب أمثلة أخرى ويقول" فى موسم الشتاء عندما تنكشف بعض أجزاء جسمنا حتى وإن كنا فى النوم العميق نقوم بسحب البطانية ونغطى تلك الأجزاء الباردة، ونحافظ على النفس بعيدة عن الخبطات والضغط حتى وإن كنا نائمين بعمق كما لو كنا نوظف انتباه دائم اليقظة، ولو أننا اتفقنا فى اليوم السابق مع أخرين على الاستيقاظ ليلا فأننا نستيقظ عندما تحين الساعة المتفق عليها وتستطيع أن ترى أن غايات المرء تتبعه حتى فى نومه فالسكير يغط فى نومه دون أن يفلت القاروره من يده بينما يأخذ البخيل غفوته وهو قابض بشدة على كيس نقوده" [٦٦].

وإن كان **هيروكليس** قد أجاب عن التساؤل الأول الذى يتعلق بهل يمكن أن يدرك الحيوان ذاته فإن أما الثانية يناقش فيها استمرارية الإدراك الحسى للنفس وأن الإدراك الحسى للنفس قد يستمر أثناء النوم بلا انقطاع، فوعى اليقظة أو التركيز على شئ ما غير ضرورى للإدراك الحسى للنفس. وعلينا أن نفكر فيه بوجه عام على أنه ميول ثابت ينشأ عن تفاعل مستمر بين الجسم والنفس **psyche** .

وحيث إن الإدراك الحسى للنفس مستمر مدى الحياة ولا يستلزم وعى اليقظة، فهو يذكرنا بالوظائف المنعكسة والإدراكية لاستقبال الحس العميق، لأن إدراك الحس العميق يتطلب مراقبة مستمرة للجسم، وكذلك تدرك الحيوانات التى تحدث عنها هيروكليس باستمرار كل أجزائها. وما يتطلبه النزوع المستمر لدى الحيوان على ما اعتقد ليس بالضرورة الملاحظة أو البقاء واعيا لأى شئ على الاطلاق بل يميل دوما للنظر إلى كل جزء من نفسه كملكية خاصة [٦٧].

<u>و يجب أن نراعى للبرهنة على استمرارية وعى النفس عند هيروكليس الأمور الأتية:</u>

أولا: أن النفس مثل الجسد يمكن لمسها لأنها من فصيلته ولا يوجد حالة استثنائية للنفس لذا " من الضرورى إذا أن نعرف أن نفس الحيوان مثل جسده يمكن لمسها أو ملموسة إن جاز التعبير لأنها فى الواقع من فصيلة الأجسام- ولكن ما هو متاح يوضح أن براهين من يقولون بوجود حالة استثنائية للنفس معيوبة. وبما أنها جسم فهى تسمح باللمس والضغط والمقاومة والضرب وتلقى الضرب وأى شئ أخر مشابه" [٦٨]

ثانيا: أن النفس ليست محصورة فى الجسد كما لو كانت فى دلو أو سائل فى قارورة بل متداخلة ومختلطة بالجسد بشكل يسمح لأقل جزء أن يكون له منها نصيب، كما أن النفس ليست بمعزل عن تأثر الجسد وأنها تكترث بعذابات الجسد، ويعبر عن ذلك فى العبارات الأتية " لايجب أن نعتبر أن النفس محصورة داخل الجسم كما لو كانت سائلا فى دلو أو مثل سوائل فى قوارير، ولكنها متداخلة ومختلطة به بصورة عجيبة تسمح لأقل جزء من الخليط بامتلاك نصيب من كليهما لأن الخليط أكثر ما يكون شبها بحالة الحديد الأحمر بفعل الحرارة لأن التقارب هنا وهناك يكون كليا، وهكذا فإن ما يخص التأثير المُشترك يكون مجموع لكليهما لأن كلاهما يشارك تأثيراتσυμπάθεια الأخر وليست النفس بمعزل عن التأثيرات الجسدية أو أن الجسد غير مكترث لعذابات النفس وهو ما يُفسر الهذيان والسرحان الغريب للأفكار، أو حتى الإعاقة للمهارة التخيلية وذلك لوجود ألتهابات فى النقاط الحيوية بالجسم وكذلك يتأثر الجسم بالأحزان والمخاوف ونوبات الغضب وبكل أهواء النفس لدرجة تبدأ من تغيرات فى اللون، وأرتعاش الأرجل، وأضرار البول، وطقطقة الاسنان وحتى حشرجة

65 - Ibid: chIII, (50-55).
66 - Ibid: chIV 55-60) – (chV,5:15).
67 - A.A.Long: op cit, p59.
68 - Hierocles: elements of ethic: chIII. (57- 60).

الصوت وكتمه وتحولات صادمة فى الجسم كله، ولم يكونا (النفس والجسم) عُرضة لإرسال واستقبال المؤثرات بهذه السهولة ما لم يكونا مختلطين معاً بالصورة التى وضحناها " [٦٩].

ثالثا: أن النفس ليست مهارة إدراكية، لذا فهى تتجاوز كونها مجرد طبيعة لأن بها إدراك حسى **αἴσθησις** ودافع **ὁρμή** واعتقد **هيروكليس** أن " حتى الميغارى لن يدعى أن النفس ليست مهارة إدراكية. ولهذا السبب هى تتجاوز كونها مجرد طبيعة وذلك لأنها مُنحت دافع والا كانت وستظل مجرد طبيعة بدلا من كونها نفس لو حُرمت من الإدراك الحسى والدافع " [٧٠].

وتطرح علينا هذه الاعتبارات تساؤلًا أخر وهو كيف تتحرك النفس؟ والإجابة هى إذا كانت النفس مختلطة بالجسد وتدخل فى كل أجزائه، وأن قوام الإنسان من نفس وجسد، فالنفس قوة حاكمة تتحرك فى حركة توترية، وهى تمتد للخارج فى حين يمتد الجسد إلى الخارج، وكلاهما يقبل الضغط والضغط المقابل. [٧١].

وبهذا التساؤل والإجابة عليه يرتد **هيروكليس** لتذكير معارضية الذين ينكرون إدراك الحيوان لنفسه وإدراكه للأشياء الأخرى قائلا لهم " دعنا نفكر فى أى مرحلة أخرى من مراحل الحياة سيكون من الملائم أن ننسب هذا الحدث لها لو أنكروا علينا المرحلة الأولى. وليجبنى أحد ممن يعترضون : فى أى مرحلة يبدأ الحيوان إدراك ذاته؟ فإنه سوف لا يذكر أكثر مما قيل عن المرحلة الأولى عن أى مرحلة أخرى يذكرها. إلى حد أن تنطلق المهارة الإدراكية التى يحتاجها الحيوان لإدراك ذاته، ولن يمتلكها فى المرحلة الثانية أو الثالثة اذا حُرم منها فى الأولى وأنما يمتلكها من تلك المرحلة أينما كانت فصاعدا، وفى المرحلة التى يصير فيها حيوانا يُمنح الإدراك على الفور.

ولا أعتقد بعد ذلك أن أحدا يمكن أن يعترض على أن الحيوان لا يدرك أى شئ خارجى على الاطلاق .لأن كل الحيوانات فى الواقع ترى بمجرد أن تُولد على الأقل مالم يولدوا عميانا ويسمعون واذا لم يفعلوا بحال من الأحوال فإنهم يشعرون ويتذوقون . ولهذا السبب يندفع البعض إلى ثدى الأم ويمصون اللبن بينما يختبأ أخرون تحت جناح أمهم هربا من قسوة البيئة أوقد يصيح بعضهم كلما ضربهم الهواء، إذن إلى أى شئ تؤدى هذه المناقشة؟ إلى دليل قوى لا يقبل المناقشة على صحة النظرية المقترحة أعلاه، لأنه عموما لا يتم تحقيق فهم الشئ الخارجى بدون إدراك الذات أولا.

ويحق لنا القول أن مع إدراكنا للأبيض ندرك أن أنفسنا تبيّض أيضا ومع الشئ الحلو ندرك أن أنفسنا صارت حلوة، وتسخن أنفسنا مع الشئ الساخن وهلم جرا. وبما أن الحيوان يدرك الأشياء بمجرد ولادته وأن إدراك الذات مقترن طبيعيا بإدراك الأشياء الأخرى فمن الواضح أن الحيوانات يجب أن تدرك نفسها من البداية" [٧٢].

وقد يترتب على إدراك الحيوان لذاته ولغيره مسألة رضاه أو عدم رضاه، وتقتضى الضرورة أن يكون الحيوان راضيا عن نفسه، لأن عدم الرضا يعنى تدمير الحيوان وأزدراءه لجسمه، فحين يحدث الإدراك الأول يصير جسده مألوفا له. لذلك لا يوجد أحد على حد تعبير **هيروكليس** حتى لو كان ميغاريا يمكن أن يقول أن الحيوان لا يكون راضيا عن نفسه أو عن تصوره لنفسه عندما يولد. وهولا يظل غير مبال: لأن كونه غير راض ناهيك عن عدم الرضا قد يؤدى كلاهما إلى تدمير

69 - Ibid: ch IV, (4-22).
70 - Ibid: ch IV, (23-27).
71 - Ibid: ch IV, (30-40).
72 - Ibid: ch V, (44-60) – ch VI, (1-10).

الحيوان وإلى ازدراءه لطبيعته الخاصة، وبالتالى يجبرنا هذا التفسير على أن نوافق على أن الحيوان عندما يحصل على الإدراك الأول عن ذاته فإنه يصبح ملكه على الفور ومألوفا **οἰκειοῦται** له ولتكوينه " [٧٣].

ولكن الطبيعة مسئولة عما يحدث قبل الميلاد فى حالة عدم رضا الحيوان عن جسده، وقد تختلف الحالة تماما حين يولد الحيوان " فهو يحتال التعرض للأذى بينما يهرب إلى ما يجلب له الأمان، ويوفرون لأنفسهم من كل حدب وصوب ما يؤدى إلى بقائهم؟ ولكن بقاء هذه الحيوانات ضرب من المستحيل لولا أن الطبيعة ماكرة فى غرس حب قوى للذات حتى عند مثل هذه المخلوقات. ولهذا السبب يبدو لى أنه حتى الأطفال حديثى الولادة ليسوا على استعداد لتحمل كونهم داخل غرف مظلمة معزولة عن كل الأصوات لأنهم يبسطون حواسهم واذا لم يتمكنوا من سماع أو رؤية أى شئ فإنهم يستقبلون تصورا عن فنائهم ولهذا لا يطيقونها. ولهذا فإن المربيات تحثهم على مهارة غلق أعينهم: لأن مخاوفهم تهدأ بحقيقة أنهم محرمون من إدراك ما هو مرئى بناء على اختيارهم وليس تحت أى ضغط. ويقفل بعضهم عينيه بدون تشجيع من أحد لأنهم غير قادرين على تحمل صدمة الظلام" [٧٤].

وقد يترتب على مسألة نزوع الذات أن يحتمل الحيوان نفسه حتى لو لم يألفه الأخرون " فنحن على سبيل المثال نُطيق أنتن الجروح وأكثرها اشمئزازا، وكل مكروه أخر ما دام فينا لأنها محجوبة بحبنا لأنفسنا " [٧٥].

وهكذا حاول **هيروكليس** فى سلسلة متواصلة من النقاش الذى يشغل ثلاثمائة سطرا من المخطوطة اليونانية أن يؤكد القضية الأتية: كل الحيوانات تُدرك ذاتها من لحظة الميلاد وتشمل الحيوانات عند هيروكليس الطيور والزواحف بجانب البشر وثدييات أخرى باستثناء السمك والحشرات ويؤكد أن الإدراك الحسى للنفس هو مهارتهم الأساسية والأولية، وقد رد على حجج المعارضين لهذا الرأى، وترتب على ذلك أن يكون الحيوان راضيا عن طبيعة جسده التى يكون عليها.

ويرى **لونج**[٧٦] " أنه ربما قد كتب **هيروكليس** عن الفطرية وإلادراك الحسى للنفس مطولا، لأن المفهوم قد أحتاج دفاعًا ضد النقاد المعاصرين للرواقية، وقد دافع براد أنوود عن هذه الافتراضية فى مقاله الممتاز عن هيروكليس، ولكنى أرى أن أنوود نفسه كان مخطئا حين أفترض أن الرواقيين الأوائل على النقيض من **هيروكليس** حيث "أكدوا على الجانب الاشتياقى أكثر من الجانب الادراكى" للنزوع. فليس للنزوع أساس اشتياقى أو رغبوى بل إن الأساس الأشتياقى للحيوان يجعل الإدراك الحسى للنفس أساسا لها، وعلى ما اعتقد كان للإتجاة الرواقى الأصولى باع طويل قبل هيروكليس".

ويقول **لونج** " عندما بدأت لأول مرة فى التفكير فى النزوع نظرت إليه على أنه مفهوم مؤقت لجأ إليه الرواقيون لجهلهم بعلم الأعصاب وعلم الوراثة. بل إن الأمثلة التى ساقها هيروكليس عن الإدراك الحسى للنفس تغطى ما تعودنا على تسميته بالغريزى والفطرى، ولكن الإدراك الحسى للنفس فطرى طبقا لاكتشافات الرواقيين أنفسهم . والتساؤل الذى أريد أن أطرحه هل يوجد مفهوم معاصر يشابه بدرجة كافية الإدراك الحسى للنفس يمكن أن يوازى فكرة الرواقيين؟ هل ما يزال من المعقول

---

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

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

75 - Ibid: ch VII, (17) .

76 - A.A. Long: stoic Ethics. Op cit, p255.

اليوم أن نقترح أن السلوك الغريزى يستلزم علاقة حسية أومعرفية بين الحيوان فى ذاته ككل عضوى وأجزائه النوعية؟.

ويصف عالِم الأعصاب أوليفر ساكس فى كتابه " *الرجل الذى اعتقد خطأ أن زوجته قبعة"* حالة أمراة شابه فقدت كل التحكم فى جسمها بسبب تلف فى النخاع الشوكى واستطاعت أن تستعيد بعض من حركتها فى فترة محددة باستخدام فطرتها ولكن بعد سنوات لاحقه كما كتب "استمرت فى الشعور أن جسدها ميت وأنه ليس حقيقيا وليس ملكها ولا تستطيع أن تستأثر به لنفسها" واسترعت هذه الفقرة أنتباهى لأن لغتها شديدة الشبه بمفاهيم الرواقيين عن الإدراك الحسى للنفس والنزوع فمريضة ساكس فقدت قدرتها على الشعور بجسمها كشئ ينتمى لها.

ويوجد مصطلح معاصر يعبر عما فقدته المريضة وهو "استقبال الحس العميق proprioception" وهو مصطلح ابتدعه عالم الاعصاب العظيم تشارلز شيرينجتون Charles Sherrington كأسم لما وصفه ساكس" التدفق الحسى اللاشعورى المستمر من الأجزاء القابلة للحركة فى أجسامنا (العضلات،الأوتار،المفاصل) والذى به تراقب وتعدل أوضاعها وحركتها بصفة مستمرة. ويميز شيرينجتون فى كتابه **"الفعل التكاملى للجهاز العصبى the integrative Action of the Nervous system "** بين ما سماه "المستقبلات الخارجية" للشم والإبصار والسمع وبين المستقبلات الحسية العميقة، وحدد مكان كل منهم فى الرأس وفى الجسم عموما، وأكد على حقيقة أن لكل من الاستقبال الخارجى والباطنى أو العميق وظائف مختلفة إلا أنهما عادة ما يعملان مع بعضهما فى سلوك الحيوان أو كما صاغها هو" حركة الحيوان المحكومة بتوجيه عينه ناحية الفريسة تتطلب تعاونا بين التيه – تجويف الأذن(عضو الاستقبال العميق فى الرأس) وبين الشبكية" [٧٧]

والاستقبال الحسى العميق هو شكل من أشكال الإدراك، ويكتب شيرينجتون عن "إحساساتنا العضلية" والتى "تساهم فى فهم الأنقباضات والأنبساطات النسبية فى أطرافنا" ويغطى ‘استقبال الحس العميق انعكاسات السلوك والمواقف وانعكاسات الحركة. وملاحظة سلوك الحيوانات الذى شاهده هيروكليس وسينيكا فى حيوانات كالسلاحف المقلوبة وهى تعدل نفسها والثيران وهى تخفض قرونها ...الخ يشبهه تماما الحالات التى ذكرها شيرينجتون. فهو يشير إلى الضفدع الذى لديه ألية الأستقبال العميق التى تعمل عنده -على عكس الضفدع الذى يكون حبله الشوكى غير سليم- حيث يعود إلى وضعه المستقيم لو تم قُلبه والمثال الأخر الذى يذكرنا بهيروكليس هو" الوضعية المنحنية الثابتة للضفدع الموجهة ناحية ذبابة. [٧٨]

ورغم أن التاريخ العلمى يفصل بين النزوع الرواقى وبين الاستقبال العميق فإن المفهومين يظلان متشابهين بدرجة ملحوظة فيما يسعون فى تفسيره . وأهتم الرواقيون مثل علماء الأعصاب المعاصرين بالمبدأ الباطنى والذى يُمكن الحيوان من العمل على نحو منظم، ومنسقا لحركته، ويضمن توزيع أجزائه الجسمية.

التطبيق الواقعى لمفهوم الواجب:-

77 - Ibid, p343.

78 - Ibid .p344.

تحدث هيروكليس عن الأفعال التى يمكن أن يسير عليها الإنسان ووصفها بالأفعال الواجبة وهى عنوان كتابه الذى جمعه ستابيو وهذه الأفعال كالتصرف تجاه الألهة، والوطن، والزواج، والوالدين، والأشقاء، والأقارب. وقد جاء ترتيب الأفعال من العام إلى الخاص أو من المسائل الأكثر عمومية إلى أخصها، وهيروكليس كعادته يبدأ بتساؤل فى كل فعل يصفه بالمناسب وقد جاءت الأفعال على النحو الأتى.

أولا: الألهة

قد عنون هيروكليس حديثه باستفهام " كيف يتصرف المرء تجاه الآلهه" وقد غلب هذا الاستفهام على كل فعل يعتقده واجبا فهو حين يتحدث عن الوالدين يتسائل" كيف يتصرف المرء تجاه الوالدين " وهكذا فى الأفعال الواجبة الباقية.

ويرى **هيروكليس** أن أحكام الآلهة ثابتة ولا تتغير ولذا فهى تتصف بالدوام والصمدية، لأنها لو غيرت أحكامها وتركت المذنب بلا عقاب ستفشل فى إرساء العدل، لذلك تصيب من يتحول عن مشيئتها لذا " من الضرورى أن نؤكد أن أحكام الآلهة باتة وثابتة، ولا مفر من قضاءها المحتوم، فالدوام والصمدية من فضائل أحكامها، ومن المعقول أن يؤكد هذا ثباتا فيما يقدره الآلهة بينهم، ويتضح من هذا أنه من المقبول أن تصيب الألوهية من تحولوا، وليس هذا بعقوبة، ومن السهل أن نضع تماثلا، فلو غيرت الآلهة أحكامها وتركت من يقترف الذنب بلا عقوبة فإنهم سيعجزون عن ارساء العدل فى العالم ولا أن يقدموا معيارا لتغير عقولهم" [٧٩].

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

ومن صفات الإله أنه ليس حاقدا أو مسيئًا للإنسان لأنه خيرا، ولكنه يصيب من يقترف الذنب بالشر سواء أكانت هذه الإصابة بالتشوه الجسدى أم العيب الظاهر، ويمثل هذا شكلا من أشكال العقوبة قد يساوى عقوبة المجاعة والفيضان والجفاف وغيرها من الكوارث الطبيعية التى تحدثها الإلهة بعلل مادية، ويقرر هيروكليس أن العقوبة ليست غاية فى حد ذاتها بل هى وسيلة لتغيير مسار المسئ .وهو يقول " وعلى المرء ألا يغفل هذا أيضا، حتى وإن كانت الآلهة غير مسؤلة عن الشرور، إلا أنها تعاقب بعض الناس بهذا النوع وتصيب من يستحق بالتشوهات الجسدية والعيوب الظاهرة، وذلك لأن الآلهة لا تمارس الحقد أو تسئ للإنسان الذى يعانى وبالأحرى أنه شكل من العقوبة
كالمجعات والفيضانات والجفاف والزلازل، وكل شئ يحدث من هذا القبيل بسبب علل مادية أخرى قد تحدثه الآلهة أحيانا، وحين يذنب الناس يعاقبوا علانية، وتصيب الآلهة بالتشوهات الجسدية والظاهرة بنفس الطريقة أحيانا. فالعقوبة ليست غاية فى حد ذاتها، وهى لتحويل أختيار الإنسان للأفضل" [٨٠].

وإن كانت العقوبة ليست غاية كما يرى هيروكليس بل هى لتحويل الاختيار أو هى وسيلة لتغيير مسار المذنب فإن أفلاطون قد تحدث عن هذه الرؤية فى محاورتى فيدون وجورجياس حيث

---

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.

80 - Ibid: Stobaeus, Anthology1.3.54.

ميز **أفلاطون** بين الشكل العقابى والشكل التربوى العلاجى للعقوبة التى يبتلى بها الإله البشر، فالأول ينظر إلى الماضى وأن العقوبة لشر قد أرتكب، أما الثانى يتطلع إلى المستقبل بعدم وقوع المرء فى براثن الأثم مرة أخرى، فالعقوبة فى هذه الحالة للإصلاح والتحسين أى أن العقوبة قد صنعت لغاية بعينها [٨١].

واعتقد أن هذا التصور موجود عند **أفلوطين** وهو يفسر الشر الأخلاقى وكيف أن النفوس قد فسدت عما هو إلهى وظهور الخطيئة فيرى أن المعاناة والتعاسة ليس شرا بالنسبة للإنسان الخير وهما بالنسبة للإنسان الخاطئ مجرد عقوبة، ولكنهما خيرا، وإن المعاناة هى ثمرة الأفعال الشريرة فى الموجودات السابقة [٨٢]

ويبين هذا التصور من جانب **هيروكليس** كيف نتصرف نحو الآلهة ونعرف أن الإله ليس علة أى شر لأن الشرور تأتينا جراء الرذيلة فحسب، حيث إن الآلهة مسئولة عن الخير وما هو نافع، ولكننا لا نستقبل منافعها ونؤذى أنفسنا بأختيار الشر. فالإله ليس مسئولا عن أى شر يمكن أن يراه المرء على قوام الأشياء، ويستند **هيروكليس** إلى **أفلاطون** فى 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، إذا، الإله هو الخير، ومبطونا بالفضائل من البداية، وهكذا لا يمكن أن يكون الإله فاعلا للشر ولا علة للشرور لأى أحد: بل على العكس يمنح الأشياء الخيرة لمن لديهم استعداد لقبولها، ويبتهجون بالأشياء الخيرة التى ليست مختلفة، وبكل الأشياء التى تتفق مع طبيعتنا، والناتجة عن الأشياء التى تتفق مع الطبيعة، ولكن الرذيلة ليست أحد أسباب الشرور فحسب بل هى السبب الوحيد" [٨٣].

وإن كانت الآلهة علة الأشياء الخيرة والرذيلة شر، فما السبب فى بعدنا الردئ؟ والإجابة من جانبه هى " أن هناك أشياء مضادة للطبيعة وسلبية تصنع مثل هذه الأشياء ، ومن السوء أن نفرق بينها هنا، وأعنى، على سبيل المثال، المرض والعجز والموت والفقر والسمعة السيئة وما شابه هذه الأشياء، وتشكل الرذيلة كثيرا من هذه الأشياء بالطبع، فكثيرا من الأمراض والإعاقات نشأت من ضعف التحكم فى النفس والفجور، وبسبب جور الإنسان على ما يملك يحدث مثل هذا التشوه، ويموت الكثير منهم صراحة. حتى وإن كان الطب شافيا فقد تعيق الرذيلة تطبيقاته: وما يقدمه هذا الفن من فوائد يكون غير مجد بعدم الطاعة وعدم ضبط النفس وضعف همة المريض. وقد يجعل التبذير الناس متسولين وأصحاب عازة، وكذلك يجعلهم الجشع المخجل والبخل سيئى السمعة.

لذا فإن الرذيلة هى العلة الثانية للأشياء المادية، لأن أشياء السماء وما يعلونا موحدا كما لو كان من جوهر أنقى، فكل ما فيها على وفاق مع الطبيعة، وأما الأشياء الدنيوية كما لو كانت رواسب ووحل مثل جوهرها "[٨٤]. وهنا يتضح أن الرذيلة حركة نحو الشر المطلق وتقابلها الفضيلة وهى حركة نحو الكمال المطلق.

---

[٨١]- أفلاطون : محاورة فيدون (فى خلود النفس)، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣، ١١٣د، ص٢٤٦. وانظر أيضا أفلاطون : محاورة جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، ومراجعة د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ٥٢٥ ج- ه.ص ١٤٩-١٥٠.

[82] - Marais.y: History of philosophy, Dover publications, New York, 1967, p99.

[83] - Ibid : Stobaeus, Anthology2.9.7.

[84] - Loc. Cit.

ومن هنا يتضح أن الإله ليس علة للشر بل مبطونا بالفضائل، بل يهب الخير لمن لديه استعداد لقبوله، وأن سبب الشر هو الأشياء المضادة للطبيعة أو كما يزعم هيروكليس أنها الرذيلة التى تتجسد فى العوز والمرض وعدم ضبط النفس والتحكم فيما يملكه المرء.

والقارئ لفلسفة **أفلاطون** سيرى فيها فكرة عدم مسئولية الإله عن الشر التى صاغها أفلاطون فى نهاية محاورة الجمهورية وهو يقول" اسمعوا كلمة لاخيسيس، ابنة الضرورة. أيتها النفوس الفانية، سوف تبدأ الآن دورة جديدة للحياة الأرضية، تنتهى بالموت. إنكم لن تجدوا جنيا يختاركم كيفما اتفق، بل أنكم أنتم الذين ستختارون جنيكم. فليختر منكم اول من تقع عليه القرعة حياة يرتبط بها بالضرورة. أما الفضيلة فلا تعرف سيدا: فالمرء يحصل منها المزيد أو الأقل على قدر ما يكرمها أو يزدريها. واللوم إنما يقع على من يختار، أما السماء فلا لوم عليها" [٨٥]. وهنا قد حدد أفلاطون المبدأ الذى يرى فيه هيروكليس أن الشر من أختيار الإنسان أما الإله فليس علة أى شر.

ولا يعنى ذلك أن **هيروكليس** ابتعد عن الفكر الرواقى فى تفسير الشر حيث تجدر الإشارة إلى أن أهل الرواق حاولوا تفسير كيفية حدوث الشر فى العالم فقالوا بأن بعض الشر يرجع إلى منح الإله الناس حرية التصرف فى شئونهم، ولكن الناس يسيئون استعمال هذه الحرية فى شئون كثيرة كالصحة والحياة والمال والسلاح، ولا يمكن على كل حال أن تعد الآلهة مسئولة عن العواقب التى تنجم عن حرية الإنسان، وفى ذلك قال كليانتس مناجيا الإله زيوس" لا شيئ يحدث من دونك اللهم إلا أفعال الأشرار التى يقترفها الطائشون"[٨٦].

وهذا التصور من جانب **هيروكليس** الذى ينتمى إلى مدرسة الرواقية يوضح أن تصور الرواقية للإله يخالف التصور الهيللينى رغم أن هذا التصور فى اسناد الشر للإنسان أعنى أن " الإله عند الرواقيين ليس إلاها أولمبيا أو ديونيسيا، بل هو إله يحيا مع معشر البشر والكائنات العاقلة، وينظم كل ما فى الكون لصالحهم، وقوته تتغلل فى الأشياء طرا، وما من تفصيل مهما استدق يفلت من عنايته الإلهية، حيث يفهم الرواقيون صلة هذا الإله بالإنسان وصلته بالكون فهما جديدا كل الجدة، فهو لا يعود ذلك المتوحد الغريب عن العالم، الذى يجذبه إليه بسحر جماله، بل هو صانع العالم بالذات، وفى عقله صمم خطته، وما فضيلة الحكيم لا بذلك التماثل مع الإله الذى كان يحلم به أفلاطون، ولا بتلك الفضيلة المدنية أو السياسية الخالصة كما رسم أرسطو معالمها' وإنما هى قبول الصنيع الإلهى والمشاركة فى هذا الصنيع بما يؤتاه الحكيم من فهم له" [٨٧].

ثانيا: <u>الوطن</u>:

يرى **هيروكليس** إن الحديث عن الوطن قد يأتى بعد الكلام عن الآلهة وذلك لأن الوطن كما لو كان هو الإله الثانى قد شكله زيوس على شبهه ولكنه أنثى، وإن كان الوطن كذلك فى ألوهيته فوجب أن يتحلى بالجلال لذلك يقول " بعد الحديث عن الآلهة نتحدث عن كيف يتصرف المرء تجاه وطنه ، كما لو كان هو الإله الثانى أو زيوس الأب الأول والعظيم، الذى يعطى الأشياء مسمياتها، وهو أبو

---

[٨٥] - أفلاطون : الجمهورية، ترجمة ودراسة د.فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ٦١٧، ص٥٣٣.

[٨٦] - د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص١٩٤.

[٨٧] - اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ١٩٨٨م، ص٥٠-٥١.

الأرض، وهو لم يفعل ذلك عن عدم كفاءة، وشكلها على غرار الأب ولكنها أنثى، لذلك فهى كالخليط ، ولذا ينبغى أن تتحلى بالأبوية والجلال، ولهذا السبب افترضت أن نعتز بالوطن وهو واحد على قدم المساواة مع والدينا حين لا نفضل أحدهما على الأخر، ونكن لهما الاحترام على قدم المساواة، وهناك حجة أخرى تحثنا على عزتنا بوطننا وهى أنه يجمع والدينا وزوجاتنا وأطفالنا وأصدقائنا وكل الأشياء الأخرى بصرف النظر عن الآلهة [٨٨].

وقد يرجع ربط الوطن بالإله عند هيروكليس لإيمان الفكر الرواقى بوحدة الإله والكائنات الموجودة فى العالم أى التى موطنها العالم وهى وحدة الوجود حيث يؤكد إبكتيتوس على أن الإله هو أب لجميع الكائنات الموجودة فى العالم وأن الأصول الأولى لجميع الأشياء ترجع إليه [٨٩]

كما آمن **ماركوس أوريليوس** بفكرة وحدة الوجود حيث يقول " أن الكون برمته مدينة الإله زيوس وهو كائن حى واحد وله جوهر واحد وروح واحدة" [٩٠] . 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 شئ واحد فإذا شاع الخير فى الوطن فهو خير لكل أجزائه، وبالأحرى إن الكل بدون أجزائه لا شئ، فكل نفع للمدينة هو نفع للفرد وهكذا يقول " من يفضل أصبع واحد على أصابعه الخمسة فهو بلا معنى ، بل من الحكمة أن يفضل الخمسة على الواحد، وبالطريقة نفسها، فإن من يريد أن يحمى نفسه أكثر من وطنه ويفعل ما هو محظور فهو بلا معنى، لأنه يرغب فى الأشياء المستحيلة، فى حين من يعتز بوطنه أكثر من نفسه فهو حبيب للآلهة، وغنى بالحجج العقلية، وقد قيل إن لم يعتبر الفرد نفسه من المجموع فبالحرى أن يتكل نفسه إلى هذه الفردية، ومن القويم أن يفضل سلامة المجموع على سلامته، ومن المستحيل أن يقدم تدمير المدينة أمانا للمواطن، وكذلك من المستحيل أن نقطع اليد من أجل سلامة الأصبع.إذاً، يجب على المرء ألا يفصل مصلحة المجموع عن الفرد، وبالأحرى يعتبرهما واحدا ونفس الشئ، وقد يشيع خير الوطن على كل أجزائه – لأن الكل بدون أجزائه لا شئ - 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 فى فكرنا تنجلى الأنانية، ولا ننسى فى اللحظة الحاسمة واجبنا نحو وطننا" [٩١].

ويرى **هيروكليس** أن كبح جماح النفس من الأنفعال الأنانى والعيش وفقا للقانون الذى ارتضاه المواطنون ليحكم بينهم هو السبيل الوحيد لبناء وطن متماسك، وقد لا يقتصر الانصياع للقانون فحسب بل للعادات أيضا لأنها أقدم من القانون المكتوب حيث حازت العادات رضى واضعيها ومن استخدمها وهى أقرب إلى الطبيعة، وقد زعم " أن من يرد التصرف على نحو صحيح نحو وطنه يجب عليه أن يكبح نفسه من كل انفعال ومرض للنفس، وأن يراعى قوانين وطنه كما لو كانت آلهة ثانية ويعيش فى وفاق مع هديهم، وإن حاول أحد أن يعتدى عليها أو يغيرها بأى عمل بمنعه أو معارضته بأى وسيلة، فهذا ليس سلوكا خير للمدينة، فالقوانين التى يستخف بها والمبتدعة قد صاغتها مناهج قديمة فاضلة،

---

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.

٩٠ - د. عثمان أمين : المرجع السابق، ص٢٢٣.

91 - Ibid: Stobaeus, *Anthology* 3.39.34

ولماذا يصاحب المرء من يتحدثون بمنهج متغطرس بعيدا عن اللوائح والابتداع المرفوض، ومن جانبى أرحب **بزليكوس Zaleucus** مشرع **لوكرايانوس locrians** * ،الذى صاغ قانونها، وينبغى أن يشنق من رقبته حتى يموت كل من يضع قانونا جديدا ويعيد ترتيب الدستور الأصلى للمدينة والذى يناسب المجتمع.

ولذا يجب أن تصان العادات كالقوانين لأنها من الأجداد وهى أقدم من القوانين نفسها، وكانت صالحة فى الأيام الخوالى وفى الأيام المقبلة أيضا، وهى صالحة لكل مدينة الآن، فالعادات قانون غير مكتوب، وقد حازت العادات رضى كل من استخدمها لذلك وضعوها، وهى أقرب الأشياء إلى الطبيعة (القانون الطبيعى)" [٩٢].

واعتقد أن رؤية **هيروكليس** عن الوطن نابعة عن " شعور الرواقيين بارتباط الوجود كله والقول بوحدة الجنس البشرى وأخوة الناس وضرورة التعاطف بينهم sympathy، حتى إنهم يقولون إن النجوم تتلألأ أعينها بالدموع مشاركة منها لأحساسات البشر" [٩٣]. ناهيك عن أن الرواقية كانت تتبنى مفهوم الصالح العام الذى يتواءم مع مفهوم الوطن ولذلك يقول ماركوس أوريليوس " هل صنعت شيئا من أجل الصالح العام؟ إذن فقد تلقيت أجرى. لتكن هذه دائما قناعتك، ولا تكف أبدا عن صنع الخير" [٩٤].

ثالثا: الزواج:

يرى **هيروكليس** إن مناقشة مفهوم الزواج أمرا ضرورى لأنه لا يتعلق بزوج وزوجة فحسب بل بالذرية التى ستنتظم المجتمع، ناهيك عن أنه لا وجود للمدن دون الأسر، فالأسرة من مكونات المدينة، وعلى حد تعبير هيروكليس" مناقشة الزواج ضرورية، لأن ذريتنا هى التى ستنتظم المجتمع، وتتفق أبسط المجتمعات على الزواج، فلا وجود للمدن إن لم توجد الأسر، والرجل غير المتزوج نصف كامل، وأما المتزوج فهو كامل مكمل" [٩٥].

وهذا التصور للزواج عند هيروكليس مستمد من **أنتباتير Antipater** فى كتابه الذى ألفه عن الزواج **Περὶ γάμου** حيث يعتقد أنه " لا يكتمل المنزل أو الأسرة بدون الأطفال والزوجة، وللإنسان التزام وطبيعة اجتماعية حتى يعلى ويديم مدينته، وليعلم أن ذلك يستوجب الثناء للإله،

---

* زلكيوس هو مشرع مدينة لوكريانوس فى القرن السابع قبل الميلاد، وتشير المصادر إلى أن قانون شريعته مستوحى من مبدأ الأنتقام *Chisholm, Hugh: Zaleucus*, Encyclopædia Britannica, volume28, ١١ th ed, 1911.p70..Cambridge University Press

92 - Stobaeus, *Anthology* 3.39.36

٩٣ - د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية ص٤٠٩.

٩٤ - ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، القاهرة٢٠١٠، ك١١-٤، ص٢٢١.

95 - Stobaeus, *Anthology* 4.67.21.

والحب والارتباط بين الزوجين هو اتفاق مع الطبيعة وليس عملية تجاور بسيطة بل هو انصهار كلى للأجساد والأطفال والنفوس" [٩٦].

وقد اعتبر **هيروكليس** عدم الزواج اتجاها مضادا للطبيعة، فالطبيعة تفرض على الرجل الحكيم أن يتزوج لأنها تمضى بنا قدما نحو الأفضل لذلك " من الأفضل للرجل الحكيم أن يتزوج، ولا يصلح أن يكون بلا زوجة تحت أى ظرف من الظروف، ومن الصواب أن يستشير شخصا له عقل فى المسألة التى نناقشها، ومن الأفضل أن يكون هذا الشخص متزوجا. والزواج واجب علينا إن لم تقف بعض العثرات فى الطريق، وقد تحفز الطبيعة الرجل الحكيم على الزواج، لأنها تدعونا للأفضل، فالطبيعة التى صنعتنا لا تجعلنا موجودات اجتماعية فحسب بل تعيشنا أزواجا، والوظيفة المشتركة للزوجين هى خلفة الأطفال والحياة المستقرة [٩٧].

وقد يرجع **هيروكليس** مشورة الشخص المتزوج إلى حكمة " فلا يمكن أن يفهم من يحكم دون أن يعرف المحكوم فيه، ولا المحكوم فيه دون من يحكم، وتبدو هذه الحجة لى تشجيعا لمن يحجمون عن الزواج" [٩٨].

وإن كان الإله قد حبا الإنسان بالعقل فذلك ليستخدمه فى إدراك الواجبات التى كلف بها، ومن هذه الواجبات الزواج، ناهيك عن أن "الطبيعة هى المعلم ومن هنا يأت التوجيه حيث يحدث أختيار منسجم مع الواجبات، فكل حيوان يعيش بطريقة تتناسب مع بنيته الطبيعية، وكذلك تعيش **بزيوس Zeus** بطريقة متشابهه، باتفاق مع ما يسمى العيش (Living) وهى لا تستخدم المنطق أو النتائج أو الاختيارات التى تعتمد على الأشياء التى تختبر، وبالأحرى تعيش مع الطبيعة المجردة – دون مشاركة للنفس- فى حين أن الحيوانات تستخدم كل من التمثلات التى تتلقاها، والرغبات التى تقودها نحو ما هو مناسب لها (النزوع) ، أما نحن فقد منحتنا الطبيعة العقل بجانب الأشياء الأخرى التى منحتها للحيوان والنبات حتى نرى الطبيعة ذاتها، وحين ينكب عقلنا على الطبيعة يجد حلقة المرمى مضيئة وثابتة، ويختار كل شئ منسجم مع الطبيعة، ونعيش فى طريق لازم واحد" [٩٩].

وقد يرجع الزواج عند **هيروكليس** إلى الأسباب الأتية " أولا لأنه إلهى، ويأتى بثمرته فى إنجاب الأطفال الذين هم جزء منا، وعونا لنا فى كل أعمالنا ونحن بصحتنا وراعين لنا حين يخف وزننا ويطول بنا العمر،وأعضاء الأسرة هم من يشاركوننا الفرح وعلى النقيض لحظات تعاطفهم تسكن ألامنا " ..... والحياة المشتركة مع الزوجة مكسب لإنجاب الأطفال، فهى 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 فى الأرض، أو انشغال أخر تحتوى متاعبنا [١٠٠].

وأما الأسباب الحقيقية للإعراض عن الزواج وهى أن البعض يعتقد أن " الزوجة حملا مرهقا، فالزوجة من زيوس وهى ليست حملا وليست مرهقة كما يعتقدون، وهى بالأحرى ليست شيئا

---

96 - Will Deming, Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1Corinthians 7(2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 47–104. P54.

97 - *Stobaeus, Anthology 4.67.22*

98 - Stobaeus, *Anthology* 4.67.23.

99 - Stobaeus, *Anthology* 4.67.22

100 - Stobaeus, *Anthology* 4.67.24.

خفيفا يسهل حمله فحسب بل هى قادرة على تخفيف حتى الأشياء التى تبدو ثقيلة ومرهقة حقا. وليس هناك شيئا مرهقا يصعب حمله بين زوجة وزوج يفكران على حد سواء، ولديهما استعداد على تحمله معا، وإن ما هو ثقيل وصعب حقا هو حماقة هؤلاء، وذلك لإنهم يرون الأشياء التى تأتى بها الطبيعة خفيفة تكون ثقيلة، ومن هذه الأشياء الزوجة، كثيرا من الناس لا يطيقون الزواج، وليس الزواج ذاته، ولا بسبب تعامل المجتمع مع الزوجة مثل الطبيعة، وبالأحرى لأننا حين نتزوج أمرأة نكون عديمى الخبرة ولسنا مؤهلين للزواج كما ينبغى أن يتزوج أمرؤ بأمرأة حرة، ومن ثم تتحول الحياة المشتركة إلى أمر صعب ولا يطاق" (١٠١).

" وهذه هى الأسباب الفعلية التى تجعل كثيرا من الناس يحولون إتجاههم عن الزواج، إما لإنهم لا يتزوجون المرأة لإنجاب الأطفال أو الحياة الإجتماعية، وإما يعرضون لغلو المهور، وإما لجمالها غير المقبول، وهناك دوافع أخرى من هذا القبيل لا زالت تسيطر على الأخرين، وهؤلاء يعتدون بهذه الأشياء كناصح ردئ، ولا يشغلون أنفسهم مطلقا بشخصية أو سلوك عروسهم. وهكذا يعتبرون الزواج هو خراب، ويعلقون أكاليل على أبوابهم تؤدى بهم لظلم أنفسهم أكثر من ظلم زوجاتهم، ومن ثم لا يستطيعون أن يصمدوا لأى مدى أو يناضلوا فى السباق من أجل الجائزة الأولى. ويتضح من هذا أن الزواج عند الكثيرين مرهق ولا يطاق، ولكن ليس الزواج ذاته، وينبغى على الناس ألا يلوموا ما هو ليس موضوعا للوم، وكما يقول لا يحولون ضعفهم وجهلهم الذى يرتكز على استخدام الأشياء إلى شكوى من الأشياء نفسها.

ومن غير المعقول أن تسعى لصداقات من كل وسط وأن تكسب رفاق وصداقات ليكونوا عونا لك فى مواجه مصاعب الأشياء فى الحياة، ولا تسعى لاكتساب حليف ومعين قد وهبته الطبيعة للبشر وهو الشرائع والآلهة ، فالمرء قد جاء من طفل زوجة " (١٠٢).

ومن هذه النصوص التى كتبها **هيروكليس** وفند فيها الأسباب التى من أجلها ينبغى أن نتزوج ناهيك أن دحض حجج المعارضين للزواج يتضح أنه لم يحد عن المسار الرواقى الذى يرى أن الصداقة والزواج من أهم صور المشاركة فى الحياة الإجتماعية، لذا أولوا لهما اهتماما كبيرا معارضين بذلك المثل الاعلى للمدرسة الكلبية- العيش فى عزلة بعيدا عن الناس- فكل الناس أصدقاء طبيعيون بعضهم لبعض، والزواج من ضروريات الحياة ويجب أن يقوم به المرء فى ظل روح أخلاقية نقية (١٠٣)، ويؤكد أبكتيتوس على ضرورة هذه المشاركة فى الحياة الإجتماعية بقوله " بمقدورنا أن نهتم بشئ واحد، ولا نكرس أنفسنا إلا لشئ واحد فحسب، وبالأحرى أن نختار الاهتمام والمشاركة فى أمور كثيرة ونرتبط ارتباطا وثيقا بما نملك من مسكن وأخ وصديق وطفل ورقيق" (١٠٤)

رابعاً: الوالدان:

101 - Stobaeus, *Anthology* 4.67.24.

102 - Stobaeus, *Anthology* 4.67.24.

103 - Frank. Thilly: Ahistory of philosophy. George Allenand Unwin

104 - *Epictetus: op.cit. vol11,B5,ch11, p50.*

وتطرق **هيروكليس** بعد الحديث عن الآلهة والوطن والزواج إلى تصوره الخلقى لمعاملة الوالدين وهو يصفهما بأنهما آلهة أرضية ثانوية، ناهيك عن أنهما أقرب إلينا من الآلهة "فلا يخطئ من يسميهما آلهة أرضية ثانوية، ويحق لنا إن جاز القول أن نُجلهما بِحُكم قربهما منا أكثر من الآلهة نفسها. ومن الضرورى أن يكون لدينا رغبة شديدة مستمرة غير منقطعة لرد فضلهما وإحسانهما كطريق وحيد للعرفان بجميلهما. فمهما كثُرت الأشياء التى نفعلها من أجلهما تظل قليلة، بل حتى هذه الأشياء قد يتضح أنها أفعالهما لأنهما هم من جعلانا نفعل هذه الأشياء" (١٠٥).

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 أكانت الأشياء التى نمتلكها أم الأشياء التى تمنيا أن يوفراها لنا، وربما صليا من أجلها، فضلا عن كونهما أقرب الأقارب، وهما المسؤولان عن قرابتنا مع الأخرين وندين لهما بأقيم الأشياء، ومُطالبيين بالرد فى مقابل هذه الأشياء بل والرد فى حد ذاته هو إحسان لنا مرة أخرى، فما الفائدة أو المكسب الذى قد يعدل تقوى الأبن لوالديه وعرفانه بجميلهما. وهما بكل أنصاف ساداتنا، فملك من نحن إن لم نكن ملك من وجدنا بهما؟ وهما أيضا اصدقائنا ومساعدنا الدائمان اللذان يهرعان إلينا عند كل نازلة دون استدعاء منا وهما المساعدان لنا فى كل الظروف. ولكن يظل الاسم الأسمى لوالدينا من كل ما ذكرناه سابقا هو الآلهة" (١٠٦).

ويعتبر **هيروكليس** وظيفة الابن فى مرعاة الوالدين كوظيفة الكاهن فى 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 أى الأشياء الجسدية تميل رغباتهما إليها حتى وإن لم يخبرانا، لأنهما أيضا 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 فى كل ما حدث فى حياتنا فإنهما يستحقان حتما أن يحصلا على هذه الأشياء منا لأنهما فى الأساس علمانا هذه الأشياء بتوفيرها لنا . ويجب أن نُدخل البشر والبهجة على نفسيهما وذلك بالحرص على صحبتهما ليلا ونهارا ما لم يحُل دون ذلك حائل، ومما يُسهم فى إدخال السرور على نفسيهما أيضا قيام أبنائهما بأعمال قد تبدو خدمية ومهينة إلى حد ما مثل غسل أقدمهما، وترتيب فراشهما والوقوف بجانبهما لخدمتهما. لأنهما يبتهجان كثيرا عندما يتلقيان خدمات ضرورية بأيدى الأعزاء ويكون خدمهما من صنيعتهما. ولكن أكثر ما يُرضى الوالدين هو أن يُشاهدا أبناءهما ومن يحبونهما ويقدرونهما وهما يحترمونهم ويجلونهم، ولهذا من الضرورى أن نود أقاربهما ونعتقد أنهما جديران بالعناية والاهتمام، وكذلك أصدقاءهما وكل من هو عزيز لديهم. (١٠٧).

خامسًا: الأشقاء:

105 - Stobaeus, *Anthology* 4.79.53

106 - Stobaeus, *Anthology* 4.79.53

107 - Stobaeus, *Anthology* 4.79.53 .

لقد وضع **هيروكليس** طرفى معادلة هو الأنا والهو فى حديثه فى كيف يتصرف المرء نحو أشقائه، وقد ساوى بين طرفى المعادلة حيث يمتزج الأنا مع الهو ويحل الإيثار محل الأثرة، ويصبحا كيانا واحدا. " فمعاملة أى شخص تكون سليمة عند افتراض أن الشخص الأخر هو نفسك وأنك أنت الشخص الأخر. لأن الواحد منا حقا سيعامل العبد جيدا لو أنه تدبر معاملة العبد له وأن الأخرين ينبغى أن يعاملوه ويتصرفوا معه لو كان الأخرون هم الأسياد وكان هو العبد، وهذه الحجة تشبه ما للوالدين تجاه الأبناء والأبناء تجاه والديهم أو الكل بالنسبه للكل" (١٠٨).

وعلى المرء أن يتعامل مع أخية بنفس الطريقة التى يتمنى أن يعامله بها، ومن يدع أنه به سمات ذكية ويحقر من الأخر فقد تسيطر عليه الأنانية وأن لديه عيب وهو أن لا يستطيع أن يقهر قسوة الأخر بحكمته إن كان حكيما لذلك يقول **هيروكليس** " يجب على المرء أن يتصرف مع أخيه بنفس الطريقة التى يعتقد أن يسلكها نحوه.

وقد يقول البعض **لزيوس** ولكنى شخص متزن ووقور بينما أخى فظ وغير إجتماعى. ولكنه لا يصدق لأنه، أولا وقبل كل شئ قد لا يصدقنا القول، لأن حب النفس عنده يُعظم ويُمجد سماته ويُحقر ويقلل من شأن سمات الأخرين، ولهذا السبب يرى الأشخاص الاسوأ أنفسهم أسمى وأعلى من أشخاص أفضل منهم بكثير.

وثانيا حتى وإن كان أخوك مثلما قُلت يُمكننى القول إنه وجب عليك فى كل الأحوال أن تبرهن على أنك أفضل وتقهر قسوته بأفعالك الجيدة. فلم يعد من الجميل التعامل بوقار مع الأشخاص الودودين بقدر ما هى مهمة الرجل التى تستحق كل الاستحسان أن يجعل من الشخص الفظ والأحمق إنسانا راقيا مهذبا بما يفعله تجاهه لأن هذا التشجيع لا يهدف فى الواقع إلى شئ مستحيل، حتى الناس ذوى الطباع السيئة لديهم بذور التغير إلى الافضل تقديرا وحبا لمن قدموا لهم خدمة لأنهم ليسوا فى المقام الأول حيوانات همجية وليسوا بطبيعتهم فى عداء للبشر لكى نصطادهم بالقوة ونكبلهم بالأغلال ونحتجزهم فى أقفاص ثم يصبحوا لاحقا مروضين عندما نجعلهم مهذبين باتباع أنواع محددة من المعاملة والغذاء اليومى، ويظل الكائن البشرى ليس فقط لكونه أخ وحتى وإن لم يمُت لنا بصله أو إن كان لا يستحق المزيد من الاهتمام قادر على التغير إلى الافضل حتى وإن لم يستطع التغلب على درجات التباين الزائدة. فإن كانت هذه هى الحال مع البشر عموما فهى أكثر خصوصية مع الأخ، فعلينا أن نقتدى بالقول المشهور لسقراط عندما قال له شخص ما " سأموت إن لم أنتقم منك" فرد عليه قائلًا " وأنا سأموت إن لم اكسب صداقتك" (١٠٩).

وقد ناظر **هيروكليس** العلاقة بين الإخوة بالعلاقة بين أعضاء الجسم وهو ما يسمى بعلم الاجتماع الوظيفى " يجب على المرء أن يعتبر بطريقة ما أن أخاه جزء من نفسه مثل كون عينيه وساقيه ويديه وبقية أعضاءه جزءا منه. لأنهم فى الحقيقة يمتلكون هذه السمة الشخصية، إذ نظرنا إليهم فى محيط العائلة مثل العيون والأيدى. وبناء عليه فلو أن كل منهم له نفس 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 أيضا كبشر لا يجب أن نألو جهدا فى السلوك كما ينبغى نحو أشقاءنا. لأن الأخوة بطبيعتهم يميلون إلى التعاون مع بعضهم بدرجه أكبر

108 - Stobaeus, Anthology 4.84.20.

109 - Stobaeus, Anthology 4.84.20.

بالمقارنة بالأعضاء الجسدية فالعين ترى الأخرى بوجود أحدهما، واليد تعمل باليد معا بوجود أحدهما معا، ولكن تعاون الأخوة مع بعضهم أكثر قوة إلى حد ما لأنهم يفعلون أشياء تصب فى صالحهم العام حتى عندما ينفصلوا فى مواقعهم، ويفيد بعضهم الأخر حتى وان كانت المسافة بينهم شاسعة.

وعموما يجب علينا أن نعتبر أن الحياة بالنسبة لنا محفوفة بمخاطر لكونها معركة طويلة ودائمة، وهذا بسبب طبيعة الأشياء التى تمتلك شيئًا مخالفًا لهم من ناحية وبسبب ضربات الحظ غير المتوقعة من ناحية أخرى، ويبقى السبب الأكبر هو الرذيلة التى لا تتورع عن أى 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 وأخوة وأقارب وأعضاء أخرون فى العائلة. والعقل أيضا هو عون كبير لنا فى الاستحواذ على الغرباء والذين لا تربطنا بهم صلة دم مما يُمدنا بالكثير من الحلفاء. ومن ثم السبب نتلهف بطبيعتنا لكسب صداقة الجميع. ومن الجنون المطبق أن نتمنى انضمام من لا يحملون لنا ودا بطبيعتهم ونضفى عليهم عمدا صفة العائلة لا لشئ إلا لنهمل من وهبتهم لنا الطبيعة ممن يحملون همنا ويعينونا والمقربين كما يحدث فى حال بعض أخوتنا" [١١٠].

سادسًا: <u>الأقارب</u>:

لقد اختزل **هيروكليس** الحديث عن الأقارب لأن كل منا محدود بدوائر عدة بعضها أصغر، وبعضها أكبر، وبعضها مُحيط بالأخرين وبعضها مُحاط بالعلاقات المختلفة وغير المتكافئة التى تربط أحدهم بالأخر قد وضع العلاقة بين الأقارب فى مجموعة دوائر وهى " الدائرة الأولى والأكثر قربا هى التى يرسمها الشخص حول عقله كالمركز، ويدخل فى إطار هذه الدائرة الجسم وما يُوظف له، لأن هذه الدائرة هى الأقصر والكل يلمس مركزها .والدائرة الثانية التى تليها تقع بعيدا عن المركز، وتحيط بالدائرة الأولى ويكون بداخلها والدانا وأشقاؤنا والزوجة والأبناء، والثالثة التى تليها يأتى فيها الأعمام والعمات والأخوال والخالات وأبناؤهم وأبناء الأخ والجدود والجدات، ثم تأتى بعد ذلك الدائرة التى تحوى كل الأقارب الأخرين، والتى تأتى بعد ذلك هى دائرة أعضاء الجمهرة الوراثية للشخص ثم دائرة أعضاء العشيرة، ثم دائرة أبناء الوطن، وأخيرا دائرة المجاورين لحدود بلده والحاملين لنفس العرق والدائرة الأبعد والأكبر وهى التى تُحيط بكل الدوائر هى دائرة الجنس البشرى بأكمله.

وإن انتهينا من التفكير فى هؤلاء فمن الممكن رسم وتحديد هذه الدوائر بدءا من أكثرهم امتدادا- مركزين على السلوك المتوقع لكل مجموعة - مرورا ببقية الدوائر ناحية المركز مع بذل الجهد باستمرار فى نقل عناصر من الدوائر المحيطة إلى داخل الدوائر المحاطة. وعلى سبيل المثال فيما يخص حُب الفرد للعائلة فهو محتمل للوالدين والأشقاء وكذلك وبنفس النسب لأناسٍ من بين أقاربه وكبار السن من الرجال والنسوة مثل الجدود والأعمام والعمات ومن هم فى نفس السن مثل أبناء العمومة والصغار مثل أبناء أولاد العم أو الخال" [١١١].

---

110 - Stobaeus, Anthology 4.84.20.

111 - Stobaeus, Anthology4.84.23

" وقد يقتضى الواجب أن نُكرم من هم فى الدائرة الثالثة بطريقة مشابهة لهولاء السابقين وكذلك نُكرم أقارب هؤلاء اللاحقين، وتتطلب المسافة الأبعد من حيث صلة الدم شيئا من صفاء السريرة ومع ذلك يجب بذل الجهد إن تشبهنا بهم، وسوف تأتى فى أرقى صورها لو أننا أزحنا المسافات فى علاقتنا مع الجميع بمحض فطرتنا" [١١٢]..

ويؤكد **هيروكليس** إن من الأقارب كأبن العم أو ابن الخال قد نناديهم بالأخ وقد يرتد ذلك إلى مفهوم المودة الذى تتضمنه هذه الألفاظ ويقول " إن مناداة 'أبناء العم' و 'الأعمام' و'العمات' ب"الأخوة" و"الآباء" و"الأمهات" ومناداة البعض من بين الأقارب الأبعد بالأعمام أو الاخوال والبعض الأخر بأبناء الأخ وأخرين بأبناء العم مهما كان عمرهم بسبب الود الموجود فى المسميات لأن هذا النوع من التخاطب ليس بالرمز الهين لما نُحِسه تجاه بعضنا الآخر، ويمكنه أن يثير ويقوى التداخل المشار إليه سابقا بين الدوائر وبعضها فى الوقت نفسه" [١١٣].

سابعًا: إدارة شؤون العائلة:

اعتمد **هيروكليس** على نظام تقسيم العمل فى إدارة شؤون العائلة على تقسيم المهام " يجب قبل كل شئ أن تقسم المهام التى تقوم بها العائلة بناءا على ما تراه كل زوجة صائبا، وهكذا تُوكل الأعمال الخاصة بالحقل والسوق والعمل فى المدينة إلى الزوج بينما تختص الزوجة بغزل الصوف وصنع الخبز وسائر المهام المنزلية، ولكن لا يجب أن نعتقد أن المجموعة الواحدة ينبغى أن تكون بمعزل عن مهام الأخرى لأن مهمة مراقبة العمال وهى من أدوار رب الأسرة قد تقع على عاتق الزوجة لو تصادف وجودها فى الحقل وحدث أن الزوج كان موجودا فى البيت ليهتم بالأمور المنزلية مُعلِما نفسه ببضعة أمور ومشرفا على أمور أخرى ولهذا فإن من ينتمى لجمهور المجموعتين يمكن أن يكون أكثر تداخلا وترابطا لو إنهم تشاركوا الأهتمامات بخصوص الضروريات" [١١٤].

ويرى **هيروكليس** أن الأعمال المنوطة بها المرأة كغزل الصوف ينبغى ألا يقوم بها الرجال لنظرة المجتمع إلى هذه الاعمال على أنها ذات طبيعة أنثوية، ولكن ليس هناك ما يمنع من مشاركة الرجل زوجته فى هذه الأعمال ويقول " وربما يكون من الصعب قبول الحجة التى تستدعى الزوج لمجموعة أخرى من الأعمال خاصة تلك المنوطة بالزوجة، ويرى المحترمون أن تخيل عدم مناسبة الغزل لهم لهو بالشئ المقبول فعلا. ولهذا فإن معظم الأقزام الصغار رثى الهيئة، والقبائل التى يغلب عليها الطابع الأنثوى أو المخنث يندفعوا مسرعين إلى العمل فى أعمال الصوف فى حماستهم للأنوثة، والتنازل والخضوع لهذه الأعمال لا يتماشى مع الرجل الحقيقى، وأنا نفسى لم أكن لأنصح أى رجل لا يُظهر ثقة كاملة فى ذكورته واحجام عن لمس مثل هذه الأشياء ولكن ماذا لو أنه نأى بنفسه بعيدا عن أى شبهه غريبة وما سيمنع الزوج من مشاركة زوجته فى هذه الأعمال؟ لأنه من بين المهام المنزلية ألا ينبغى أن نعتقد أن معظمها فعلا يناسب الأزواج أكثر من الزوجات؟ لأن بعضها متعب جدا ويستلزم قوه بدنية مثل الطحن، وعجن الدقيق، وشق الخشب، و سحب الماء وتحريك الأثاث، ونفض الفراش وكل ما يشبه هذه الأعمال، وربما تكون الزوجة مستعدة للقيام ببعض المهام نيابة عن زوجها:

---

112 - Stobaeus, Anthology4.84.23.

113 - Stobaeus, Anthology4.84.23

114 - Stobaeus, Anthology4.85.21.

فمن الملائم للزوجة أن تشارك فى الغزل مع الخادمات وفى مهام أخرى أكثر ذكورة. لأننى فى الحقيقة اعتقد أن القيام بصناعة الخبز وجلب الماء واشعال النار وكل الأشياء المشابهة هى أشياء مناسبة تماما للمرأة الحرة، وهى تبدو أكثر جمالا فى عيون زوجها بوسائلها الخاصة- خاصة إذا كانت لا تزال شابه ولم يترك الحمل المتكرر أثره عليها- لو أنها وهى تعمل بنفسها شاركت فى جمع محصول الكروم وجمع الزيتون وحتى فى البذر والحرث وتوزيع الأدوات على الحفارين أو الغارسين والزُراع . واعتقد أن الرجل بهذه المهام وبهذه الطريقة هو من يترأس العائلة ومن الأفضل للزوجة أن تكون مرؤوسه فى هذه المناحى على الأقل" [١١٥].

الخاتمة:

يمكن أن نستخلص بعض النتائج التى انتهت إليها الدراسة وهى على النحو الأتى:-

أولاً: هيروكليس فيلسوف رواقى عاش فى القرن الخامس الميلادى، ومؤلفاته التى وصلت إلينا هى كتاب "عناصر الأخلاق"و"الفعل الواجب" وقد جمع الاريا راميل ميللى شذرات هذين الكتابين معتمداً على طبعة فريدريك أوجست أرنيم وقد ترجم ديفيد كونستان هذه الشذرات الى اللغة الإنجليزية، ولم يختلف التناول المنهجى عند هيروكليس فى كتابيه، فكتاب عناصر الأخلاق ذو موضوع واحد وهو النزوع الأخلاقى، أما كتاب الفعل الواجب فيحتوى على موضوعات مختلفة وهى الألوهية والوطن، والزواج والوالدين والأشقاء والأقارب، ويفتتح هيروكليس كل قضاياه فى الكتابين باستفهام يجيب عنه بالجج المنطقية.

ثانياً: تدور الأخلاق فى فكر هيروكليس حول نظرية النزوع الأخلاقى التى ساوى فيها بين الإنسان والحيوان والتى تقوم بدورها حول حفاظ الحيوان على نفسه من ناحية والدخول فى علاقات اجتماعية مع الآخرين من ناحية أخرى، وقد صاغ هيروكليس هذه النظرية فى نسق جدلى يقوم على الاستفهام بادئاً قوله بهل يدرك الحيوان نفسه حسياً، وينتهى بالإجابة أن الحيوان وكذلك الإنسان يدرك نفسه حسياً ويدرك أجزاءه الخاصة وما سلحته به الطبيعة للدفاع عن نفسه ونقاط الضعف والقوة عند

115 - Stobaeus, Anthology4.85.21.

الحيوانات الأخرى، وقد أسهب هيروكليس فى طرح الأمثلة للبرهنة على هذه القضايا، ومرد ذلك هو قوة معارضيه الذين يصفهم بضعاف الفهم.

ثالثاً: قد يساوى مفهوم استقبال الحس العميق الذى اكتشفه عالم الأعصاب أوليفر ساكس مفهوم النزوع عند هيروكليس حيث إن الحس العميق شكل من أشكال الإدراك، ويغطى انعكاسات السلوك والمواقف وانعكاسات الحركة، ورغم الاختلاف بين المفهومين يظلان متشابهان بدرجة كبيرة.

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

خامسًا: اعتبر هيروكليس الوطن بمثابة الإله الثانى ولكنه أنثى وقد يرجع ذلك إلى إيمان هيروكليس بوحدة الإله والعالم والكائنات الموجودة فيه، كما أنه لا يجوز الخروج عن القانون الذى اختارته الطبيعة للإنسان ناهيك عن العادات التى تعد أقدم من القانون، وهى قانون غير مكتوب وصالحة لكل مدينة، وهى أقرب الأشياء إلى القانون الطبيعى.

سادساً: 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.

سابعاً: وصف هيروكليس الوالدين بأنهما ليسا آلهة أرضية سنوية فحسب بل أقرب إلينا من الآلهة، وقد وصفهماً بأنهم صور للآلهة بل هم آلهة منزلية، ويعتبر وظيفة الابن كوظيفة الكاهن فى المعبد.

ثامناً: قد أحل هيروكليس مبدأ الإيثار مقابل الأثرة فى تعامل الأشقاء، ورأى أن من يحقر الآخرين لديه نرجسية وجب أن يقهرها ويعاملهم بنفس الكيفية التى يريد أن يعاملوه بها، وهذا التصور من هيروكليس يدور فى فلك مقولة الفيلسوف الألمانى اشفيتسر التى يقول فيها " أنا حياة تريد الحياة وسط حياة تريد الحياة"، وقد بنى هيروكليس العلاقة بين الأخوة بعلاقة وظائف الجسم ، أعنى أن هناك تكاملية فى وظيفة كل منهما أى اعتماد أحدهما على الآخر.

أخيراً: وضع هيروكليس مجموعة من الدوائر يحدد فيها العلاقة بين الأقارب وجعل المرء مركزاً لها ويضع فى الدائرة الأولى الجسم وما يخصه من أجزاء، وأما الدائرة الثانية وهى الوالدان والأشقاء والأبناء والزوجة، وأما الدائرة الثالثة فهى الأعمام والعمات والخالات، وأما الدائرة الرابعة أعضاء الجمهرة الوراثية أو أعضاء العشيرة وهلم جرا من الدوائر التى تصل إلى العالم كله، وهذا التقسيم من جانبه قد صنع وحدة ربط فيها الجنس البشرى عموماً وقد يرجع ذلك لإيمان الرواقية بوحدة الجنس البشرى أو المدينة العالمية.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر

أ- **المصادرالأجنبية**

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

2- 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.

3- Karl Praechter ،Hierokles der Stoiker) Leipzig: Dieterich, 90), repr. in idem، Kleine Schriften) ed. Heinrich D◌rrie; Hildesheim: Olms, 973)

4- 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

ب- **المصادر العربية**

١- أفلاطون : محاورة فيدون (فى خلود النفس)، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٣، ١١٣د، ص٢٤٦.

٢- أفلاطون : محاورة جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، ومراجعة د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ٥٢٥ ج- ه.ص ١٤٩-١٥٠.

٣- أفلاطون : الجمهورية، ترجمة ودراسة د.فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤

٤- ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، القاهرة،٢٠١٠.

ثانيا المراجع:

أ- **المراجع الأجنبية**:

1- A.A. Long: stoic studies, University of California Press,2001

2- David N. Sedley: *The Hellenistic Philosophers* vols2.; Cambridge:Cambridge University Press

3- Marais.y: History of philosophy, Dover publications, New York, 1967.

4- Will Deming, Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1Corinthians 7(2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

ب- المراجع العربية:

١- اميل برهييه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ١٩٨٨.
٢- د.أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية ، ط١ ، القاهرة، ١٩٦٨م.
٣- د.عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١، القاهرة.

ثالثا : **الموسوعات والدوريات** :

أ- الموسوعات

1- Chisholm, Hugh: Zaleucus, Encyclopædia Britannica, volume28, ١١th ed, Cambridge University Press.1911

2- The Oxford Classical Dictionary, Edited by Simon Hornblower and Antony Spawforth, Third Edition, Oxford University Press,1999,P1202

ب- الدوريات

1- 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,

فلسفة ديوجين أُوينُونْدَا الأبيقورى

يعرض هذا البحث لفلسفة ديوجين أوينوندا Diogenes of Oenoanda الأبيقورى، والذى لم يرد ذكره فى الكتابات العربية، ولم يكن معروفا للباحثين الغربيين حتى عام ١٨٨٤ حيث اكتشفت بعض شذراته فى قرية أوينوندا التابعة لمدينة ليسيا Lycia التى تقع جنوب غرب تركيا حاليا، وتوالى بعد ذلك اكتشاف الشذرات. وتعتبر هذه الشذرات مصدرا هاما من مصادر معرفتنا بالفلسفة الأبيقورية حيث أقتصر علمنا بهذا الفكر على الفيلسوفان الرواقيان شيشرون ولوكريتوس والمؤرخ ديوجين لايرتوس والفيلسوف اليهودى فيلون السكندرى وهذا بجانب الرسائل التى تركها أبيقور.

وقد تفرد الباحث مارتن فيرجسون سميث Martin Ferguson Smith بأبحاثه عن ديوجين أوينوندا، وهو عالم آثار تابع للمعهد البريطانى بأنقرة، وكل معالجته للشذرات آثرية، وقد خلت الدراسات التى نشرت للشذرات من الجانب الفلسفى، وأزعم أن هذه هى الدراسة العربية الأولى التى تتعرض لهذا الفيلسوف.

وقسمت الدراسة إلى مقدمة وأربعة عناصر وخاتمة، فالعنصر الأول بعنوان " ديوجين أوينوندا ونقوشه" ونعرض فيه لحياة ديوجين وتاريخ نشر الشذرات واكتشافها، وقد اقتصرت فى هذا العنصر على ما يفيد الدراسة فحسب حيث إننا غير معنيون بالتاريخ الذى تكفل به سميث فيما نشره من أوراق بحثية قد ذكرناها فى قائمة المصادر والمراجع، والعنصر الثانى بعنوان " الحكمة والحكماء عند ديوجين أوينوندا " ونعرض فيه تصوره للفلسفة وكليتها والفيلسوف كمواطن كونى، والعنصر الثالث" الطبيعة عند ديوجين أوينوندا" وهو تصور مبنى 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 الملطى، والعنصر الخامس بعنوان " الأخلاق عند ديوجين أوينوندا" وهو يدور حول مفهوم السعادة والألم واللذة تلك المفاهيم التى استحوذت على القدر الأكبر من الفكر فى العصر الهيللينستى، وأما الخاتمة لخصنا فيها أهم النتائج التى توصلت إليها الدراسة.

أولا: ديوجين أوينوندا ونقوشه

فيلسوف أبيقورى ، جاء من مدينة أوينوندا اليونانية وهى تركيا حاليا، وعرف بنقوشه الفلسفية الضخمة التى حفرت على أعمدة هناك، وهى لا تزال تحتفظ بكتابات أبيقور، وكتابات ديوجين فى الطبيعة والأخلاق، وعاش فى القرن الثانى الميلادى، وكتب فلسفته على صخور مدينة أوينوندا Oenoanda فى ليسيا Lycia التى تقع فى الجنوب الغربى لتركيا الآن [١١٦]، وقد أُطلق أسم ديوجين على كثير من الناس فى هذه الفترة وهذا مدون على النقوش فى الجانب الشمالى من المدينة إلا أن أشهرهم ديوجين الأبيقورى [١١٧]. ولد فى عصر الإمبراطور هادريان، وفى عشرينيات القرن الثانى الميلادى من المحتمل. وليس لدينا معلومات عن حياة ديوجين باستثناء ما يكشفه لنا هو فى النقوش التى تعود إلى القرن الثانى الميلادى، وقد كان ديوجين غنيا بقدر سمح له أن يشترى قطعة أرض كبيرة فى مدينة أوينوندا ليعرض فيها نقوشه ، وقد وجد سلاما فى ممارسته للمذهب الأبيقورى. [١١٨]

وتعد الشذرات التى كتبها ديوجين مصدرا هاما من مصادر الفكر الأبيقورى، فقد احتفظت كتاباته بالرسائل الفاتيكانية لأبيقور، بالإضافة إلى تعاليم أبيقور فى الطبيعة والمعرفة والأخلاق. [١١٩]

١١٦- Routledge Encyclopedia of Philosophy: vol 3" Descartes to Gender and Science" edited by Edward Craig , Routledge (COR), Luciano Floridi , 2012. p89

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

١١٨- 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, p. 155.

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

وقد غطت هذه النقوش حائط يمتد ثمانون مترا فى رواق جنوب المدينة، ورتبت نقوشه فى خمس أو سبعة دروس وهى تركز على الأخلاق والطبيعة وكبر العمر، وتركز الشذرات من (٢٨- ٦١) على الأخلاق وأشرف على هذه النصوص مكسيموس الأبيقورى، وقد تحدثت النقوش عن الطبيعة فى البداية، وأما الشذرات من (٧٩ – ١٣٧) عن كبر العمر[١٢٠]

وقد كتب ديوجين من رودس خطابا لأنتباتير Antipater فى رودس من الشذرة (١٥- ٢١) للإجابة على تساؤلاته التى يريد أن يفهم فيها مذهب العوالم المتعددة، وكان الحوار الذى حوته الشذرات معقدا وبقى منه القليل[١٢١]

وقد شيد ديوجين ساحة مستطيلة يحيط بها رواق وعلى جوانبها تماثيل وفى جانب المستطيل الأصغر بوابة يقابلها على الجانب الأخر ضريحه، ووضع على الجانبين الأخرين نقوشا للمذهب الأبيقورى وهى ترتفع إلى مترين وسبعة وثلاثين سنتيمترا ولم يزيد فى ارتفاعها حتى يراها الناس وتعيضهم عن الكتاب، وتمتد ثمانون مترا طولا، وتحمل خمسة وعشرون ألف كلمة تقريبا، وتملأ مائتان وستون مترا مربعا من مساحة الجدار تقريبا. ويقال أن ديوجين كان عجوزا ومريضا حين دون هذه النقوش، وكان على اتصال بأصدقاء من الأبيقوريين فى رودس وأثينا وكالكس[١٢٢]

---

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

١٢١ - 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.

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

ولم يكن ديوجين الأبيقورى معروفا حتى ١٩٨٥ إلى أن اكتشف علماء أثار فرنسيون ونمساويون الشذرات الأساسية لنقوشه الفلسفية فى مدينة ليسيا Lycia بأوينوندا والتى حفرت بوضوح على كتل أحجار جيرية محلية ويرجع تاريخها إلى ٢٠٠ قبل الميلاد.[١٢٣]

وقد نشر كوزين G. Cousin فى ١٨٩٢ الشذرة رقم ٦٤ التى اكتشفها مع زميله الفرنسى، ولكنه فشل فى تقديم النقوش وقياساتها أو حتى يعطى وصفا تفصيليا للحجارة والنقوش، وكان نقله غير دقيق وناقص. وقد لبى النمساويين هيبردى R. Heberdey وكالينكا E. Kalinka دعوة يوزنر H. Usener فى إعادة نشر الشذرات المتجزئة وغير الواضحة وعمل ترميم وتعليقات عليها وإعادة فحص الشذرات التى نشرها كوزين وهى ثلاثين شذرة وكان يصعب وصولهما إليها. واكتشفا أربعة وعشرون فقرة جديدة وقاسا الأحجار ورسما مخططا واضحا لكل كتلة حجرية.

وكما يشير شيلتون Chilton على نص هيبردى وكالينكا الملحق بالنص الأصلى للنقوش بأن هذا العمل أزداد قيمة بما قدمه J. William من أسهامات فى تحريره للنص الذى نشره توبنر Teubner لأول مرة فى ١٩٠٧ وهذا النص يمتاز بمهارة فى ترتيب الشذرات وعمل الترميمات، وقد حَسْن الباحثون وأبرزهم فيليبسون Philippson وجليرى Grilli هذا النص وقدموا له ترجمة إيطالية وشروح عليها، وأحدث نص لهذه الشذرات هو الطبعة الثانية لنص شيلتون فى ١٩٦٧.[١٢٤]

١٢٣- 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.

١٢٤- 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 بين على استمرار الأبيقورية كفلسفة تبشيرية يعتبرها أتباعها مكنزا للحقيقة، وهى إضافة قيمة لمصادرنا عنها، وكان ديويجين يقتبس فى عرضه لفلسفة أبيقور نصوصا من رسائل أبيقور، وكان نقله عنها أمينا.[١٢٥]

ويعد سميث من أبرز الآثاريين الذين كشفوا نقوش ديوجين وقد نشر فى عام ١٩٧٠ مقالا بعنوان " شذرات ديوجين أوينوندا المكتشفة وغير المكتشفة" بالمجلة الأمريكية للآثار التى يصدرها المعهد الأمريكى للآثار[١٢٦]. ونشر ١٩٧١ ثلاثة وأربعون شذرة فى مقال له بمجلة الآثار الأمريكية بعنوان " شذرات جديدة لديوجين أوينوندا وذلك بجانب ٨٨ شذرة كان نشرها علماء آثار نمساويون وفرنسيون [١٢٧] واكتشف فى ١٩٧٢ شذرتين ونشر نصهما فى مجلة الدراسات الهيللينية ([١٢٨]) وفى العام ذاته مقال بعنوان " قراءة جديدة فى نص ديوجين أوينوندا " بمجلة الكلاسيكيات الفصلية التى تصدرها جامعة كامبردج [١٢٩]ونشر فى عام ١٩٧٤ مقالا بعنوان " سبعة شذرات جديدة لديوجين أوينوندا" بمجلة هيرمثينا التى تصدرها كلية الثالوث بدبلن [١٣٠] ونشر فى عام ١٩٧٩

---

١٢٥ - Lucretius: On the nature of things,1ntroduction of translation Smith Martin Ferguson, op. cit, pxxi.

١٢٦ - Martin Ferguson Smith : Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered, op. cit, p.52.

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

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

١٢٩ - 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.

١٣٠ - 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.

ثمانية شذرات جديدة بمجلة دراسات الأناضول التى يصدرها المعهد البريطانى بأنقرة (١٣١)

واحتفالا بمرور مائة عام على نشر الشذرة الأولى التى اكتشفها كل من هوليكس M. Holleaux وباريس P. Paris من نقوش الفيلسوف الأبيقورى ديوجين أوينوندا منذ قرن مضى فى ديسمبر ١٨٨٤ فقد نشر سميث ثلاث شذرات جديدة من نقوش ديوجين. (١٣٢) بمجلة الأناضول ١٩٨٤بالمعهد البريطانى فى أنقرة. ونشر فى عام ٢٠٠٠ مقالا بعنوان " أفكار جديدة عن شذرة ٦٨ لديوجين أوينوندا بمجلة البرديات والنقوش بألمانيا (١٣٣) ونشر فى العام ذاته مقالا بعنوان " الأولانية، عزيزى اللوسيانى : بيان عن الطبيعة من ديوجين أوينوندا" بمجلة الأناضول التى يصدرها المعهد البريطانى بأنقرة (١٣٤) ونشر فى عام ٢٠٠٤ مقالا بعنوان " ثناءًا على الحياة البسيطة– فقرة جديدة لديوجين أوينوندا" بمجلة دراسات الأناضول بالمعهد البريطانى بأنقرة (١٣٥)

وبذلك إجمالى الشذرات التى قد عثر عليها كالينكا وهيبردى فى عام ١٨٨٤ هى ٨٨ شذرة، وما اكتشفه سميث فى عام ١٩٦٨ حتى ١٩٧٣ فى رحلته الأولى لمدينة أوينوندا هو ٣٨ شذرة، وما اكتشفه فى رحلته الثانية عام ١٩٧٤ حتى الآن

---

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

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

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

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

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

هو ٨٦ شذرة بمعونة المعهد البريطانى فى أنقرة واشراف A.S Hall ليصبح إجمالى الشذرات ٢١٢ [١٣٦]

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على طبعة شيلتون التى ترجم فيها النص اليونانى المنقوش إلى اللغة الإنجليزية، والأوراق البحثية التى نشرها سميث على فترات متباينة كما هو واضح في هوامش الدراسة. وهناك نسخة لاتينية نشرت في ١٩٠٧ وهى نسخة قديمة حررها وعلق عليها يوهانز وليام ([١٣٧])، ولم تنشر سوى ٨٨ شذرة وهى مجمل الشذرات التى اكتشفتها هيبردى وكالينكا فى عام ١٨٨٤ وكان النقل فيها ضعيفا عن المصدر ألا وهو النقوش، كما أضيف اكتشافات أخرى فى السنوات اللاحقة لعام ١٩٠٧ وحتى الآن .

ثانيا: 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 فى شئ، فلن تصلح غايتها بشهرة زائفة ولا جلوس على المآدب السلطانية. فالفلسفة للناس أجمعين، إذ لا يكتب الفيلسوف لنفسه، ولذا ترك ديوجين فلسفته منقوشة على الأحجار ليراها الجميع، وكتبها بشكل بسيط حتى لا يعانى الناس فى 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

---

١٣٦ - 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.

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

لا بالثروة والشهرة السياسية والمآدب السلطانية الفخمة، ولا الترف، ولا لذة الحب، ولا أى شئ أخر، و لكن 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 شفوى." [١٣٨] ويقول أيضا" لا تكتسب الفلسفة بالشهرة السياسية والمكانة السلطانية والثروة واللذة، ولا يطمح الفيلسوف فى سلطة الإسكندر أو جاهه ، أو يسعى حتى إلى امتلاكها، فقد خلق البشر بلا حاجة إلى ما هو زائف." [١٣٩]

ولا يخرج ديوجين فى هذا السياق عن النسق الفلسفى الأبيقورى حيث برر أبيقور الإحجام عن السياسة والعمل العام بأنه لذة غير طبيعية وغير ضرورية [*] ولا يرى الحكيم لذة فى مثل هذه الرغبات لأنها لا تلبى سوى الرغبات غيرالطبيعية وغير الضرورية فحسب، ولا يمكن أن يكون الإنسان حكيما إلا إذا قهر هذه الرغبات. ونقل لنا المؤرخ ديوجين لايرتوس عن أبيقور قوله " إن الحكيم لا يشترك فى العمل السياسى، لأنه عمل محفوف بالمخاطر والشرور، ومشحون بالبغض والكراهية ، ولا تتفق

---

[١٣٨] - 29 Fragment

[١٣٩] - 51 Fragment

* حيث قسم أبيقور الرغبات إلى ثلاثة أنواع، الأولى رغبات طبيعية وغير ضرورية مثل لذة الطعام والشراب، والثانية رغبات طبيعية وغير ضرورية مثل الزواج والتنوع فى اللذة، والثالثة رغبات غير طبيعية وغير ضرورية التى تنشأ على ظن باطل مثل لذة المال أو المنصب.

– انظر د. مجدى الكيلانى : المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الاستشارى المصرى للتدريب ونشر البحوث العلمية، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص٨٢.

هذه الصفات مع غاية الإنسان وسلامه وسكينته [١٤٠].

وهذا الموقف الذى تبناه ديوجين نحو الفلسفة والذى استقاه من أبيقور هو رد فعل للإتجاه الرواقى الذى يرى الفضيلة فى ممارستها، وأسمى ممارسة للفضيلة هى 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 مواطنى العالم وهو ماكث فى بيته، وذلك لأنه يعتقد أن العالم وطن لكل الناس. ولا يعنى ذلك معيارا كليا للأشياء حتى فيما يتفق مع الآلهة حيث إذ المعيار الحقيقى هو ما لا يتعارض مع المنطق. لذلك يقول " لم نفتعل هذا النظام من أجل هذا، حتى ونحن ماكثون فى المنزل لدينا القدرة على عرض بضاعة الفلسفة ليس للناس هنا فى المنزل فحسب، بل والمدينة، حيث توفر جغرافيات الأرض المتنوعة أوطان مختلفة يشكلون هذا العالم وهو وطن واحد لكل الناس.....، وإننى لا أجبرك على أن تشهد بسوء الفهم لمن يعتقدون أنهم على صواب. لأننى لم أضع قانونا لأى شئ بما فيها المسائل المتعلقة بالآلهة إلا إذا اتفقت مع المنطق." [١٤١]

---

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

[١٤١] - Fragment 55.

واعتقد أن هذا النص قد يشير إلى نزعة كونية يتفق فيها مع الفكر الرواقى ويختلف بها عن أرسطو. ومن الناحية الأولى دعى الرواقيون إلى الأخَّوة العالمية، وان الكون بأسره مدينة تضم السماء والهواء والبر والبحر بما فيها من مخلوقات، والكون بمعناه الدقيق مدينة، ويطلق على المدن التى على الأرض الأسم نفسه وهى ليست كذلك، لأن المدينة هى المدينة الفاضلة التى تضم شعبا أو جماعة من الناس يحكمون فيما بينهم بالقانون [١٤٢] . والقانون الذى يرتضيه الرواقيون هو الحكم وفقا للعقل. ومن الناحية الأخرى يختلف مع أرسطو الذى يصنف أهل الكون كما يلى " إن شعوب الشمال الجليدى 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 مغلبون و مستعبدون إلى الأبد. وأما الشعب اليونانى فيجمع بين الميزيتين، الشجاعة والذكاء، كما أنه متوسط الموقع، لهذا حافظوا على حريته، ولو أتيحت له الوحدة لتسلط على الجميع. إذن فاليونانى سيد حر، والأجنبى (البربرى) عبدا له " [١٤٣]. واعتقد أن قول ديوجين يخالف أرسطو حيث يدعو إلى نزعة كونية، وهى 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 فهى فياضة بالحب والعدالة، لذلك يقول "

---

[١٤٢]- د. مجدى الكيلانى : المرجع السابق، ص١٧٧.

[١٤٣]- أ. يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦، ص٢٦٥.

إننا لا نصل إلى حكمة كلية ولا يقدر أحد على ذلك، ولكننا نأخذ منها بقدر الممكن، وحين يعرف البشر حياة الآلهة. يجدون كل شئ يفيض بالعدالة والحب المتبادل، ولا حاجة للحدود والقوانين." (١٤٤)

ويستخلص مما سبق أن ديوجين لا يطلب الفلسفة إلا لحاجة ملحة يفرضها الوجود لأنه المحرك الأول، وهو يمتلئ بالحب الذى يسيره، ولذا لا يحتاج إلى قانون، ولما كان الأمر كذلك فهو ذات صبغة كونية، وهو ينتهج فى هذا ما يتفق مع المنطق حتى فيما يخص الآلهة. وأن الإنسان مهما بلغ من حكمة فإنه يعجز عن تحقيقها بكليتها.

الطبيعة عند ديوجين أوينوندا

يقرر ديوجين أن الغاية من فلسفته تكمن فى أبعاد ثلاثة، أولها تعاطى الناس أفكار مغلوطة عن الأشياء، وجهلهم بطبيعتها، ويؤدى ذلك إلى إندفاعهم نحو الأشياء غير الضرورية، وثانيها هو معاناة الخوف من الموت، وسيطرة الآلهة على البشر، وثالثها هو دحض حجة من يعتقدون أن العلم الطبيعى يعجز عن نفع الإنسان (١٤٥). واعتقد أن هذه الأبعاد تمثل جل فلسفته النقدية، التى تتضمن هجوما على فلسفة ديمقريطس الذرية والفكر الرواقى على نحو ما سنوضح لاحقا.

لقد انتهج ديوجين المنهج الأرسطى فى طرح رؤيته عن خلق العالم فى نقد مذاهب السابقين ثم توضيح ما يعتقد بعد ذلك، وقد يُرى ذلك جليا فى كتاب النفس. ويبدأ ديوجين نقده وهو يقول " جعل هيرقليطوس الأفسوسى النار

---

١٤٤ - Fragment 55.
١٤٥ - Fragment 1,2.

عنصرا وحيدا، وهو عند طاليس الماء، وعند ديوجين الأبولونى وانكسيمانيس الهواء، وعند أمبادوقليس الأكراتيسى النار والهواء والماء والتراب معا، وعند أنكساجوراس الكلازومينى هو خليط من العناصر الأربعة، وعند الرواقية المادة والإله. أما بالنسبة لديمقريطس الأبديرى فقد وصف الذرات بالعناصر، ولكن كان تصوره خاطئا فى بعض جوانبه، وهذا ما سوف نتناوله فى نظرياتنا. ونبدأ بالتهم التى ألقيناها عليهم وليس بأى أمر أخر، لأننا نتوخى صمدية الحقيقة ، فأما هيرقليطس الذى بدأنا به قائمتنا نقول له أنت مخطئ فى قولك لأن النار ليست عنصر ثابت، وأن ما يدمر لا يمكن أن يلد الأشياء." [١٤٦]

وقد جمع ديوجين فى هذا النص عرضا للمذاهب الواحدية والثنائية والكثرة أى التى ترد الوجود إلى أصل واحد أو أصلين أو أكثر، وقد بدأ نقده بهيرقليطس مبينا التناقض الفكرى فى مذهبه، ويقوم هذا النقد على أن مفهوم النار الذى ركن إليه ليس مبدأ ثابت ولكنه متغير ولا يمكن أن تقوم الأشياء عليه وقد يرجع هذا النقد إلى أن هيرقليطس ذاته لا يؤمن بالثبات ويرى أن الأشياء فى حالة تحول وتغير دائم، وقد تلى هذا النقد نقدا أخر لديمقريطوس الذى جعل للذرات حقيقة موضوعية وأن كل أشياء العالم وجدت بالأتفاق، ويرى ديوجين إذا سلمنا بهذا الرأى يستحيل أن نعرف الحقيقة أو حتى نعيش لذلك يقول " وأخطأ ديمقريطس فى قوله أن الذرات لها حقيقة واقعية فحسب، وكل الأشياء

[١٤٦] - Fragment 6.

موجودة بالأتفاق، وتماشيا مع هذا القول يستحيل حتى أن نعيش ناهيك عن اكتشاف الحقيقة " [١٤٧]

والحق إن النصوص التى ذكرناها عن ديوجين تضعنا أمام مؤرخ لتاريخ الفلسفة قبل سقراط رغم قلة ما تعرضه من حقائق حول هؤلاء الفلاسفة، وعدم الترتيب التاريخى لها. حيث أقتصرت معرفتنا فى هذه الحقبة على مصادر محدودة. واعتقد إذا كانت آراء فلاسفة ما قبل سقراط قد استندت فى تفسيرها للعالم على عنصر أحادى من الطبيعة وهو الماء عند طاليس، والهواء عند ديوجين الأبولونى وانكسيمانيس، والنار عند هيرقليطوس، وإلى أخره ، 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 إلى ديمقريطس كما سنرى. وربما يكون هذا الأرتداد لأن ديمقريطوس أسس المذهب الذرى فى الفترة الهيلينية، ويعتبر أبا للفلاسفة الذريون، ولا يخلو حديث لأى فيلسوف يعتنق المذهب الذرى عن ديمقريطوس.

واعتقد ديوجين "أن الأجسام الأولية first bodies التى قد يطلق عليها العناصر بأنها حية وثابتة منذ البداية، وولدت الأشياء منها. ولا يمكن أن يدمر كائن ما كان تلك الأجسام الأولانية سواء أكان إله أم إنسان، ولابد أن يعرف المرء أن هذه الأشياء ليست عرضة للهلاك، وهى بعيدة عن حكم الضرورة. وإن ألت وفقا للضرورة إلى لا وجود، فسوف تفنى كل الأشياء". [١٤٨]

---

١٤٧ - Fragment 7.
١٤٨ - Fragment 8.

ويرى ديوجين فى رسالته لأنتبياتير بأن هناك عدد لامتناهى من العوالم [١٤٩].
وهذا الرأى الذى يتبناه قد عرض له ديوجين لايرتوس فى الحديث عن أبيقور وهو يقول " هناك عدد لامتناهى من العوالم، بعضها يشبه هذا العالم وبعضها يختلف عنه " [١٥٠] أن الفضاء بين العوالم يستوعب عوالم جديدة أخرى تقطن فيها الآلهة. وكما يقول أبيقور فى رسالته إلى هيردوت " أن العوالم والكتل الذرية المحدودة التى من صنف الأشياء التى ندركها من حولنا صادرة عن اللامحدود، وتتولد العوالم كبيرها وصغيرها عن دوامات بعينها، كما أن الأشياء مآلها الإنحلال، 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 التى تولدت عنها الكائنات الحية والنباتات وجميع الأشياء المنظورة أنها توجد أو لا توجد فى عالم دون أخر" [١٥١].

وقد أثرت نظرية العوالم اللامتناهية عند ديوجين بشكل ما أو أخر على جوردانو برونو حيث يرى أن العالم الذي نعيش فيه أو الكون يمتلئ بعدد لا نهائي من العوالم كعالمنا هذا، وأن هذه العوالم تحتوي على حياة نشطة.

---

[١٤٩] - Fragment 65.

[١٥٠] - Diogenes Laertitus, X,45.

[١٥١] - أبيقور : رسالة إلى هيردوت، ترجمة ودراسة جلال الدين السعيد ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، لبنان، د. ت. فقرة ٧٤، ص١٨٧.

ويرى براين جرين في كتابه "الحقيقة الخفية:عوالم متوازية وقوانين عميقة للكون" [١٥٢].أن أحد المبادئ التي تقوم عليها نظرية العوالم المتعددة هي فكرة اللاتناهي في حجم الكون. وإن كان آينشتين 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 يعنى 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 تدريجيا لتصل إلى نقطة صغيرة جدا، ثم وعد لتشغيل الشريط مرة أخرى في الإتجاه الزمني فسترى ذلك الإنفجار العظيم الذي تحدث عنه العلماء الذي ولّد فقاعة هذا الكون الهائل بما فيه من تجمعات مجراتية، ومجرات ونجوم وكواكب وغيرها [١٥٣] .واعتقد أن هذه التفاسير هى تطور لمادية المذهب الأبيقورى أو النظرة المادية للكون، ولا يعنى ذلك أن ديوجين وضع أسس هذه النظرية، بل ما طرحه عن العوالم المتعددة أفتراض محض.

وقد تقتضى الضرورة تماشيا مع ديوجين والماديون إنه إذا كان الكون لا متناهي، والمادة فيه محدودة، أى أصناف المواد كالذرات، وأن طرق تركيب هذه الذرات محدود أيضا، فإن هذا الكون اللامتناهي هو أكوان متكررة، وهى تتكرر ذرة بذرة، جزىء بجزىء، كواكب بكواكب، مجاميع شمسية بمجاميع شمسية، بكل ما فيها من حياة ونبات وما إلى ذلك.

ويوجه ديوجين سؤالا، واعتقد أنه إلى الرواقيين فيقول "نسأل من يضلوننا حتى يفسروا نظريتهم، نقول لهم أيها السادة gentlemen ماذا تقصدون حين تفسرون أن

---

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

١٥٣ - http://sciwarepod.wordpress.com/2011/08/15.

الأرض بلا حدود بهذه الطريقة؟ هل حد الأرض بامتداده العلوى المحدود بقبو السماء، ومن نقطة البداية التى تتمدد بلا حدود فى المنطقة الأدنى، وإنكم ترفضون رأى الإجماع من العلميين والفلاسفة، وتعتقدون أن العناصر الثقيلة تدور حول الأرض للأعلى وللأسفل، فتسحب الشمس خارج العالم وتنحيها؟ ألم تقولوا هذا؟ ولكن الأرض واحدة [١٥٤]. ويعترض ديوجين على الرواقيون الذين يضعون حدودا للأرض تبدأ من السماء إلى أدنى نقطة غير مرئية فى الأسفل، وأن الذرات تتحرك حول الأرض وليس بداخلها فتسحب الشمس خارج العالم. ولكنه يؤمن بأن العناصر الثقيلة heavenly bodies حين تدور تحدث أنواع من الحركة ومنها ينشأ العالم فيقول " حين تدور العناصر الثقيلة فى الهواء تحدث حركة قوية فتنفض محتواها كله، ويقابل بعضها بعض، وبعض منها لا يقابل شئ، وبعضها يسير فى خط مستقيم حتى يصل إلى نقطة بعينها، وبعضها ينحرف مثل الشمس والقمر، وبعضها يدور فى نفس المكان مثل الدب the Bear، ناهيك عن أن بعضها يتحرك فى مدار مرتفع والعكس. وهذه إحدى الحقائق التى يجهلها معظم الناس حين يفترضون أن الشمس دانية كما تبدو.فى حين إنها ليست كذلك، وإن كانت كذلك لأشتعلت الأرض وأشيائها بالضرورة، وإن ما نراه دانى هو صورتها وليس الشمس ذاتها، ومع ذلك هذا استطراد".ومن الممكن أن تكون الشمس قرص يشبه جمرة فحم ملتهبه وهى من نسيج ناعم،

[١٥٤] - Fragment 66.

وتنقشع بالرياح، وتعمل كالربيع، وتتدفق بعض النار منها فى حين تتدفق نار أخرى مما يحيط بها من خليط متنوع فى تجمعات الأجزاء الصغيرة، وهذا كاف للعالم فى ذاته " [١٥٥].

وتكشف هذه النصوص عن طبيعة تكون الأشياء، حيث تَحْدث هذه الأشياء من حركة الذرات، وقد حدد ديوجين أنواع الحركة التى تتحرك فيها الذرات، حيث تسير فى الحركة الأولى فتقابل بعضها بعض أو لا تقابل شئ، وتمضى فى الحركة الثانية فى خط مستقيم حتى تصل إلى نقطة محددة، ولم يحدد هذه النقطة التى تصل إليها، وتنحرف الحركة الثالثة كما فى الشمس والقمر، وتدور فى الحركة الرابعة حول نفسها فى المكان مثل مجرة الدب، وأخيرا تتحرك فى مدار مرتفع أو منخفض أو العكس.

وقد لجأ ديوجين إلى الحركة ليفسر بها دور التوالد الذاتى فى خلق العالم، لأنه لا يؤمن بوجود محرك خارج الذرات قد يدفعها للحركة، إضافة إلى أنه ربط مفهوم الثقل بالحركة، كما أن الثقل هوعلتها.

وقد اتبع ديوجين أبيقور فى تصورالحركة الثالثة والتى ترتكز على أنحراف الذرات، حيث يرى أبيقور أن الذرات تتحرك وفقا لثقلها وانحرافها. وما يقصده أبيقور بالأنحراف هو نوع من عدم التحديد الذى يؤدى إلى إمكانية تفسير الحرية فى العالم الإنسانى [١٥٦]. وجدير بالذكر أن تصور أنحراف الذرات كان جديدا فى محتواه عند أبيقور ولم يسبقه أحد فيه من الذريين.

---

[١٥٥] - fragment 13

[١٥٦] - د أميرة حلمى مطر : الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، صـ ٣٩٤.

وقد سخر أفلاطون من قبل من الحركة الخامسة وهى حركة الذرة من أسفل إلى أعلى والعكس عند ديمقريطس والتى تبناها ديوجين، فيقول أفلاطون " إن الحديث عن أعلى وأسفل فى اللامحدود عبث" [١٥٧].

وأدرك أبيقور فى رسالته إلى هيردوت الصعوبة التى تحدث عنها أفلاطون وهو يقول " صحيح أنه لا نستطيع الحديث عن 'إلى أعلى' 'وإلى أسفل' فى المكان اللامحدود بالإشارة إلى أعلى وأسفل نقطة فى المكان نفسه، وهذا غير موجود، ولكننا نستطيع أن نقول أن الحركة فى اتجاه معين، 'إلى أعلى' و'إلى أسفل' بالإشارة إلى أشياء موجودة فى المكان. فمثلا يمكننا أن نسمى الحركة فى الإتجاه من رؤوسنا إلى أقدامنا حركة' إلى أسفل'، والحركة فى الإتجاه المعاكس حركة 'إلى أعلى' " [١٥٨]. ولهذا السبب تحدث ديوجين عن إتجاهات لحركة الذرات ولم يتحدث عن مواطنها.

وقد كان أبيقور أستاذ ديوجين أكثر وضوحا حين تحدث عن طبيعة حركة الذرات وهو يقول " ولا يعترض سبيل الذرات التى تتنقل فى الخلاء أى حاجز، وهى تتحرك ببسرعة 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 منفذا لها ولا تخضع لأى مقاومة، مما يجعلها قادرة على قطع مسافة ما فى أقل وقت ممكن، والحركة المنحرفة من جراء الأصطدامات والحركة المتجهة نحو الأسفل نظرا لثقل الذرات. وطالما تحافظ الذرة على إحدى هذه الحركات فإن

---

[١٥٧] - أفلاطون : محاورة تيمايوس وأكريتلاوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، منشورات وزارة السياحة والثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨م. d 62.

[١٥٨] - أبيقور : رسالة إلى هيردوت ٦١، صـ ١٨٣.

انتقالها يتم بسرعة الفكر، إلى أن تستدرجها علة خارجية أو ثقلها الخاص إلى التصدى للدفعة الحاصلة لها [١٥٩].

ويرى ديوجين أن الذرة لا تحتفظ بوضع معين فى حركتها لأن الفراغ لا يمكن أن يسمح بمثل ذلك، ولذلك يقول " لا يُحل ما هو قائم بهبوب الرياح،.....، لأنه لا يمكن لأمتداد الفراغ أن يحتفظ بنظام الذرة أو وضعها. وسرعان ما يفترق محتوى الذرات بعيدا فى صورة هلامية، وهى مبنية من مادة الطبيعة " [١٦٠].

وقرر ديوجين أن الذرات غير متناهية فى العدد، ولو كانت متناهية فإنها تعجزعلى الإجتماع الذى يكون الأشياء، وكذلك انفصالها عنها، ولذلك يقول " إن افترضنا أن الكيانات المتجزءة indivisible entities متناهية فى العدد، فإننا نقرر أنها عاجزة عن أن تجتمع معا (لأنه لم يعد هناك كيانات أخرى وراءها تحيط بالعدد أو تدعمها من الأسفل أو تأتى إليها من الأجناب، فكيف تولد الأشياء وهى معزولة عن بعضها بعض؟ والنتيجة أن العالم سيكون غير موجود، لأن الذرات لو كانت متناهية، ستكون عاجزة عن أن تجتمع معا" [١٦١].

ثالثا: الإله عند ديوجين أوينوندا

---

[١٥٩] - نفس المصدر: ٦١ ، ص١٨٣.

١٦٠ - fragment 69.

١٦١-fragment 66.

لم يكتب ديوجين رسالة بعينها عن الألهة أو التقوى ولكن جاء حديثه عن الإله منثورا فى النقوش، وقد أعقب الحديث عن الإله بعد الحديث عن الخوف من الموت والألم [١٦٢] وقدم ديوجين نقدا لاذعا لهوميروس وديوجراس وبروتاجوراس فى تصورهم للإله.

أ- هوميروس

لقد سخر ديوجين من هوميروس بقوله " دعونا نناقض هوميروس الذى 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 الآلهه ترمى بالسهام كما هو متجسدا فى هيركليس فى هوميروس، وبعضها يتجسد فى أجسام الحيوانات البرية، وبعضها يثور على الثروة كما هو فى شخص نيميس Nemesis كما هو معروف. وينبغى أن تكون تماثيل الآلهه لطيفة ومبتسمة حتى يتسنى لنا أن نبتسم حين نلجأ إليها بدلا من أن نخاف منها" [١٦٣].

لقد كان ديوجين محقا فى نقده لهوميروس لأن الألياذة والأوديسة قد أمتلأت بمثل هذه الأخبار عن الآلهة فمن هذه الروايات أن أبولون بن زيوس هو من أوقع العداوة بين أجامنون وأخيليوس وأن الإله هو من يمد البشر بالسلاح حيث يقول هوميروس " يا ابنى اتريوس ويا أيها الأخيون

١٦٢- 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.

١٦٣ - fragment 19.

الآخرون المدججون بأحسن السلاح، عسى أن يهبكم الآلهة الذين يسكنون جبل أوليمبوس فتح مدينة بريام priam وأخذ اسلابها والعودة إلى أوطانكم منصورين، اطلقوا لى سراح ابنتى فحسب وهاكم الثمن واظهروا أحترامكم لابن زيوس ابولون بعيد الرماية " [١٦٤]. وهناك كثير من النصوص تدلل على صحة نقد ديوجين لهوميروس إلا أننا غير معنيون هنا بسرد هذه الروايات

ولم يكن ديوجين أول من نقد هذا التصور عند هوميروس فقد سبقه اكسينوفان حيث يقول فى شذرة رقم (١١) " لقد نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل ما يثير العار والخزى عند الناس من سرقة وزنا وخداع متبادل" ويقول فى شذرة (١٢) " إن كل هذه الأفعال معارضة للقوانين، ومن هنا كانت الديانة اليونانية فى رأيه غير ملائمة للنظام السياسى اليونانى الذى يقوم على القانون.

ويذهب اكسينوفان فى نقده إلى أبعد من ذلك حين يهاجم المبدأ الذى يقوم عليه إضفاء الصفات الإنسانية على الآلهة ويقول فى شذرة (١٤) " الفانون يظنون أن الآلهة مخلوقة مثلهم وأن لها ثيابا وأصواتا وأجساما مثلهم". وهكذا كما يقول فى شذرة (١٦) كان الأثيوبيون يقولون أن آلهتهم سود البشرة وفطس الأنوف، ويقول أهل تراقيا إن آلهتهم ذوو عيون زرقاء وشعر أحمر" ويسخر من هذا التصور ويقيس عليه أنه لو كان للبقر وللخيل وللأسود أياد وكانت تستطيع الرسم بها لرسمت الآلهة كل بحسب فصيلته، أى البقر على شكل البقر، وهكذا[١٦٥].

---

[١٦٤]– د. حربى عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقى إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩، ص٥٣.

[١٦٥] – د. عزت قرنى: الفلسفة اليونانية، جامعة الكويت، ١٩٩٣. ص٥٢.

ولا يتضمن هذا النقد من جانب ديوجين لتصور الآلهة عند هوميروس رؤية للتوحيد كما هو الحال عند اكسنوفان حين ذهب إلى أن الآلهة لا تشبه البشر، وليس هناك إلا إله واحد، وهو لا يشبه فى هيئته أى 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 أخر.[١٦٦]

ب- ديوجراس الملطى(*)

يقول ديوجين " أكد ديوجراس الملطى Diagoras of Melos ومن اعتنق نظريته أن الآلهة غير موجودة، وهاجم من خالفه فى الرأى بشدة."[(١٦٧)]

ويرى روبرتسن J.M. Robertson أنه لا يمكن تفسير علاقة ديوجراس بالدين الشعبى ولاهوت عصره إلا بالرجوع إلى آراء الفلاسفة الطبيعيون والحركة الفكرية فى هذه الفترة، حيث فسر فلاسفة ما قبل سقراط الظواهر الطبيعية فى ضوء القانون الطبيعى دون حاجة إلى التدخل الإلهى. فقد استبدل ديمقريطس الذرى مفهوم الإله بالعلاقة بين العلة والمعلول التى تصدر عنها الأشياء، وبين أن الإيمان بالآلهة هو نتيجة الخوف من الظواهر غير المألوفة لنا فى الطبيعة.، وقد بدأ ديوجراس من هنا

---

[١٦٦] - نفس المرجع : ص٥٢.

*- ولد ديوجراس ابن تليكليدس Telecleides فى جزيرة ميلوس وهى من أعمال سيكليدس Cyclades فى 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 فى القرن الخامس قبل الميلاد، رغم أنه لم يكتب عن الإلحاد، وتشير القصص إلى أنه كان واثقا فى عدم إيمانه، وكشف عن الطقوس السرية فى الدين الأوليسى الغامض وقد أثار هذا حفيظة مفكرى عصره.

- See:

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

[١٦٧] - Fragment 16.

ينكر وجود الآلهه حيث اهتز الإيمان فى عقول الشباب. ووجه هجومه ضد مغالطة اللاهوت اليونانى وصور العبادة التى عهدها اليونانيون [١٦٨] .

وقد كتب شيشرون فى القرن الأول الميلادى فى كتابه طبيعة الآلهة أن هناك صديق لديوجراس حاول أن يقنعه بوجود الآلهه. قائلا له تخبرنا صور النذور بأن هناك أناس نجوا من العواصف فى البحر بفضل نذور الآلهة، فرد عليه ديوجراس ولماذا لايوجد صور للغرقى فى البحر فيها؟.

ويقص شيشرون موقفا أخر لديوجراس حيث كان ديوجراس على متن سفينة وكان الطقس سيئا، واعتقد الطاقم أنهم جنوا على أنفسهم لأنهم أصطحبوا هذا الملحد معهم على متن السفينة، وتعجب ديوجراس متسائلا وهل القوارب التى حولنا على متنها ديوجراس. [١٦٩]

ج- بروتاجوراس

يقول ديوجين " أعتنق بروتاجوراس الأبديرى وجهة نظر ديوجراس ولكنه عبر عنها بطريقة مختلفة حتى يتجنب الجرأة المفرطة لديوجراس، وقال إنه لا يعرف إن كانت الآلهة موجودة، ويساوى هذا قوله بأنه يعرف أن الآلهة غير موجودة. ولو أنه وازن العبارة الأولى بكلمة 'مع ذلكHowever ' ، وكان القول مع ذلك لا أعرف أنها غير موجودة ، ربما

[١٦٨] - 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.

[١٦٩] - Cicero: *De natura deorum*, 1.II, translated by H. Rackham, Loeb, iii 37. London 1979.

كان عدم الاطناب لتجنب الإنكار البين للآلهة. ولكنه قال أنا لا أعرف أنها موجودة ولم يقل أنا لا أعرف أنها غير موجودة، فاعلا بذلك ما صنعه ديوجراس، ومن لم يتوقف عن قول أنا لا أعرف أنها موجودة يتساوى مع حالة بروتاجوراس الذى أعتنق دعوة ديوجراس نفسها."

هناك عبارتين أساسيتين وصلتنا عن بروتاجوراس أولهما " لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين، فإن أمورا كثيرة تحول بينى وبين هذا العلم اخصها غموض الموضوع وقصر الحياة" وثانيهما " إن الإنسان مقياس الأشياء جميعا، وهو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد"[١٧٠].

والعبارة الأولى التى 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. والثانى يرى أن العبارة لا تحمل أى معنى يدل على 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 [١٧١].

ولم يقرر كلا الاحتمالين شبهة الكفر البين فى حين أن ديوجين يؤكد أن بروتاجوراس يتساوى فى الاعتقاد مع ديوجراس، واعتقد أن عبارة بروتاجوراس لا تمس الاعتقاد بل إن موضوعها هو معرفة الآلهة. وما حدث هنا فى العبارة هو التصاق مشكلة الوجود بمشكلة المعرفة حتى كان من الصعب أن نقرر هل يتحدث بروتاجوراس

١٧٠- أ – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، صـ ٦٠.

١٧١ - د. حربى عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقى إلى الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، صـ ٢٤٥.

عن معرفة الآلهة أم عن وجودهم، فيمكن أن يقال إنه يشكك فى وجودهم أو فى إمكان معرفتهم، والأغلب إنه قصد التفسير الثانى الذى يتضمن مسألة الوجود، بحيث يخص النص المعرفة فى المحل الأول. ويرى الدكتور عزت قرنى " أن بروتاجوراس لا يشكك فى يقين المعرفة التى ترتكز على الآلهة فحسب بل إن موضع الشك فى إمكان المعرفة، أى أن شكه شك جذرى وهو يسوق عاملين الأول غموض الموضوع الذى يعنى ليس هناك سبيل إلى معرفة الآلهة كما ندرك الشمس والأصوات، حيث أن موضوعات الحس التى لا تدرك تسمى أشياء غامضة، ولعله قصد أن فى الموضوع جوانب كثيرة ومتعارضة والثانى قصر الحياة الإنسانية وهو يترجم العبارة الثانية عند بروتاجوراس حيث تعتمد المعرفة بكليتها على الإنسان الذى هو مقياس كل شئ. [١٧٢].

ولا يختلف موقف ديوجين عن بروتاجوراس الذى أوضحناه، فإذا كان بروتاجوراس قد وقع فى شبه الإلحاد على حد اعتقاد ديوجين فإن يقرر فى 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 فى نفوسنا الأضطراب" [١٧٣]. واعتقد أن هذه العبارة ليست إنكارا للإله بل تتساير مع الموقف العام للأبيقورية الذى يقول فيه أبيقور" أن الآلهة موجودة ومعرفتها واضحة وجلية ولكنها ليست على نحو ما يعتقده معظم الناس من أنها تشملهم بعنايتها، والكافر ليس من ينكر الآلهة التى يعبدها معظم الناس بل من يؤمن بما تؤمن به العامة حول

[١٧٢] - د. عزت قرنى: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مرجع سابق، صـ ٩٤.
[١٧٣] - fragment 18.

الآلهة، ذلك لأن تصورات العامة عن الآلهة ليست تصورات صادقة بل افتراضات كاذبة "[١٧٤]

وإن كان ديوجين لا ينكر وجود الآلهة فهو ينكر العناية الإلهية لذلك يقول "حسنا أيها الناس دعونا نقدس الآلهه فى السر والجهر وفى المهرجانات والأحداث الدنسة، ونراعى عادات آبائنا فى علاقتهم بهم، ولا نتهم الموجودات الخالدة زورا على الاطلاق بخوفنا حيث إنهم مسؤلون عن مصائبنا ومعاناتنا، فنبتدع ألتزامات مرهقة لهم، ودعونا أن نبتهل إليهم بالأسم" [١٧٥]. ويقول أيضا " دعونا نرى الآن إن كانت أشياء الناس قد رتبتها العناية الآلهية كما هو الحال فى أشياء العالم. ونبدأ من هذا القبيل، حقا أصدقائى، هذا المخلوق الذى يسمى إنسان ، مخلوق عقلانى، وهب علم الغيب، وقادر على على المضى قدما فى الحياة الهنية إذا حاز الفضيلة لذاتها والرغبة الحسنة، ولكن هذا المخلوق لا يمتلك الحكمة أو الفضيلة " [١٧٦]. وقد يوضح النصين السابقين أمرين هامين الأول وهو أن الآلهة ليست سببا فى 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

---

[١٧٤] - Cicero :*De natura deorum,1,43-44.*

[١٧٥] - fragment 19.

[١٧٦] - Fragment 21.

ليقر ذلك" [١٧٧]. والأمر الثانى هو أن ديوجين لا ينكر العناية الإلهية على إطلاقها بل ينكر أن يكون هناك عناية من الإله على الإنسان أما بالنسبة إلى العالم فهى موجودة. وقد يرجع ذلك أن الناس تعتقد أنه الإلهة موجودة لخدمتهم وحين اعتادوا هذا الاعتقاد استعملوا الإلهة كخدام يعتنون بمصالحهم لا كآلهة. لذلك يقول ديوجين أن هذا عبث " والأكثر عبثا من ذلك أن نعتقد أنها خلقت للبشر"[١٧٨]. وقد تهكم دوجين على العناية الإلهية قائلا "آبانا زيوس إن كنت تسمع حديث الآلهه فمن يبتلى البشر بالشرور؟" [١٧٩].

لقد قلنا من قبل أن الأبيقورية بما فيها ديوجين تؤمن بنظرية العوالم المتعددة وفى هذا الإطار رفض ديوجين إله من يعتقد ان العالم واحد لأن لاتناهى الزمن يؤكد غير ذلك وهو يقول " لا يتفق أحد مع من يعتقد أن العالم واحد. ويبين الزمن اللانهائى أن إله هؤلاء بلا مدينة ولا مأوى مثل رجل تعس (ولم أقل 'إله') بلا رفيق ولا وطن،، وفقيرا هائما فى العشوائيات، يعتبر أن الطبيعة الربانية قد خلقت له الأشياء لذاته فحسب" [١٨٠] ويشبه هؤلاء بأنهم موجود غريب يتشبه بإله يطلب من الناس رفقة، وإن كان إلههم قد خلق العالم كما ينشأ مدينة أو بيتا لنفسه فأين كان يوجد قبل خلق المدينة أو البيت وهو يقول " من المستحيل أن نبدأ بمن هو فى حاجة إلى وطن ورفيق مثل موجود غريب يتشبه بالإله ويطلب من الناس رفيق. وهناك أمر أخر، إن كان هو قد خلق العالم كما

---

١٧٧ - Fragment 21.
١٧٨ - Fragment 20.
١٧٩ - Fragment 22.
١٨٠ - Fragment 20.

يُنشأ بيتا ومدينة لنفسه، فإننى أحاول أن أعرف أين كان يعيش قبل أن يخلق العالم، لم أجد جوابا "[١٨١].

على أية حال لا يتفق أحد مع من يعتقد أن العالم واحد عند ديوجين حيث يبين الزمن اللانهائى أن إله هؤلاء بلا مدينة ولا مأوى مثل رجل تعس (ولم أقل 'إله') بلا رفيق ولا وطن،، وفقيرا هائما فى العشوائيات، يعتبر أن الطبيعة الربانية قد خلقت له الأشياء لذاته فحسب، وكل هذا سخافة، والأكثر عبثا من ذلك أن نعتقد أنها خلقت للبشر.

رابعا: الأخلاق عند ديوجين أوينوندا

يمكننا أن نطرح مفهوم ديوجين الأخلاقى بتصوره للذة والألم والسعادة والرؤى والأحلام، فأما عن اللذة يرى ديوجين أن اللذة باطنة فى الإنسان وأنها تولد معه، ولا تحتاج إلى معاناة للحصول عليها، وأعلى من قيمة النفس على الجسد لأن النفس تتلقى ما ينتهى إليه الجسد، وقد عارض الدعوة إلى اللذة المفرطة التى دعى إليها أرستبوس تلك اللذة التى تعلى من الجسد على الروح فهو يقول " إن لم تفعل شيئا لتعرف طبيعة اللذات فإنها ستكشف عن نفسها فى طبيعتنا. وتتلقى النفس ما تنتجه اللذات الجسدية، لأن طبيعتنا تريد ما هو أفضل لنفوسنا. ورغم هذا تتجلى قدرة النفس 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 الأهتمام بالجسد وأختيار كل لذة مستمدة من الخمر والطعام وأفعال الجنس، والأمتناع عن الأشياء التى لا تعطى لذة بعد حدوثها وتهمل النفس. "[١٨٢]

وقد توسعت الرواقية فى هذا الإتجاه الذى 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 فى الجماد والنبات،

---

[١٨١] - Fragment 20.
[١٨٢] - Fragment 4 .٩

وبالغريزة مع تصور وشعور فى الحيوان، وتتخذ فى الإنسان طريقا أخر هو العقل أكمل الطرق لتحقيق أسمى الغايات. فوظيفة الإنسان أن يستكشف فى نفسه العقل الطبيعى وأن يترجم عنه بأفعاله أى أن يحيى وفق الطبيعة والعقل.[١٨٣]

وإن كان ديوجين قد أعلى من قيمة النفس على الجسد فلا يعنى ذلك أن ديوجين قد خالف المذهب الأبيقورى فى تصوره للنفس من حيث ماديتها فالنفس عنده جزء أى مادة، ويرتبط الجسد بها وبدونها يفقد الإحساس لذلك يقول " لا يمكن أن تعيش النفس مفارقة للجسد، ولابد أن نفهم أنها جزء. ولا توجد النفس ذاتها أو تدرك الحركة، ولا يمتلك الجسد الأحساس إذا تحررت النفس منه.[١٨٤] وهو يؤكد هنا على مادية النفس وارتباطها بالجسد.

ويرى ديوجين أنه من الصعب أن نضع معيارا لتطرف الروح والجسد وأن وضعهما فى إطار محدد قد يفنى الحياة الإنسانية، وهو يقول " إن مشاعر الروح أعظم من السبب الذى ولدت منه مثل مستصغر الشرر الذى يولد نارا شاسعة تحرق الموانئ والمدن، ولكن من الصعب قياس المشاعر التى تهيمن على الروح عند الناس العاديين، ومن المستحيل أن نجرى إجراء على تطرفها (أقصد مشاعر الروح والجسد معا) وهذا نادرا ما يحدث، وإن حدث يدمر الحياة، وبالتالى نفقد معيار تفوق الواحد على الأثنين. وحين يتعرض المرء لألآم جسدية يقول أن هذا أعلى من طاقة الروح، وحين يتعرض لالآم الروح يقول إنها أشد من غيرها. لأن ما هو موجود أكثر اقناعا مما هو غائب، وكل شخص يتأرجح بين الضرورة واللذة ليغلب هيمنة المشاعر التى يتمسك بها، وفى حين أنه من الصعب قياس هذه المسألة عند الناس العاديين ولكن يجمعها الحكيم على أسس متعددة.[١٨٥]

وهذا النص يدلل على أشياء عدة وهى أولا أن النفس مادية وهى أعظم من الجسد ذلك السبب الذى ولدت منه. ثانيا استحالة وضع معيار نحكم به على تطرف النفس أو الجسد،لأن ما يتعرض له المرء من ألم للروح أو الجسد قد يكون متفاوتا، وقد

---

[١٨٣] - أ- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية، صـ ٣٠٦.

[١٨٤] - Fragment 38.

[١٨٥] - Fragment 44.

كان محقا فى هذا حيث حاول علم النفس المعاصر أن يخضع الإنسان للتجريب ولكنه فشل. ثالثا، قد أعلى ديوجين من قيمة المادى الذى يمكن الحكم عليه بمشاهدته عن الغائب الذى يكون محلا للاحتمال، وقد أصبح هذا المبدأ نواة للفلسفة البرجماتية المعاصرة.

وقد عارض ديوجين التصور الرواقى فى خلود النفس ويرى أن ما تحدث عنه الرواقيون فى هذا الصدد هراء حيث " قال الرواقيون أشياء كثيرة فى هذا الموضوع أكثر من غيرهم وهم ينكرون أن النفس لا تفنى مطلقا، ونقول لهولاء الحمقى أنها تدمر تماما بعد مفارقتها الجسد، ويرون أنها تحيا فى الحكماء وتفنى أحيانا. حسنا، ونلاحظ لامعقولية صارخة فى آرائهم ويميزون فى هذا بين الحكيم وغير الحكيم، حتى إن كانوا يميزيون فى القدرة العقلية فهى لا تأخذ الفناء ذاته، وأتعجب أكثر من ضبط النفس – فكيف يقوى وجود النفس بانفصالها عن الجسد حتى لو قلنا للحظة بسيطة." [١٨٦]

وأما عن الألم فقد حدد ديوجين ثلاثة أنواع من الألم وهو يقول " هناك ثلاثة أنواع من الألم ، يأتى الأول من الفاقة، والثانى من ألتواء العظام سواء أكان من الضربات أم الكسور، والثالث من الأمراض، وبقدرة الكل أن يهرب من هذه الألام كل على حسب قدرته فى تفاديها." [١٨٧] وهذا التقسيم للألم هو تشريح ظاهرى لمفهوم الألم وقد يخص الجسد ولا يتعرض لآلام النفس، وربما قد جاء هذا التقسيم على هذا النحو لاعتبار ديوجين أن النفس مادية وأن ألم الجسد هو ألم للنفس فى آن، ولذلك لم يتعرض للآلام الباطنة التى يعانى منها الإنسان.

وقد دعى ديوجين إلى عدم التفكير فى الألم أو حتى الخوف منه، وعلى المرء أن يكون واعيا بطبيعة الألم، فقد يكون الألم شديدا ولكنه يزول أو يكون هينا وتتبعه الصحة لذلك يقول " نحن لا ننظر إلى المصائب المريعة التى تثير الآلام المبرحة ولابد للمرء أن يكون واعيا بطبيعة الألم حين تصعقه صاعقة، أو يلطمه حجر بأربعة أقدام بسرعة التفكير، أو تقطع رأسه

---

[١٨٦] - Fragment 39.
[١٨٧] - Fragment 48.

بسيف فى حلم دافئ، وقد عانى هيركليس من مثل هذه الحالات، فهل حين يحدث الموت لا يسمح الزمن بصرخة عذاب وتخطف النفس بشدة بعيدا عن الألم؟.

لذلك أقول لا تخيفنا الأحداث الحرجة والتى لا تقل عنها، ولا التى تدخل الألم المستمر فى جسد المخلوق. وإن تحول الألم إلى الأسوء فإنه لا يستمر، وتأتى الأزمات وتمضى فى أقصر وقت، وإن كانت هينة فبشر الإنسان بالصحة.

وليس كل أحتمال شر، ولا تدوم الأزمات لأيام عديدة، بعد أن يتملك الموت شخص ما ويفقده الوعى، أو حين يستعيد الصحة ويتمتع بالحياة، وكذلك هل أزمات الأمراض التى تدخل نطاق هذه الظروف ضرورية حتى ندرك الألم العقلى الذى 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 الوعى بالألم

وأما عن السعادة فإنها لا تنفك عند ديوجين عن المفهوم الأبيقورى حيث ترتكز أولاً على استفهام يدور حول الغاية من طبيعتنا وليس السبيل الذى تتحقق به، ويرتبط هذا التصوربمفهوم اللذة والرغبة والانفعال. ثانيا التحرر من الخوف

أولاً: يعتقد ديوجين إن الخلاف بينه وبين الرواقيين يكمن فى أن الرواقيون يبحثون عن سبل تحقيق السعادة بينما من الأجدر أن نبحث عن الغاية، وأن الرواقيون قد حولوا الوسائل إلى غايات لذلك يقول " أيها السادة، إن المسألة التى بيننا وبين هؤلاء تكمن فى السؤال الأتى 'ما سبل تحقيق السعادة ؟' إنهم يقولون كى تكون الفضيلة حقة يجب أن تاخذ منحنى أخر غير ما نتفق عليه دون مزايدة. وأرى أنه ليست المسألة هى 'ماسبل تحقيق السعادة؟' ولكن ما السعادة وما الغاية من طبيعتنا ؟. وأقول الآن و دائما، وأنادى اليونانيون وغير اليونانيون إن اللذة هى المنهج الأفضل للحياة، فى حين أن الفضائل التى يتبناها هؤلاء عبث فى غير محله، وهى وجود

يحول الوسائل إلى غاية، وهى ليست منهجا للغاية بل وسائل لها." [١٨٨]

وقد برهن ديوجين على اعتقاده بتفصيل أنواع العلل التى لا تنفصل عن مفهوم اللذة والألم قائلا " أود الآن أن أتخلص من الخطأ الذى تفشى بيننا على طول الخط مركزا على الأنفعال نفسه حين أتحدث عكس المذهب الرواقى على وجه الخصوص . وحجتى كالأتى : لا تسبق العلل causes فى الأشياء معلولاتها their effects حتى إن كانت غالبة، ولكن بعض منها تسبقها أو تتزامن معها أو تتبعها.فالعلل التى تسبق معلولاتها الكى والجراحة التى تنقذ الحياة، ولا يغيب الألم المفرط فى مثل هذه الحالات، ثم يتبعه اللذة بعد ذلك. وأما العلل التى تتزامن مع معلولاتها الغذاء الصلب والسائل بالإضافة إلى الأفعال الجنسية، فنحن لانأكل الطعام ثم ندرك اللذة بعد ذلك، ولا نشرب الخمر وندرك اللذة بعد ذلك، كما أننا لا نقذف السائل المنوى وندرك اللذة بعد ذلك، وبالحرى تحدث اللذات لنا مباشرة فى هذه الأشياء دون أنتظار للمستقبل.وأما العلل التى تلى معلولاتها فهى توقع الفوز بالثناء بعد الموت : رغم أن البشر يدركون اللذة الآن فهناك ذاكرة تتواتى معهم حين يرحلوا ، رغم أن علة اللذة تحدث تباعا.وإن لم يكن لديك الآن القدرة على تحديد هذه الاختلافات، ولم تكن على وعى بأن الفضائل تأخذ مكانها بين العلل التى تتزامن مع معلولاتها (لانها ملاصقة للذة)، فأنت ضال تماما." [١٨٩]

ويبين ديوجين أن الغاية من الفضيلة أن تخدم طبيعتنا وبالتالى يكون مفهوم الأخلاق عنده وسيلة وليس غاية وقد يلزم هذا معرفة طبيعتنا وطبيعة الأشياء حيث أن هناك رغبات طبيعية وغير طبيعية كما فصلنا قبل ذلك فى الحديث عن أنواع الرغبات لذلك يقول "ونفترض أن هناك شخص يسأل الأخر سؤلا ساذجا وهو ' من تفيد هذه الفضائل ؟' والإجابة

---

[١٨٨] - Fragment 32.
[١٨٩] - Fragment 33.

ستكون واضحة وهى 'الإنسان'، وبالتأكيد لم تكن الفضائل شرطا لتحليق الطيور فى الماضى حتى تمكنهم من الطيران جيدا أو لأى من الحيوانات، وهذا لم يجعلها تتخلى عن الطبيعة التى تعيشها، والتى تتوالد بها. وبالحرى تؤدى الفضائل كل شئ من أجل هذه الطبيعة.

ويجب أن نوضح أى الرغبات هو طبيعى وأيهما غير ذلك ، وكل الأشياء التى فى مقولة صورية من السهل تحصيلها عموما." [١٩٠]

واللذة حسب أبيقور هي الخير الطبيعي الأول ومن ثم فهي مبدأ السعادة و مبدأ كل اختيار. و لا يختار الإنسان أى لذة و إنما يختار اللذة التي تحصل عن بعض الحالات التي فيها ألم و معاناة و عذاب طويل، فاللذة المستهدفة هنا عند أبيقور ليست لذة الماجنين من الناس أو الميالين إلى المتعة، وإنما اللذة التي تجعل الجسد لا يتألم وتجعل الروح لا تضطرب، فاللذة التي تحقق السعادة نحصل بها على العقلانية التى تبحث عن دواعي الأختيار أو الرفض لنبذ الأفكار الخاطئة و تجنيب الذات من الوقوع في الاضطراب الذى به يحدث الألم و الشقاء.

وحتى تتحقق الغاية من السعادة ينبغى أن نشبع لذاتنا فى حدود العقل، ولا يعنى العجلة فى اشباع اللذة بل ينبغى أن يكون الاشباع متأنيا لذلك يقول ديوجين " دعونا نتجنب كل ألم مقيم، ونختار كل لذة كما يفعل الناس دائما، ولابد أن يوظف المرء العقل، فهو لا يجنى النجاح مباشرة دوما : مثل الجهد المبذول غالبا ما ينطوى على مكسب واحد فى البداية وتتعدد فوائده مع مرور الزمن، وكذلك اللذة، فلا يعطى بذر البذور نفس الفائدة للزارع فى الوقت نفسه ولكن نرى بعض البذور تنبت وتأتى ثمارها وقد تستغرق وقتا.دعونا نتحقق فى كيف تصنع الحياة السعادة لنا سواء أفى الحالات أو الأفعال

ونناقش فى البداية الحالات واضعا نصب عينيك أنه حين تكدر الأنفعالات تتحرك النفس، وتنتج الانفعالات اللذة داخلها لتأخذ مكانها فيها.

---

[١٩٠] - Fragment 32.

وما تلك الانفعالات المكدرة ؟ تلك التى تخيف من الآلهة والموت والألم، وبجانب هذه الانفعالات الرغبات التى تتجاوز الحدود الثابتة للطبيعة، وهى جذور لكل شر، وإن لم نبترها تطل علينا الشرور بأذنابها." [١٩١]

ثانيا: **الخوف من الموت يقول ديوجين** " إن مسألة الخوف قد تكون واضحة أحيانا وغير واضحة أحيانا أخرى، فهى واضحة حين نتجنب شئ ضار مثل النار لأن مواجهتها تعرض للهلاك. وهى غير واضحة حين ينشغل العقل بشئ أخر، فقد دس الخوف ذاته فى طبيعتنا وتربص." [١٩٢]

" تمد النفس الطبيعة بعلة غائية سواء أكانت الحياة أم الموت، والحق إن عدد ذراتها المركبة سواء أكانت أجزاء عقلية أو غير عقلية تأخذ الموجود بعين الاعتبار، ولا يكافئ هذا الجسد، ويطوق البشر أجمعين، بينما الموجود ذاته محدود ومرتبط بتحولها كما لو أرتبط عصير حامض بمقدار كبير من اللبن.

وهذا دلالة من كثير على أولانية هذه العلة، وغالبا ما يعانى الجسد من المرض ويظهر الذبول والجفاف على الجلد، ويبدو تماسك المفاصل وتركيب الأجزاء الخارجية فارغ وبلا دم، ورغم ذلك تبقى النفس، وهذا ما يجعل المخلوق لا يموت. وهذه ليست علامة سموها فحسب وبتر الأيدى أو حتى الذراعين والرجلين بالحديد والنار لا ينهى الحياة. والقوة التى تهيمن على أجزاء النفس تعمل عليها. وعلى النقيض، وحين يصير الجسد جثة هامدة ولا يصبح له وزنا تتخلى الحواس عنه وهو بلا جدوى إذا نزعت منه النفس، لأن وحدتها مع الجسد أنحلت، ولكن نرى أن الأجزاء نفسها تبقى

---

[١٩١] - Fragment 34.
[١٩٢] - Fragment 35.

كحارس لحياة الإنسان. ومن ثم أقول أن العلة الغائية للحياة تتحد مع الجسد وتنفصل عنه."[١٩٣]

خامساً: الرؤى والأحلام عند ديوجين

تعد ظاهرة النوم ظاهرة محيرة، وقد تناولها العلماء والفلاسفة الأقدمون والمحدثون على حد سواء.[١٩٤]

فقد تحدث ديوجين عن الروئ والأحلام والعرافة، وأن بنية هذه الرؤى من الواقع الحسى وهى لا تنفصل عنه، ولكنها غير مرئية وقال " ما الرؤئ؟ إنها تركيب غير ملحوظ يراوغ أبصارنا وليست فراغا..... تخيل أننا نضرب بسيف أو نسقط فى الهاوية، فإننا نتشكل نتيجة خوفنا حتى إن كنا فى رفقة. وأضيف مثالا أخر لهذه الأمثلة، إننا نؤدى أفعال جنسية فى أحلامنا كما لو كنا فى حالة اليقظة، وليس جيدا أن تحاجج فى أننا نستمد السعادة من الأشياء غير الواقعية لأننا نائمون، لذا وجب على المرء ألا يدعو هذه الرؤى فارغة، لأن لها قوة نافذة حقا."

وهذا الطرح من ديوجين يتشابه فيه مع سيجموند فرويد حيث بدأ كلاهما البحث فى مفهوم الأحلام بعملية مسح survey إلا أنهما اختلفا فى بنية التناول فكان المسح عند فرويد تاريخى أما عند ديوجين كان انفعاليا [١٩٥].

---

[١٩٣] - Fragment 35.

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

وانتقد ديوجين الرؤية الرواقية للروئ والأحلام، وهو يعتقد أنها ليست وهما يختلقه العقل أو أنها منفصلة عن المدركات الحسية، وأن هذه الرؤية تتناقض مع وجهة نظرهم عن الطبيعة المادية من الناحية الأنطولوجية واتساقها بالجانب الأبستمولوجى، وإن الرؤى ليست فراغا كما يعتقد ديوجين فهى ليست وعيا عقلانيا محضا وهو يتفق فى ذلك مع ديمقريطوس لذلك يقول "ليست الرؤى أوهاما واهية من العقل كما يرى الرواقيون، وإن اعتبروها فارغة فى الواقع فهى عندهم طبيعة مادية وليست ارتطاما بالحواس، وإنهم يعبرون عن أنفسهم خطأ، ولابد أن نطلق عليهم هيولانيين رغم هذه الدقة. وإن قلنا عن الرؤى أنها فارغة كما هى فى الواقع فليست هناك طبيعة هيولانية عندهم على الأطلاق، وهى فى الحقيقة ذلك وليست الشكل الذى يرمون إليه، فكيف يتمثل الفراغ؟. وإن كانت الرؤى ليست فارغة لا تعنى أنها فى حالة وعى وعقلانية وتتحدث لنا حقا، وكما يفترض ديمقريطوس أن الضباب الخفيف والمفتقر للقوة فى عمق بنيته لا يمكن أن يمتلك هذه القدرات.[١٩٦] "ويقول أيضا " ليست الرؤى أوهاما زائفة من العقل كما تخيل الرواقيون الذين يجعلون الصور الهيولانية والانطباعات مشابه لصورة الموضوعات الحسية التى يتيح لنا تدفقها أن ندركها"[١٩٧]

ولم يكتف ديوجين بنقد النظرية الرواقية فى الأحلام بل قدم نقدا لاذعا لمفهوم ديمقريطوس الذى ربط فيه الرؤى والأحلام بالسعادة حيث يقول " لا يوجد فى هذه الصور أى احساس بأى شكل كان كما يفترض ديمقريطس حين رأى أنها شكلت من ذرات لطيفة فهى خالدة فى العقل فحسب. وإن كان لها شكل كالأشياء المتجانسة لطبيعتنا لجعلت الروح فى حالة سعادة، وإن كانت هذه الاشياء غير مجانسة

---

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

[١٩٦]- Fragment 10.

[١٩٧]- Loc.cit

لطبيعتنا ستملأ الإنسان بالأضطراب والخوف، وتوقر فى قلبه الضغينة." ."[١٩٨]

ويقول أيضا فى نقده ديمقريطوس " وفى حجتك لمعارضة ديمقريطس، نقول، ليست طبيعة الأحلام رسالة أو تحذير إلهى، وبالأحرى الأحلام نتاج لكيانات طبيعية بعينها، ويجب أن نطرح هذه الحجة الباطلة جانبا، وكما بينت أن نفس الصور التى تحدث الرؤية تسبب الأحلام والفكر." [١٩٩]

ويعتقد ديوجين " أن المنظرون الرواقيون وديمقريطوس ضلوا فى اتجاهات متعارضة، فقد حرمت الرواقية الرؤى من قوة يمكن أن تملكها، فى حين منحها ديقريطوس قوة ليست فيها " [٢٠٠]

وإضافة لنقده ديمقريطوس والرواقيون فقد عرض لتصور انتيفون السوفسطائى الذى ربط الأحلام بالعرافة حيث يقول ديوجين " استخدم فيلسوف الطبيعة الحجاج الجدلى فى هذه الحالة، جاعلا فن العرافة متعلقا بالأحلام وموثوق به كلية. حيث يقول أنتيفون Antiphon أنه تنبأ استثارته من قبل العداء الذى كان على وشك المنافسة على جائزة الألمبياد، وأنه سيتعرض للهزيمة. وقال إن العداء يقول إذا استثرت أنتيفون فإنه سيفكر فى النسر الذى طارده فى أحلامه. وأن أنتيفون أخبره ذات مرة أن النسر دائما يدفع الطيور الأخرى أمامه، وهو يمشى فى المؤخرة. ومع ذلك يقول أن التفسير الأخر قد ظهر حين استثاره، لأن الإله لم يقل للعداء ' أنك ستهزمه ' وأن النسر ليس مصدرا للقلق. وإن العداء لم يوضح له التفسير، وذلك لأنه يرى أن الأحلام يمكن أن تفسر بطرق شتى، ولم يتوهم أنه

---

[١٩٨] - Fragment 4 .٣

[١٩٩] - Fragment 9.

[٢٠٠] - Fragment 4 .٣

يتلقى نصيحة غير موثوق بها، لأن شهادة الأحلام كالأشياء العينية". (٢٠١)

وقد لخص ديوجين مذهبه فى الرؤى والأحلام فى شذرة رقم ٩ وهو يقول "وغالبا ما ستشهد مرآتى بأن التشابهات والمظاهر هى كيانات حقيقية، لأن ما أقوله يقينا لا تنكره الصورة التى تعطى بينة على صدق المرآيا. ولا ينبغى أن نشاهد أنفسنا فيها، وقد لا يحدث أى انعكاس إن لم يصدر تدفق مستمر لوجود يولد منا للمرآه ويعيد الصورة لنا. وبما أن هذا برهان مقنع على التأثير، شاهد ذلك فى كل جزء أمامك.

حين تصطدم الصور التى تتدفق من الموضوعات الحسية بعيوننا تجعلنا نرى الوقائع الخارجية، وتدخل نفوسنا لنفكر فيها. ولذلك تتلقى النفس الصدمات فى تحول الأشياء التى ترى بالعين، ويسهل أن تخترق طبيعتنا بالطريقة نفسها بعد اصطدمات الصور الأولى، وإن لم تدم الموضوعات الحسية التى شوهدت للوهلة الأولى طويلا فإنها تطبع فى العقل صورا مشابهه تخلق لنا رؤى سواء أكنا فى حالة اليقظة أم النوم.

ولا نفاجئ حين تتدفق علينا الصور ونحن نائمون بالطريقة نفسها، وكيف ذلك؟ فكل حواسنا ونحن نائمون كما لو كانت مشلولة ومنطفئة ولكن تبقى النفس فى حالة يقظة وتعجز عن ادراك حالة الارتباك predicament والحواس والصور التى تقترب منها، وتقتنع بآراء خاطئة وغير مدققة تتعلق بالحواس، كما لو كانت فعليا طبيعة راسخة لوقائع صادقة، إن النوم من وسائل أختبار الرأى. وهذه الحواس معيارا للحقيقة فيما يتعلق بأحلامنا. (٢٠٢)

٢٠١- Fragment 23.

٢٠٢- Fragment 9.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

أبيقور : ١- رسالة إلى هيردوت، ترجمة ودراسة جلال الدين السعيد، ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، لبنان، د. ت.

أفلاطون : ٢- محاورة تيمايوس وأكريتلاوس، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، منشورات وزارة السياحة والثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٦٨م.

ثانياً: المصادر الأجنبية

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

Oenoand (Diogenis) : 2- Diogenis oenoandensis fragmenta, ordinavit et Explicavit Iohannes William, MCMvii, Lipsiae, 1907.

Laertitus (Diogenes) : 3- The Lives of The most eminent philosophers, Translated by R.D. Hicks, (Loab classical Library) 1925.

Lucretius: 4- On the nature of things, Introduction of translation Martin Ferguson Smith, Hackett Publishing company, Cambridge, 2001.

ثالثاً: المراجع الأجنبية

Clay (Diskin): 1- 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, Germany, 2000.

Curzon (Henry): 2- The Universal Library Or, Compleat Summary of Science: Containing Above Sixty Select Treatises : Volumes 1, Sawbridge, London, 1712.

Foster (John Bellamy): 3- Marx's Ecology: Materialism and Nature, NYU Press, New York, 2000.

Greene (Brian) : 4- The Hidden Reality: Parallel Universes and the Deep Laws of the Cosmos, publisher, Knopf, U.S.A, 2011.

Melville (Ronald) : 5- On the Nature of the Universe, translated by Don Fowler, Oxford University Press, New York, 1997.

Robertson (J.M.): 6- 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.

Stocks (J.L.): 7- The Later Epicureanism Diodenes of Oenoanda, New Chapters in the History of Greek Literature: Recent Discoveries in Greek . the Clarendon Press, 1072.

Willem (Pieter), (van der Horst): 8- Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity, Mohr Siebeck, Germany, 2006.

رابعاً: المراجع العربية

قرنى (د. عزت): ١- الفلسفة اليونانية، جامعة الكويت، الكويت، ١٩٩٣.

كرم (أ. يوسف): ٢- تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦.

الكيلانى (د. مجدى) : ٣- المدارس الفلسفية المتأخرة، المركز الأستشارى المصرى للتدريب ونشر البحوث العلمية، الإسكندرية، ٢٠٠٦.

مطر (د أميرة حلمى) : ٤- الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨.

خامساً: الموسوعات الأجنبية والدوريات وشبكة الإنترنت

أ- الدوريات

A. S. Hall: 1- Who Was Diogenes of Oenoanda?, The Journal of Hellenic Studies, Vol. 99 (1979).

Diskin Clay: 2- An Epicurean Interpretation of Dreams, The American Journal of Philology, Vol. 101, No. 3 (Autumn, 1980).

Martin Ferguson Smith: 3- Fragments of Diogenes of Oenoanda Discovered and Rediscovered, American Journal of Archaeology, Vol. 74, No. 1 (Jan., 1970).

———————: 4- New Fragments of Diogenes of Oenoanda, American Journal of Archaeology, Vol. 75, No. 4 (Oct., 1971).

———————: 5- Two New Fragments of Diogenes of Oenoanda, The Journal of Hellenic Studies, Vol. 92 (1972).

———————: 6- New Readings in the Text of Diogenes of Oenoanda, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 22, No. 1 (May, 1972).

———————: 7- Seven new fragments of Diogenes of Oenoanda, Hermathena, No. 118, Special number in Honour Of Herbert William Parke:Magistro Dilectissimo Discipuli (Winter 1974).

———————: 8- Eight New Fragments of Diogenes of Oenoanda, Anatolian Studies, Vol. 29 (1979).

———————: 9- Diogenes of Oenoanda, New Fragments 122-124, Anatolian Studies, Vol. 34 (1984).

———————: 10- 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.

———————: 11- Fresh Thoughts on Diogenes of Oinoanda fr. 68, Zeitschrift für

Papyrologie und Epigraphik, Bd. 133 (2000).

———————— : 12- Elementary, My Dear Lycians: A Pronouncement on Physics from Diogenes of Oinoanda, Anatolian Studies, Vol. 50 (2000).

————————: 13- In Praise of the Simple Life: A New Fragment of Diogenes of Oinoanda, Anatolian Studies,Vol.54 ,2004.

ب- الموسوعات الأجنبية

Routledge Encyclopedia of Philosophy: 1- vol 3" Descartes to Gender and science" edited by Edward Craig, Routledge (COR), Luciano Floridi , 2012.

ج- شبكة الإنترنت

http://sciwarepod.wordpress.com

فكرة الموت فى فلسفة ماركوس أوريليوس

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

وقد كانت المدارس الفلسفية اليونانية تستهدف رسم طريق السعادة فى الحياة وما بعد الموت لأتباعها. ولما كانت الحياة والموت وجهين لعملة واحدة هى الوجود الإنسانى على هذه الأرض ونتائج ذلك الوجود هو المصير، فإن الاهتمام بقضية الموت هو فى الواقع تفكير فى أسلوب الحياة وغايتها وتوابعها. وكان لكل مدرسة فلسفية يونانية اتجاهها الخاص فى تفسير طبيعة الروح ومصيرها بعد الموت، وهو اتجاه يتناغم مع موقف هذه المدرسة أو تلك من ماهية الطبيعة نفسها وماهية النفس الإنسانية تبعا لذلك. إذ الهدف الرئيسى فى هذا التفكير الفلسفى تحرير البشر من الخوف الغريزى من الموت الذى يكبل الإنسان ويقيد حركته ويحبسه ويشل لديه الإرادة فى الانطلاق. فقد ذهب الأبيقوريون مثلا إلى القول بأنه مادامت الروح مكونة من مادة أى من ذرات فإنها تفنى مع فناء الجسد، ومن ثم فلا حياة أخرى بعد الموت، ولا ثواب ولا عقاب، فلماذا الخوف إذن من الموت ومن ألوان العذاب الأبدى التى حفظتها الأساطير البالية؟

وتكمن أهمية الدراسة فى أنها تركز على قضية الموت عند الأمبراطور **ماركوس أوريليوس** التى صاغها فى كتاب التأملات الذى كتبه فى زمن الحرب، وحياة الحرب تعنى اليأس، ولذلك جاء موقف **ماركوس اوريليوس** مزيجا بين الرواقية والأبيقورية، حيث دعت كليهما إلى سعادة البشر أو الطمأنينة أو ما يدعى بالأتركسيا. وللإبانة عن هذا الموقف كان لزاما أن نعول على المنهج التحليلى المقارن.

وأما إشكالية الدراسة فقد ترتكز على كيفيه تصور الموت عن ماكوس أوريليوس وأثرها على الجانب الأخلاقى؟ وكيف حاول أن يتغلب على حالة الهلع التى تنتاب الإنسان من الموت، وإلى أى حد قد نجح فى معالج مفهوم الموت باستخدام منهج فلسفى أدرك فيه أن العيب ليس فى الموت ولكن فى 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 الرواقى من فكرة الموت فى مقابل موقف الفكر الأبيقورى له، وأما العنصر الثانى وعنوانه " **طبيعة الموت**" وفيه نطرح تصور ماركوس أوريليوس لماهية الموت، وفكرة طول العمر وقصره وعدم تفرقة الموت بين الملك والعبد، وان قصر العمر وطوله سيان، أما العنصر الثالث وعنوانه "**الفلسفة والموت**" حيث يرى ماركوس أوريليوس أن الفلسفة هى المنهج الوحيد لتخطى المخاوف من الموت، أما العنصر الرابع والأخير وعنوانه " **خلود النفس**" ونطرح فيه موقف ماركوس أوريليوس من قضية خلود النفس، وأما الخاتمة فقد عرضنا فيها لأهم النتائج التى انتهت إليها الدراسة.

فكرة الموت عند الرواقية:

لم يكن التفكير فى الموت في الحضارة اليونانية على نمط واحد، بل اختلف باختلاف الأفكار الفلسفية والمعتقدات الدينية، فبينما كان الموت عند بعض اليونانيين شيئاً رهيباً ومقيتاً، نجده عند الأورفية والفيثاغورية وأفلاطون خلاصاً وتحررًا للروح من سجن الجسد، وفى حين رأى سقراط عدم خوف الإنسان من الموت والترحيب به تحدث أفلاطون عن الثواب والعقاب الذى ينتظر النفس بعد الموت، وفى حين يرى أرسطو الموت طريقاً للخلود، رأى أبيقور أن الموت هو فناء تام للوجود الإنساني، وهذا يدل على أن فكرة الموت لم تكن واحدة فى مضامينها بل تعددت واختلفت وتحددت بحسب تعدد واختلاف الأفكار الفلسفية والمعتقدات الدينية.

وقد تواتر أن الموقف الرواقى دعوة مفتوحة للإنتحار، والواقع أن الرواقيين قد اعتبروا الموت من الأشياء الوسطى ***Media*** أو ***Idifferentia*** بمعنى أنها أشياء ليست خيرة ولا شريرة فى ذاتها، ولا هى حسنة ولا سيئة ولكنها بين هذا وذاك، بمعنى أنها

يمكن أن تكون أمورا طيبة وجيدة ويمكن أن تكون نقيض لذلك. فالموت إذن مثل الفقر والثراء والألم والمرض أمور وسط وليست مهمة فى حد ذاتها.[٢٠٣]

ويصنف الرواقيون الحياة والموت من الناحية المعنوية ضمن الأشياء غير المهمة، ولكننا نعلم أنه منذ عهد زينون اختفت حدة هذه العقيدة بعض الشئ، على الأقل بالنسبة للألفاظ، حيث يقر الرواقيون أن من بين الأشياء غير المهمة أشياء مفضلة وأشياء منفرة، فنجد فى قائمة الأشياء المفضلة، الحياة، وفى عداد الأشياء المنفرة، الموت، ومن الناحية المادية نجد الموت هو عبارة عن انفصال الجسد والروح، وهو تعريف مستعار من أفلاطون.[٢٠٤]

وقد ذهب الرواقيون إلى أن الحياة ذاتها من جملة الأشياء المحايدة، وقد يكون الانتحار مبررا إذا ما خسر الإنسان الحيادية المفضلة تجاه الأشياء التى سيعانى من خسارتها إذا ما بقى فى الحياة، فالسجن والجوع والمرض والكرامة والخزى جميعها تجعل الإنسان يؤمن بأن ثمن البقاء فى الحياة ثمنا باهظا.[٢٠٥]

ولا يعد الانتحار بمعضلة عند الرواقيين طالما سيضحى الإنسان بحياته مقابل العقلانية التى كانوا يبتغونها. ويعنى ذلك أن الانتحار مشروع لو قبل العقل هذه الفكرة واقتنع بمبرراتها وكانت هى المبرر الوحيد من بين الأحوال المتغيرة [٢٠٦] لذلك يرى سينكا أنه حين يوجهنا العقل لإنهاء حياتنا يجب أن نتروى، فالرجل الحكيم لا يخرج من الحياة سريعا بل خروجا ملائما، فالموت يعلو كل القوى، ومن الصعب أن نقرره بهذه السهولة، وإن كان الموت من قبل الإله فهو سجن أبدى هو القبر، فالموت لا يأتى من قبل الإله فحسب بل بالانتحار أيضا. [٢٠٧]

---

٢٠٣ - 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، ١٩٩٩م، ص٦.

٢٠٤ - نفس المرجع: ص٥٠

٢٠٥ - د. عبد العال عبد الرحمن: دراسات فى الفكر الفلسفى والأخلاقى عند فلاسفة اليونان،دار لوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص٧٩.

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

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

واعتقد أن سينكا هنا يفرق بين نوعين من الموت، الموت الذى يأتى جبريا من قبل الإله وليس للإنسان اختيار فيه وفى هذه الحالة يكون الموت عذابا مقيما، والأخر الموت الذى يأتى بناء على اختيار فردى مبنى على العقل والتروى. والأمر فى مجمله قد اتبع فيه الرواقيون سقراط والكلبيين والقورنيائيين والأبيقورية.

وكان الرواقيون فى وضع أفضل من الأبيقوريين فى التعامل مع المشكلات التى تواجه الإنسان، وهكذا فإن مشكلة الخوف من الموت التى شغلت تدريجيا حيزا كبيرا فى تفكير الرواقيين كما هى عند أبيقور ولوكريتوس أمكن من حيث المبدأ الرد عليها من زاويتين: أولاهما على الصعيد النفسى وذلك بعد اللامبالاة، وثانيهما على المستوى الميتافيزيقى وذلك عبر نظرة وحدة وجود إلى العالم، والأمل فى عناية إلهية متسامحة، وربما كذلك عبر مبدأ العود الأبدى –على الأقل فى الحالات التى يعتنق فيها هذا المبدأ. (٢٠٨)

فقد كانت نظرة أبيقور للموت ورأيه فيه بمثابة علاج للنفس وتخفيف من حدة الخوف منه ومن العالم الآخر. إذ أن الخوف من الموت عنده هو العقبة الكبرى في سبيل السلام العقلى وهو يرى أن الوجود النفسي– الجسمي سينعدم نهائيا بالموت٠ فإن النفس 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 نهائيا٠ ومن ثم فهي لا تخرج من البدن لكنها تحتفظ بصورتها الكاملة خارجه بل يكون الموت تعجيلاً بفنائها التام مع فناء البدن (٢٠٩).

والنفس جسم حار لطيف يوجد مع البدن ويفنى بفنائه أي أنه يشارك البدن في مصيره ٠ ومما يدل على ذلك عند أبيقور، تأثير البدن في النفس في حالات الإغماء

---

[٢٠٨] - جاك شورون: الموت فى الفكر الغربى، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد٧٦، الكويت، ١٩٨٤، ص٧٧.

[٢٠٩] نفس المرجع ، ص ٢٦٥ ٠

والغيبة وغيرها فإذا ما أعتل البدن كان لذلك أثره العميق في النفس وحالاتها فقد كان أبيقور يريد تخليص الإنسان من الخوف من الموت وما قيل عن الحياة بعد الموت فقال إن النفس ذاتها ليست إلا ذرات تتفرق عند الموت، ويقول أنه لا يصح أن نفكر في ما بعد الموت، وهذا يجعلنا سعداء ويحررنا من الخوف من الموت. وبما أن النفس تنحل بعد الموت لذلك فإن الموت لا يعنينا في شيء٠ إن ما جذب أبيقور للقول بفناء النفس مع الجسم هو التخلص من جميع المخاوف الدائرة حول معاناة النفس وعذابها بعد الموت وجعلها مخاوف لا أساس لها[٢١٠]٠

ويعنى ذلك على حد فلسفة أبيقور أنه ليس على الإنسان إلا أن يبحث كيف يعيش سعيداً في أيامه التي يعيشها على ظهر الأرض، وليس الموت شراً، لأننا إذا متنا فلا نكون وإذا كنا فلا موت فإذا جاء الموت فلا شعور لأن الموت نهاية الشعور ومن الحكمة أن لا نخاف مما نعلم أنه عندما يجيىء لا نشعر٠ فلا توجد صلة بيننا وبين الموت لأننا لن نكون موجودين في اللحظات الأخيرة من حياتنا فالموت عنده فناء تام للوجود الإنساني. [٢١١]

لهذا يقول: ألا فلتعتد الاعتقاد بأن الموت لا يعني شيئاً بالنسبة لنا، فالخير كله والشر جميعه يكمنان في الحس، لكن الموت حرمان من الحس، من هنا فإن الفهم الصحيح هو إن الموت لا يعني شيئاً بالنسبة لنا ٠٠٠ حيث أنه طالما كنا موجودين فإنه غير موجود، ولكنه حينما يحل فإننا لا نكون موجودين٠ وهكذا لا يثير القلق في الأحياء ولا الموتى، فهو بالنسبة للأوائل ليس موجوداً ، أما للأخرين فإنه لا يصبح لهم وجود حينما يحل [٢١٢] ، تلك هي الحجة الأبيقورية الشهيرة ضد الخوف من الموت

ويمكن أن نختزل الموقف الرواقى فى الخوف من الموت عند ابكتيتوس وسينكا وهما ليس حصرا لهذا الموقف الممتد عبر ثلاث مراحل فى الفكر الرواقى بل هما

---

[٢١٠] د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، دار لمعرفة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٩٩ ، ص ٢٦٤ ٠وإنظر أ. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الخامسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٠، القاهرة ص ٢١٨ ٠

[٢١١] أبو ريان: نفس المرجع، ص٢٦٥ ٠

[٢١٢] جاك شورون : الموت في الفكر الغربي ، ص ٦٧ ٠

نموذجان بجانب ماركوس أوريليوس موضوع الدراسة. وقد ذهب ابكتيتوس إلى أنه ليس هناك شر فى الكون: كما أن العلامة لا تقاوم لكى نضل الطريق إليها، فكذلك ليس هناك شئ شرير بذاته فى العالم " هات ما تشاء وسأحوله إلى خير، المرض والموت والعوز واللوم والكدح من اجل الحياة، وستتحول تلك الامور جميعا 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 الذى يتبع إرادة الطبيعة. ويقول أيضا ابكتيتوس ليس الموت شيئا مفزعا" وإلا لبدا كذلك لسقراط، لكن الفزع يكمن فى مفهومنا عن الموت أى أن هذا المفهوم هو المفزع، فليس الموت ألم أو الألم هو الشئ المخيف وإنما خشية الألم أو الموت" [٢١٣]

ويقول ابكتيتوس " أسالكم أين يمكننى الهرب من الموت؟ حددوا لى المكان، اشيروا إلى الناس الذين يتعين أن أمضى بينه والذين لا ينقص عليهم الموت، حددوا لى رقية تحجبه،إذا لم يكن لدى شئ من هذا فما الذى تريدون منى ان أصنعه؟ ليس بمقدورى الهرب من الموت: إلا ألوذ بالهرب من خشيته؟ أترانى أموت فى خوف وقد أخذنتنى الرعدة" [٢١٤]

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

ويذهب سينكا إلى القول بأن البكاء عند الميلاد والخروج إلى الوجود الأرضى يمكن غفرانه: " فأنت تصل إلى الوجود بلا معرفة أو تجربة" ولكن حينما يحين أوان

---

[٢١٣] - جاك شورون : ص٨٣

[٢١٤] - نفس المرجع: ص٨٣

"الميلاد الجديد" فإننا ينبغى أن نتطلع إليه بلا تردد لأن تلك هى الساعة الحاسمة التى هى نهاية الجسد لكنها ليست نهاية النفس.

وهذا الاقتناع لا يسفل عملية الموت فحسب وإنما يضمن الحرية كذلك " فالتفكير على هذا المستوى لا يسمح لشئ خسيس بأن يتواجد فى النفس، لا شئ يتسم بالوضاعة، لا شئ يتصف بالقسوة.... والرجل الذى يصف الخلود نصب عينيه لا يتراجع خوفا من جيش ولا يفزعه إطلاق النفير ولا تخيفه التهديدات. فكيف يمكن للإنسان ألا يكون حرا إذا كان يأمل فى الموت؟.[٢١٥]

طبيعة الموت:

يقول **ماركوس أوريليوس**" الموت انعتاق من استجابة للحواس، ومن خيوط دُمى الرغبة، ومن العقل التحليلى، ومن خدمة اللحم ([٢١٦]) وقد يعنى ذلك أن الموت خلاص للروح من سجن الجسد كما يرى الفيثاغوريون وأفلاطون، ولا يعنى ذلك أن هناك انتقالا من حال إلى حال بالموت، أعنى 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 يتسائل " وما الموت؟ إن من يتأمل الموت فى ذاته، ويعمل فيه التحليل العقلى ليجرده مما يرتبط به من دلالات سوف يخلص إلى أنه لا يعدو أن يكون وظيفة طبيعية. ومن يرتاع لوظيفة من وظائف الطبيعة فهو طفل غرير. ليس الموت وظيفة طبيعية فحسب بل إنه أيضا لخير الطبيعة وصالحها" [٢١٧]. وإن كان الموت وظيفة طبيعية فقد يعنى ذلك ان الموت حالة من التحول تحدث فى الطبيعة لذلك يقول " تذكر دائما قول هيراقليطس" موت التراب هو أن يصبح ماء، وموت الماء ميلاد الهواء، وموت الهواء هو النار، وعود على بدء" [٢١٨]

---

[٢١٥] جاك شورون: ص٨١

٢١٦ - ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠، ف٦-٢٨-ص١٢١.

[٢١٧] - نفس المصدر: ف ٢-١٢- ص٤٩.

٢١٨ – نفس المصدر: ف٤-٤٦- ص٨٥.

وقد رأى **ماركوس** الموت سرا قد يتساوى والميلاد، والإنسان جزءا من الطبيعة وهو خاضع لقوانينها، ومن قوانين الطبيعة الكون والفساد، فإن ما يُكون لابد وأن يفسد، وكذلك يقول " الموت شأنه شأن الميلاد، سر من أسرار الطبيعة: تضام، ثم انحلال، للعناصر نفسها. لا عار فى الأمر بكل تأكيد: فلا شئ فيه مناقض لطبيعة الكائن العاقل، أو مناقض لمبدأ تكوينه.[٢١٩]

والموت كما فى النص السابق ليس عيبا فى الإنسان لأنه من طبيعته، وليس مضادا للطبيعة لأنه يتفق مع الطبيعة، وليس للإنسان خيار فيه، لذلك يقول "وكل ما ينفع العالم فهو حسن وفى إبانه. لذا فلا بأس على الإطلاق بأن تنتهى حياة كل منا، فلا النهاية عيب ولا اختيار ولا هى ضد الصالح العام، بل هى خير،إذ تقع فى التوقيت الملائم ل"الكل"،وتصب فى صالحه، وتنسجم معه، وكذلك يمشى المرء بعون الرب إذا مضى باختياره ووجهته على طريق الرب. [٢٢٠]

ويرى **ماركوس** أن الموت لا يستثنى أحدا فالغنى 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 معا بين ذرات الكون". [٢٢١] وهذا النص بجانب ما يقرره من أن الموت لا يفرق بين الناس فإنه لا يقرر أيضا حال الإنسان بعد الموت أعنى مدى الثواب والعقاب الذى يجده الإنسان، ويعبر عن حالة التردد عند ماركوس بين الفكر الرواقى الذى يؤمن بالعود الأبدى وبين الفكر الأبيقورى الذى يؤمن بحالة تشتت الكائنات على هيئة ذرات.

وفى إطار عدم استثناء الموت لأحد يقول ماركوس" اذكر دائما كم من الأطباء ماتوا بعد أن عقدوا الحاجين فوق مرضاهم، كم من المنجمين ماتوا بعد أن تنبأوا بموت غيرهم بخيلاء عظيمة، وكم من الفلاسفة بعد مداولات لا نهاية لها عن الموت والخلود، وكم من الطغاة بعد أن تسلطوا على حياة الناس بغطرسة وحشية كما لو كانوا هم أنفسهم

---

٢١٩ – نفس المصدر: ف٤–٥– ص٧٢.

٢٢٠ - نفس المصدر: ف١٢-٢٣- ص٢٤٧

٢٢١- نفس المصدر: ف ٦-٢٤- ص١٢٠

مخلدين فى الأرض، واذكر أيضا كم مدن بأسرها قد زالت: هيليكى، بومبى، هيركيو لانيوم، وغيرها مما لا يحصى، وأضف إلى الإحصاء كل أولئك الذين عرفتهم، واحدا تلو الأخر. يمشى أحدهم فى جنازة الأخر، ثم ما يلبث أن تلفه الأكفان بدوره يشيعه آخر، وكل ذلك فى زمن وجيز. وصفوة القول أن انظر دائما كم هى قصيرة رخيصة حياة الإنسان. بالأمس كان بذرة وغدا مومياء أو رمادا.عليك إذن أن تقضى هذه الكسرة الضئيلة من الزمان فى انسجام مع الطبيعة، وغادرها راضيا، مثلما تسقط زيتونة حين تبلغ النضج، مباركة الأرض التى حملتها، وشاكرة للشجر التى منحتها النماء.[٢٢٢]

وحتى من يزعمون أنهم قد يشفون الناس يموتون، وكذلك من يتنبأون بحياة وموت الناس يموتون وكذلك الطغاة والفلاسفة وهو يقول " شفى أبقراط مالا يحصى من الأمراض ثم مرض هو نفسه ومات. تنبأ المنجمون الكلدانيون بموت الكثير من الناس ثم لم يلبث كل منهم أن وافته منيته. الأسكندر، وبومبى، ويوليوس قيصر، أفنوا مدنا بكاملها يوما بعد يوم، وذبحوا عشرات الآلاف من الفرسان والرَّجْل فى ميادين المعارك. غير أن أجلهم هم أيضا قد حان لكى يفارقوا الحياة. طويلا ما تأمل هيرقليطس فى الحريق النهائى للعالم، غير أن ماء الاستسقاء ملأ بطنه ومات مكسوا بكمادة من روث البقر. مات ديمقريطس بالقمل، وقتلت سقراط حشرات من صنف أخر.[٢٢٣]

وتتكرر النصوص على السياق السابق ولكن النص الذى يذكر فيه ماركوس فناء الكل وخاصة العظماء وزوالهم قد جاء نصا بليغا وهو يقول فيه " دفنت لوكيلا فيروس، ثم ما لبثت لوكيلا أن ماتت ودفنت، وسيكوندا دفنت ماكسيموس، ثم ماتت هى بدورها. كذلك إبتيخانوس وديوتهوس، وأنطونيوس وفاوستينا. القصة هى القصة دائما وأبدا. مشى كيلير فى جنازة هادريانوس، ثم مضى فيما بعد إلى قبره. أين هم الآن؟، أين تلك العقول الذكية، سواء المتنبئون أو المتزمتين؟. لا شك أن خاركس وديميتريوس ويودايمون

٢٢٢ - نفس المصدر: ف٤-٤٨- ص٤٨.

٢٢٣ - نفس المصدر: ف٣-٣- ص٥٧.

وأمثالهم كانوا عقولا ذكية، ولكن الكل زائل، والكل ميت منذ زمان، البعض أختفى حتى من الأسطورة.[٢٢٤]

وقد ينتهى تأمل موت العظماء أو تلك العقول الذكية بحكمة عامة يؤكد فيها ماركوس مفهوم العود الأبدى والدوران الكونى للأشياء ويمزج هذا التصور الرواقى بالتصور الابيقورى وهو تحول الأشياء إلى ذرات، فنراه يقول" تأمل مثلا عصر فيسباسيانوس فسوف ترى الأشياء نفسها: ناس تتزوج، وتنجب أطفالا، ويدركها المرض، وتموت، وتقاتل، وتعيد، وتتاجر، وتفلح الأرض، وتجامل، وتتدافع، وتشك وتتآمر، وتتمنى موت الأخرين، وتتذمر على نصيبها المقسوم، وتقع فى الحب، وتكنز المال، وتتوق إلى منصب القنصل والملك، والآن انقضت حياتهم وزالت. ثم عرج على زمن ترايانوس، سترى الأشياء نفسها، والحياة انقضت أيضا. وانظر كذلك فى الأزمنة الأخرى، والأمم كلها فى الحقيقة، وسترى حيوات كثيرة من الكدح تنتهى بسقوط سريع وتحلل إلى العناصر.

وأهم من كل شئ أن تستعرض فى ذهنك أولئك الذين رأيتهم بنفسك فى صراعات فارغة، لا يسلكون وفقا لفطرتهم الطبيعية ولا يتمسكون بها ولا يرضون عنها. وعليك فى هذا المقام أن تأخذ كل شئ بقيمته وحجمه، فبذلك لن تبتئس إذا عبرت على التوافه، ولم تعرها وقتا أطول مما تستحق".[٢٢٥] وإذا كان هذا النص الذى أوردته على طوله يضع حكمة جاءت من تأمل ماركوس للحياة فهذا النص يرسى فى اعتقادى معيارا أخلاقيا للأمم مبنى على فكرة الوفاق مع الطبيعة، ناهيك عن القانون الذى قد يحكم الحضارة وهو النشوء والتكوين والانحلال..

ولقد قدم لنا ماركوس نصوصا أخرى يوضح فيها ماهية الموت وطبيعته ويربط فيها تصور الناس للأعمار والموت ويرى فيها أن طول العمر متساو مع قصره فالنهاية محتومة فيقول " حتى لو قدر لك أن تعيش ثلاثة آلاف عام، أو عشرة أضعاف ذلك، فاذكر دائما أن لا أحد يفقد أى حياة غير تلك التى يحياها، أو يحيا أى حياة غير تلك

---

[٢٢٤] - نفس المصدر: ف -٢٢ - ص١٦٤.

[٢٢٥] - نفس المصدر: ف٤-٣٢- ص٨٠.

التى يفقدها. ينتج من ذلك أن أطول حياة واقصرها سيان، فاللحظة الحاضرة واحدة للجميع، ومن ثم فإن ما ينقضى متساوٍ أيضا. يتبن إذن أن الفقدان إنما هو فقدان لحظة لا أكثر. ذلك أن المرء لا يمكن أن يفقد الماضى ولا المستقبل، فكيف يمكن أن يُسلب ما ليس يملك تذكر إذن هذين الشيئين: **(١) أن الأشياء جميعا هى ما هى منذ الأزل، تبدأ وتعود دواليك، وسيان أن يرى المرء نفس المشهد لمائة عام أو مائتين أو مالانهاية من الأعوام.**

(٢) أن ما يسلب من المعمر هو ما يسلب من أقصر الناس عمرا _ فليس غير اللحظة الحاضرة ما يمكن أن يسلب من الإنسان. فإذا صح أن هذه اللحظة هى كل ما يملكه فمن غير الممكن أن يفقد ما ليس يملك.[٢٢٦]

ويقول أيضا " ثمة طريقة سوقية على أنها مسعفة لك فى أن تضع الموت فى حجمه الطبيعى، وهى أن تستعرض فى ذهنك قائمة بأولئك الذين تشبثوا بالحياة فترة طويلة. ماذا ربحوا من ذلك أكثر مما ربح من مات مبكرا؟ من المؤكد أنهم يرقدون الآن جميعا فى قبورهم: كايديكيانوس، فابيوس، يوليانوس ليبيدوس، وأمثالهم جميعا من الذين ساروا فى جنازات كثيرة ثم جاءت جنازة كل منهم. ما أقصر المسافة بين الحياة والموت. انظر أى عناء نحتمله فى هذه المسافة، وأية صحبة تكتنفنا فيها ومع أى وصنف من الناس، وفى أى جسد واهن نقطعها بجهد جهيد. ليست الحياة إذن بالشئ الثمين. انظر إلى هول فجوة الماضى من ورائك وإلى اللانهاية الأخرى من أمامك. ما الفرق من هذا المنظور بين رضيع عاش ثلاثة أيام ونستور(*) الذى عاش ثلاثة أجيال. [٢٢٧]

ومهما طال العمر فهل يعنى ذلك خلود الذكر؟ وماذا يجدى خلود الذكر للميتين؟ النهاية دائما محتومة وإجاباتها عند ماركوس هى " لا يدرك المتلهف على المجد وبقاء الذكر أن كل واحد من مخلدى ذكره سوف يموت هو نفسه عاجلا جدا، وكذلك سيكون حال الاخلاف جميعا إلى أن تنطفئ ذكراه تماما فى انتقالها عبر أناس يعجزون ببلاهة ويفنون. وحتى لو افترضنا خلود من يذكرونك وخلود ذكراك فماذا يجديك من ذلك؟ ولست

---

٢٢٦ - نفس المصدر: ف٢- ١٤- ص٥١.

* - نستور: هو ملك بيلوس وحكيم الأغريق فى حرب طروادة الذى حكم ثلاثة أجيال

٢٢٧ - نفس المصدر: ف٤-٥٠- ص٨٨.

أعنى مجرد جدواه للموتى بل للأحياء أيضا – ما جدوى المديح (إلا أن يكون ذا نفع إجرائى معين)؟ لكأنى بك نرفض هبة الطبيعة التى أودعتك إياها والتى تعتمد على أقوال الأخرين، وتتشبث بشئ أخر.[٢٢٨] فسرعان ما تزول الأشياء جميعا، فى العالم تزول الأجساد نفسها وفى الزمن تزول ذكراها. ما هى الأشياء المحسة وبخاصة تلك التى تغرى باللذة أو تروع بالألم أو تزدهى ببريق الغرور_ كم هى حقيرة تافهة زائلة وميتة، عبر لمن يعتبر. ومن 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 غريبا على الفكر الرواقى على نحو خاص أو فلسفات العصر الهيللينستى على نحو عام لأنه يقول " كما لو أن إلها أخبرك أنك ستموت غدا أو بعض غد على الأكثر فلم تعلق أهمية على فرق يوم واحد (ما لم تكن مفرطا فى الهلع، فما أضيق الفرق) كذلك ينبغى عليك ألا تتصور فارقا يذكر بين أن تموت بعد سنين طويلة وأن تموت غدا.[٢٢٩]

والنتيجة الحتمية عند ماركوس من تأمل مسألة طول العمر وقصره والموت هو حكمة أخلاقية مفادها أن " لا تتصرف كما لو كنت سوف تعمر آلاف السنين. الموت يترصدك، فما دمت تعيش، ومادام بإمكانك.. كن خيرا.[٢٣٠]

ونخلص من الحديث عن طبيعة الموت بنتيجتين عمليتين: أولاهما وهى عدم الخوف من الموت فالأذى لا يكمن فى الموت بل فى العقل الذى يتفكر فيه، حيث" لا أذى لك يقبع فى عقل غيرك، ولا حتى فى أى تبدل أو تغير لغطائك الجسدى، أين إذن يقبع الأذى؟ فى ذلك الجزء منك الذى يضطلع بتكوين الأحكام على الأذى. كف عن الحكم بأن بك أذى تكون قد سلمت منه. ولو أن أقرب شئ منه وهو جسدك، تعرض لسكين أو كى أو ترك يتقيح أو يموت – فإن الملكة التى تحكم هذه الأشياء ينبغى أن تظل هادئة. أى ينبغى ألا تعتبره خيرا ولا شرا ذلك الذى يمكن أن يصيب الأشرار

---

٢٢٨ - نفس المصدر: ف٤-١٩- ص٧٥.
٢٢٩- نفس المصدر: ف٤-٤٧- ص٨٥.
٢٣٠ - نفس المصدر: ف٤-١٧- ص٧٥.

والأخيار على حد سواء ذلك لأن ما يمكن أن يصيب الإنسان بغض النظر عن مدى إذعانه للطبيعة ليس بحد ذاته متفقا مع الطبيعة أو مضاد لها.[٢٣١]

وثانيهما الإيمان بوجود إله"وعناية إلهيه 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 فى شئ. أما إذا كان الآلهة غير موجودين، أو كانوا لا يلقون بالا بالبشر، فما قيمة الحياة لى فى عالم خلو من الآلهة أو خلو من العناية؟ غير أن الآلهة موجودون حقا، ويلقون بالا لبنى الإنسان، ولقد جعلوا بمقدور الإنسان أن يجتنب السقوط فى الشرور الحقيقية. [٢٣٢]

إذا يتطلب التفكير فى الموت معرفة أن الإله موجود ويعتنى بالعالم، وطالما أن الأمر كذلك فلا خوف من الموت، والنتيجة على هذا أخلاقية وهى العيش وفقا للطبيعة، وماذا سيحدث إن خفت الموت فالنتيجة كما يقول ماركوس " ستمت وشيكا، وما زلت لا تتمتع بوضوح الفكر وصفاء النفس، ولم تتحرر بعد من الخوف من الآذى الخارجى، وما زلت غير ودود تجاه الجميع، وغير موقن بأن العدل هو ملاك الحكمة" [٢٣٣]

الفلسفة والموت عند ماركوس أوريليوس:

يعد كتاب " التأملات" مجموعة تأملات فى الموت ولا شئ آخر على وجه التقريب، فقد أصبح تأمل النشاط الإنسانى بالنسبة له كشفا للزوال السريع للموت وبرهانا مستمرا 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 " إن فكرة الموت عند ماركوس أوريليوس مبدءا هاديا للأخلاق، وكانت أخر رسالة للفيلسوف الأمبراطور شبيهة برسالة الفيلسوف العبد **(ابكتيتوس)** فى قوله " اصبر وتزهد".[٢٣٤]

ربما لم يكن هناك من بين الفلاسفة الأقدمين من يعى مثل هذه الصورة المؤلمة وهى القابلية للفناء والطابع المؤقت للأشياء كهذا الفيلسوف الأمبراطور، فالموت يلقى

---

٢٣١ - نفس المصدر: ف٤-٣٩- ص٨٣.

٢٣٢ - نفس المصدر: ف٢-١١- ص٤٨.

٢٣٣ - نفس المصدر: ف٣-٣٧- ص٨٢.

[٢٣٤] - د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١، ص٢٦٧.

ظلاله على نظرته بأكملها للعالم، ويمتد فيتجاوز المصير الفردى وصولا إلى مصير البشرية، والقانون الأسمى للتاريخ من منظوره هو زوال العظمة الأرضية، فيشير باستمرار إلى سقوط الحكام والأمبراطوريات العظيمة وليس الموت– على نحو ما كان بالنسبة للرواقيين الآخرين _ محور التأمل الفلسفى كحدث تقاس بالنسبة له العظمة الأخلاقية للحياة وإنما أصبح معيارا لكل حدث ولكل فعل [٢٣٥]

وليست الفلسفة عند **ماركوس أوريليوس** سعيا وراء المعرفة، وإنما هى القدرة على النظر للحياة والموت بشكل فلسفى، وهو يكرر كثيرا الحاجة إلى قبول الإنسان مصيره باعتباره موجودا أخلاقيا حيث خاطب الإنسان " أيها الإنسان، لقد كنت مواطنا فى هذه الدولة العظيمة أعنى العالم فأى فارق بالنسبة لك إذا كان ذلك لخمس سنوات أو لثلاث؟ ذلك أن ما يتوافق مع القوانين يعد عادلا بالنسبة للكافة، أين تكمن الصعوبة إذن إذا لم يقم طاغية أو قاض ظالم بنفيك من الدولة وإنما قامت بذلك الطبيعة التى جلبتك إليها؟ إن الإمر ذاته يشبه ما يحدث فيما لو أن قاضيا قام بتشغيل ممثل قد طرده من فوق خشبة المسرح، لسوف تحسن القول : " لكننى لم أكمل الفصول الخمسة وإنما قمت بأداء ثلاث منها فحسب" غير أنه فى الحياة تشكل ثلاثة فصول الدراما بأسرها فما سيغدو دراما كاملة غنما يحدده ذلك الذى كان يوما السبب فى تأليفها، والذى غدا الآن السبب فى تفككها، لكنك لست السبب فى أى منهما، فارحل إذن راضيا، فذلك الذى يطلق سراحك راض هو الأخر.[٢٣٦]

ولكن هل كان **ماركوس أوريليوس**، ذلك الإمبراطور العظيم والموجود البشرى المأساوى راضيا حقا؟ وهل الفلسفة مؤثرة حقا فى مواجه خيبة الأمل العميقة واليائسة تلك إزاء الحياة ؟ إن القديس أوغسطين الذى وقع لفترة قصيرة فى الحالة الذهنية ذاتها يقول: كان بداخلى سأم عظيم من الحياة وفى الوقت ذاته خوف من الموت، وقد أحتاج إلى

---

[٢٣٥] - جاك شورون: مرجع سابق، ص٨٤.

[٢٣٦] - نفس المرجع: ص٨٧

ملاذ أكثر قوة مما يمكن للعقل وحده أن يقدمه ولقد وجد الجواب عن الموت فى الدين الجديد الذى جاء به المسيح الذى مات وقام من بين الأموات. [٢٣٧]

ولم يختلف **ماركوس اوريليوس** 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 هى متاع مؤقت، وينبغى أن يعيش كما لو كان مدينا لنفسه وعلى استعداد لإعادة المبلغ كله فى مرح لدى طلبه"

ورغم من أن الفلسفة هى 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 شئ جليل وعلى المرء أن يتعلمه لفترة طويلة لكى يتمكن من الرحيل عن هذا العالم رابط الأشياء حينما تدق الساعة المحتومة، ومن لا يملك إرادة الموت لا يملك إرادة الحياة، فقد منحت لنا الحياة فحسب شريحة أن نلاقى الموت، وهى تتحرك باتجاه الموت ومن هنا فانه من الحماقة أن يرهبه المرء

ويذهب سينكا إلى القول بأن مثل هذه الشكاوى لا مبرر لها فالطول الحقيقى 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 حياتهم بطرق عديدة ن وهم ينفقونها فى " 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 البشرى على أذهانهم ويقولون جميعا أنهم سيتقاعدون، ويستريحون يوما ما، ولكن، أى نسيان غبى للفناء ذلك الذى يتمثل فى تأجيل نصائح العقل السليم حتى الخمسينات والستينات مع النية فى بدء الحياة فى عمر لم يبلغه إلا القليلون.[٢٣٨]

---

[٢٣٧] - نفس المرجع: ص٨٠

[٢٣٨] - نفس المرجع: ص٧٩.

وبالرجوع إلى ارتباط الفلسفة والموت نجد أن دعوة ماركوس دعوة للتأمل قد تبنى على الاستفهام والدهشة خاصة وهو يدعونا إلى " تأمل المبادئ الصورية(الصور) للأشياء مجردة من غطائها، تأمل الغايات الخفية للأفعال، تأمل: ما هو الألم؟ وما هى اللذة؟ وما هو الموت؟ وما هو المجد؟ ومن منا ليس هو نفسه السبب فى كَربِه الشخصى ، وليس قلقه من صنع يديه، تأمل: ليس ثمة امرؤ يعاق بغيره، وإنما كل شئ هو كما يجعله كما يجعله التفكير كذلك.[٢٣٩]

وقد يزيد الاستفهام مدى الارتباط بين الفلسفة والموت وهو يتساءل " وما الموت؟ إن من يتأمل الموت فى ذاته، ويعمل فيه التحليل العقلى ليجرده مما يرتبط به من دلالات سوف يخلص إلى أنه لا يعدو أن يكون وظيفة طبيعية. ومن يرتاع لوظيفة من وظائف الطبيعة فهو طفل غرير. ليس الموت وظيفة طبيعية فحسب بل إنه أيضا لخير الطبيعة وصالحها.[٢٤٠]

وقد يعنى هذا الارتباط بين الفلسفة والموت عند **ماركوس** أن الفلسفة الرواقية قد صبغت بصبغة عملية صرفة، لا تكاد تتجاوز أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بالأفعال التى يجب أن يقوم بها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة، أو إلى الخلاص فى هذه الحياة، فوضعت الأخلاق فى الدرجة الاولى من التصنيف وتليها الطبيعيات ولها مقام ثانوى جدا، إن لم تكن قد أخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفى الرواقى[٢٤١] لدرجة يمكن أن يقال فيها أن الرواقيون أكثروا من تشبيه الفلسفة بالأشياء المادية ليقربوها إلى أذهان العامة فظن معاصروهم أنهم هبطوا بها إلى المادية.[٢٤٢]

خلود النفس:

لقد تأرجح رأى **ماركوس أوريليوس** فى مسالة خلود النفس تبعا لتأرجح الرأى الرواقى الذى يرى أن الأرواح تبقى لمدة طويلة ولكن ليس للأبد ولقد أوضح ديوجين

---

[٢٣٩] - ماركوس أوريليوس: ف١٢-٨- ص٢٤٣.

[٢٤٠] - نفس المصدر: ف٢-١٢- ص٤٩.

[٢٤١] - د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليوناني، ط٥، دار القلم، بيروت،١٩٧٩، ص١٥.

[٢٤٢] - د. حربى عباس عطيتو: اتجاهات التفكير الفلسفى عند اليونان فى العصر الهللينستى، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية،٢٠١٠، ص١٩٧

لارتوس بأن هناك حياة فى العالم الأخر ولكنها محددة بالزمن ، وقد جاء الخلط فى مسألة خلود النفس للتباين اللغوى بين اليونانية واللاتينية وقد أرجع رينيه هوفن هذا التباين إلى أن " الروح المتصفة بالبقاء الطويل πολυχρόνιος ولكن اللفظ غير مستخدم أبدا، بينما نجد أن الإنسان نظرا لتكونه من جسد وروح يعتبر فان θνητός فإن الروح تعتبر خالدة ἀθάνατος حيث أنها تبقى بعد موت الكائن البشرى، وكذلك فانية φθαρτή حيث إنها تنتهى هى نفسها بالأختفاء ، ومع ذلك فعلى النقيض مع الخلود ἀθανασιά بمعناه يمكن للروح أن تتصف بالفناء θνητή، مما يوشك بالفعل أن يخلق حيرة ويجعلنا نعتقد فى عدم وجود حياة فى العالم الأخر وفى مقابل الثلاث كلمات اليونانية θητός.ἀθάνατος . φθαρτός لا تمتلك اللاتينية سوى لفظين وهو فانى ***Mortalis*** وخالد ***Immortalis*** مما يجعل الغموض حتميا هنا، أما بالنسبة للفظ أبدى ***aeternus*** والذى يجب أن يطابق فى اليونانية ἀιδιος فإما أنه غير صحيح وإما أنه يجب أن يؤخذ فى نطاق معنى محدد [٢٤٣] وقد يعنى ذلك أن ترجمة اللغة اليونانية واللاتينية هى أحد عوامل الخلط فى مسألة خلود النفس.

ودائما ما تتعلق فكرة الموت بمسألة مصير الروح بعد الموت وقد خرج ماركوس أوريليوس عن المذهب الرواقى فى مسألة خلود النفس وبدا وكأنه فيلسوفا أبيقوريا وقد ظهر ذلك فى تساءله الذى يجيب عليه فى مسألة خلود النفس وهو يقول" لعلك تسأل: إذا كانت الأرواح خالدة فكيف يمكن للهواء أن يستوعبها جميعا منذ بداية الزمان؟ حسن.. فكيف تستوعب الأرض كل تلك الأجساد التى تدفن بها منذ تلك البداية السحيقة؟ فمثلما هو الحال على الأرض، إذ تتحول الأجسام بعد مقامها على الأرض، طال أو قصر، وتتحلل فتترك مكانا لغيرها، كذلك الشأن بالنسبة للأرواح المرتحلة إلى الهواء: تبقى ردحا من الزمن ثم تتغير وتتدثر وتتخذ طبيعة نارية إذ يتلقاها المبدأ المولد للعالم.بذلك تترك مكانا للمقيمين اللاحقين. هذا هو الجواب عن مسألة خلود الأرواح. ينبغى ألا نقتصر على النظر إلى الأجساد التى تدفن هكذا بل نتأمل أيضا كم من الحيوانات تؤكل كل

[٢٤٣] - رينيه هوفن : المرجع السابق، ص٤٩-٥٠

يوم، نأكلها نحن وتأكلها المخلوقات الأخرى _ مقادير ضخمة تستهلك وتدفن، بمعنى ما، فى أجساد آكليها، ومع ذلك فهناك مكان لها، لأنها تتحول إلى دم وإلى عنصرى الهواء والنار. وكيف نتحقق من صدق هذه المسألة؟ بالتمييز بين ما هو مادى وما هو صورى سببى.[٢٤٤]

والملاحظ فى ضوء هذا النص أن **ماركوس** يؤمن بتحلل الأرواح كما تتحلل الأجساد، وكما قلنا من قبل أن هذه الفكرة أبيقورية صرفة، ولا غرابة فى ذلك فهذه المدارس على اختلاف مبادئها وتنوع مشاربها، تحصر الحكمة والخير الأعظم فى الأتراكسيا أى فى السكينة والطمأنينة [٢٤٥].

كما ان الموقف الرواقى يرى أن مصير النفس يرتبط بمصير كل شئ فى هذا العالم الطبيعى، فهى لا تفنى بعد الموت وإنما تتحول إلى شئ أخر، وتظل فى هذه التحولات فترة معينة حتى تفنى تماما عند الاحتراق الكلى. ومن ثم يقول ابكتيتوس " ليس هناك فناءا تاما بل تحولات بين الأشياء والموت ليس شيئا غير ذلك، فالكائن لا يتحول إلى اللاوجود بل يتغير إلى شئ آخر يحتاج العالم إليه... فإنك لم تولد عندما أردت أنت ذلك، بل عندما ظهرت حاجة العالم إلى وجودك"[٢٤٦] ولكن هل يسير ماركوس على هذا الضرب على طول الخط آم 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 فى المكوث فى عالم مركب عشوائيا ويعانى من مثل هذا الاختلاط؟ ولماذا أُعَنى نفسى بشيء أخر غير تحول التراب إلى تراب؟ وفيم يخالج نفسى اضطرب؟ فالتناثر سوف يصيبنى إذن مهما فعلت. وإذا صح الافتراض الثانى أقدم إجلالى واقفا ثابتا لا أتزعزع، متوكلا على من بيده تصريف كل الأمور.[٢٤٧]

---

٢٤٤ - ماركوس أوريليوس: التأملات، ف٤-٢١- ص٧٦.

٢٤٥ - د. جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق – دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعى، ١٩٩٩، ص١٤

٢٤٦ - د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤، ص٤٠٧.

٢٤٧ - نفس المصدر: ف٦-١٠- ص١١٤.

وفى هذا النص يقر افتراضين فى مسألة خلود النفس، أما الأول فهو الافتراض الأبيقورى الذى قرره فى أكثر من موضع، وأما الافتراض الثانى فهو الاقرار بمفهوم العناية الذى لم يفرق الرواقيون بينه وبين القدر، اعنى تلك العناية التى يوليها الإله للعالم، تلك الفكرة التى اتفق فيها الرواقيون مع أفلاطون وأرسطو، وهى أن الإله يرعى الكون ويهيمن على نظام العالم، ويدبر الأشياء جميعا على مقتضى قواعد الكمال.[٢٤٨]

وقد يصيغ **ماركوس** النص السابق بلغة أكثر شمولا وهو يقول " إما أن الأمر قدر محتم ونظام لا يسمح بأى 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 نفسك أهلا للعون الإلهى، وإذا كان فوضى غير محكومة فافرح بأن لديك فى مثل هذا هذه العاصفة عقلا موجها خاصا بك. وحتى إذا جرفك الطوفان فليأخذ جسدك البائس ونفسك الضئيل وكل شئ آخر، أما العقل فلن يأخذه".[٢٤٩]

ولكن نلحظ أنه إذا كان هناك ثنائية بين الجسد والروح فى النصوص السابقة إلا إن هذا النص يعنى أن هناك شيئا أخر قد يبقى بعد انفصال الروح عن الجسد وهو العقل القيادى، وإذا هذا التقسيم الثلاثى بمعناه الحرفى قد يخرج ماركوس من معية الرواقيين. وهنا يتساءل "رينيه هوفن" هل أحتار بالفعل ماركوس أوريليوس بين مفهومين متناقضين؟ أم أنه عندما يتحدث عن التقسيم الثلاثى ، أليست هذه طريقته فى توضيحه للدور القيادى الرفيع الشأن للروح، كما يقترح تعبير مثل نصيبك هو قيادة وسيادة الروح؟ [٢٥٠]

والحقيقة أن "**هوفن**" لم يدرك أن العقل القيادى الذى يتحدث عنه ماركوس عقلا باطنيا وقد ساوى بين وجود هذا العقل ووجود الألوهية التى لم تكن إلا باطنة هى الأخرى، وأعنى أنه لا يصح تقسيم "هوفن" وإن صح لكان التقسيم رباعيا وهو الجسد والروح والألوهة وقد صاغ لنا ماركوس نصا يدلل على هذا التفسير وهو يقول" حتى إذا

---

[٢٤٨] - د. عثملن أمين : الفلسفة الرواقية، ص١٨٩.
[٢٤٩] - ماركوس أوريليوس: ف١٢- ١٤- ص٢٤٤.
[٢٥٠] - رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون، ص١٥٦

ما اقترب رحيلك وقد تركت كل شئ وراء ظهرك، لايعنيك إلا عقلك الموجه والألوهة التى بداخلك، ولا تخشى من أن يحل أجلك بل من أن تكف عن الحياة وفقا للطبيعة، ستكون إذاك إنسانا جديرا بالعالم الذى أتى بك، ولن تعود غريبا فى وطنك، ولن تعود مأخوذا بالأمور اليومية كما لو كانت غير متوقعة، ولن تعود معلقا أملك على هذا أو ذاك". (٢٥١)

والواقع أن **ماركوس** لم يبين مكان النفس بعد الموت ومدى خلودها وهذا جلى فى نصه الذى يبن فيه ان الاشياء فى حالة صيرورة حتى يتاح لغير هذه الأشياء أن توجد " تذكر أنك بعد برهة ستكون لا شئ وفى لا مكان، وكذلك كل ما تراه الآن وكل من هو الآن حى . إنها طبيعة الأشياء جميعا أن تتغير، وأن تهلك، وأن تتحول، لكى يتاح لغيرها أن يأتى إلى الوجود على التتابع". (٢٥٢)

ولا يعنى ما جاء فى النص السابق استكانة الإنسان وخنوعه بل يجب أن يكون مستعدا للموت ويكون هذا الاستعداد نابعا من المرء " فما أنبل النفس التى تكون مستعدة، إذا اقتضى الأمر، أن تفارق البدن لساعتها لكى تفنى أو تتناثر أو تبقى بعد البدن. ولكن ليكن ذلك الاستعداد نابعا من رأى المرء ذاته واقتناعه الخاص، لا من مجرد الرغبة فى المعارضة ومخالفة المألوف، كما هو شأن المسيحيين، ليكن استعدادا متعقلا جادا صادقت طبيعيا خاليا من التصنع والمسرحة.(٢٥٣) ويدعو **ماركوس** لتأمل حال المرء بعد الموت وخلو الإنسان من الرغبة "تفكر كيف حال المرء، جسدا وروحا، بعد أن يدركه الموت، وتأمل قصر الحياة، وفى الهوة السحيقة للزمان الماضى والمستقبل، وفى هوان كل شئ مادى". (٢٥٤)

وقد اختلف موقف ماركوس عن موقف شيشرون حيث يرى شيشرون أن مصير الروح بعد الموت ليس هو الفناء الذى يمحو ويدمر كل شئ، وإنما هو نوع من الهجرة،

---

٢٥١ - ماركوس أوريليوس: ف١٢-١- ص٢٣٩.
٢٥٢ - نفس المصدر: ف١٢-٢١- ص٢٤٦.
٢٥٣ - نفس المصدر: ف١١-٣- ص٢٢٠.
٢٥٤ - نفس المصدر: ف١٢-٧- ص٢٤٣.

هو مرحلة تحول للحياة: يقود الرجال والنساء المشهورين للسماء أما الأرواح الأخرى تظل فى الأرض[٢٥٥]

وقد نظر **سينكا** إلى الجسم والنفس باعتبار أن كلا منهما معارض للأخر، وميز فى النفس بين الجانب العقلى واللاعقلى، واعتبر ابكتيتوس النفس حاملة للوجوس الإلهى أما أوريليوس فيعيد اكتشاف النوس أى الجانب الروحى الخالص القادر وحده على المعرفة الحقة والمتحررة كلية من الجسم،" أيا كان ما أنا عليه فإنه قليل من اللحم والتنفس والجزء الحاكم" ويقول مرة أخرى: أن الأشياء التى تتألف منها أنت ثلاثة : قليل من الجسم، قليل من التنفس (حياة) وعقل، ومن هذه الأشياء يعد الأولان ملكا لك طالما انه من واجبك العناية بهما، لكن الثالث وحده ملكك على الوجه الصحيح

ولكن **ماركوس أوريليوس** الذى يتبع أرسطو فى ذلك لا يمضى إلى حد الاعتقاد حتى بخلود هذا الجزء العاقل من النفس، ويتساءل المرء ما إذا كانت هيمنة فناء كافة الأشياء عليه ستسمح لمثل هذا الاعتقاد بأن يسيطر أو أن يكون عونا حقيقيا فى كبح جماح انشغاله الدائم بالفناء

أما فيما يتعلق **بأبكتيتوس وماركوس أوريليوس** فقد أظهر فكرهما بالنسبة للحياة فى العالم الأخر وعودة " المادة– الروح" مرة ثانية إلى العناصر من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه اظهر أيضا تحير كل منهما فى مسالة الخلود الفردى للروح الإنسانية، لكنهما اعتقدا أنه يجب ان يتحكم كل إنسان فى أعماله وأفكاره، وأنه بالفعل ممثل فى مسرحية ومخرج هذه المسرحية هو الله نفسه، حيث يحدد دورا لكل بطل، والذى يجب أن يؤديه بأمانة وإخلاص لكن فيما يبدو أن أوريليوس كان مهتما بالمسألة. أكثر بكثير من إبكتيتوس لكن يبدو أنه لم يرغب فى ان يتخذ موقفا محدد: فهو لم يؤكد أبدا على الإيمان " بحياة – فى العالم الأخر" بدون تحفظات، وذلك راجع إلى أنه: إما أنه يتردد بين احتمالين أو ثلاثة، وإما أنه يميل إلى نفى كل حياة فردية فى العالم الأخر. [٢٥٦]

---

[٢٥٥] - رينيه هوفن: المرجع نفسه، ص٢٣.

[٢٥٦] - رينيه هوفن: الرواقية والرواقيون، ص٢٢.

فإن **ماركوس** يرغب فى الإيمان بخلود النفس، وهو يدرك أن " الثقاة العظام..... وعدوا بمثل هذه الهبة أكثر مما برهنوا على وجودها" لكنه لا يرغب فى التخلى عما يدعوه الحلم الخلاب، وهو يبعد عن التراث الرواقى ويتابع أفلاطون، فيتحدث عن النفس باعتبارها " سجينة هذا المقر المظلم الكئيب" أى الجسد، وحجته الرئيسية للتدليل على خلودها هى عظمة العقل البشرى، فيقول:" شئ عظيم ونبيل هو العقل البشرى ..... أن موطنه هو ذلك النطاق بأسره الذى يضم الذرا والمنحدرات الكائنة تحت السماء. تلك القبة التى يمتد تحتها البحر والبر وفى إطارها يفصل الأثير ما هو بشرى عما هو إلهى ويلحقهما أحدهما بالأخر...." [٢٥٧]

الخاتمة

يمكن الإشارة إلى أهم النتائج التى توصلت إليها الدراسة وهى على النحو الأتى:

أولاً: بينت الدراسة أن الرواقية ليست دعوة للانتحار حيث تصورت الموت على أنه من الأمور الوسطى التى لا هى خيرة ولا شريرة فى ذاتها، وهو من الأشياء غير المهمة، والانتحار مشروع فى حالة تقبل العقل، وقد كان الرواقيون فى وضع أفضل من الأبيقوريين فى مواجهة الخوف من الموت، وذلك لإيمان الفكر الرواقى بالعود الأبدى فى مقابل اللاعودة، أعنى نهاية حياة الكائنات الحية إلى ذرات عند الأبيقوريين.

ثانيا: 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 التى ينبغى أن يعيش فى توافق معها، ويعنى ذلك أن الموت سرا من أسرار الطبيعة وهو ليس مضادا لها.

---

[٢٥٧] - جاك شورون: الموت فى الفكر الغربى، ص٨٠.

ثالثا: يرى ماركوس أن نهاية الإنسان ليست عيبا، ولا هى ضد الصالح العام. وقد استطرد ماركوس فى سرد النصوص التى توضح أن الموت لا يستثنى أحد ولا يفرق بين الإسكندر وسائس بغاله، وهو يصف الحياة والموت بأنهما سيان، فاللحظة واحدة للجميع، والفقدان هو فقدان لحظة لا أكثر، وأن الأشياء هى ما هى منذ الأزل تبدأ وتعود دواليك، وأن ما يُسلب من المعمر هو ما يُسلب من أقصر الناس عمرا، فليس غير اللحظة الحاضرة ما يمكن أن يُسلب من الإنسان، والأذى لا يكمن فى الموت بل فى العقل الذى يفكر فيه.

رابعا: ربط **ماركوس أوريليوس** بين الفلسفة والموت، ورأى أن الفلسفة ليست سعيا وراء المعرفة بقدر ما هى قدرة على النظر للحياة والموت بشكل فلسفى، وعلى الإنسان أن يتأمل ويتقبل مصيره، ولم يختلف ماركوس أوريليوس عن ابكتيتوس وسينكا فى أن المنهج الوحيد القادر على تحييد فكرة الموت الباعثة على الأسى هو منهج الفلسفة التى تبين بالتأمل أن حياة الإنسان متاع مؤقت وزائل، وطالما أنها الطريق الوحيد فهى طريق صعب.

خامسا وأخيرا: تأرجح موقف **ماركوس أوريليوس** حول مسألة خلود النفس بين الموقف الرواقى الذى ينتمى إليه والمذهب الأبيقورى المعاصر له، وهو يرى أن الأرواح إما إلى تشتت وفوضى أو عناية رحيمة، وقد ذكر "هوفن" أن ماركوس تردد بين الثنائى (الروح والجسد) والثلاثى (الروح والجسد والعقل القيادى)، ولكن حقيقة الأمر أن ماركوس تحدث عن العقل القيادى وهو يصفه للإنسان كالألوهية، وإن جاز موقف "هوفن" لجاز هذا التقسيم الرباعى وهو الجسد والروح والعقل القيادى والألوهية.ناهيك عن أن الموقف الرواقى يرى أن النفس لا تفنى إلا بعد الاحتراق الكلى بعد أن تمر ببعض التحولات.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا المصادر المترجمة إلى العربية:

١ - أوريليوس (ماركوس): التأملات، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١٠.

ثانياً: المراجع العربية:

١- أبو ريان(د. محمد على): تاريخ الفكر الفلسفى، أرسطو والمدارس المتأخرة، الجزء الثانى، الطبعة الأولى، دار لمعرفة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٩٩.
٢- أمين (د. عثمان): الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١.
٣- بدوى (د. عبد الرحمن): خريف الفكر اليوناني، ط٥، دار القلم، بيروت،١٩٧٩.
٤- سعيد(د. جلال الدين): فلسفة الرواق – دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعى، ١٩٩٩.
٥- عبد الرحمن (د. عبد العال): دراسات فى الفكر الفلسفى والأخلاقى عند فلاسفة اليونان،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤.

٦- عطيتو(د. حربى عباس): اتجاهات التفكير الفلسفى عند اليونان فى العصر الهللينستى، ، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ٢٠١٠
٧- كرم (أ.يوسف): تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الخامسة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
٨- مطر (د. أميرة حلمى): الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤.

ثالثاً: المراجع المترجمة إلى العربية:

[١] - 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، ١٩٩٩م.
[٢] - جاك شورون: الموت فى الفكر الغربى، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد٧٦، الكويت، ١٩٨٤.

المراجع الأجنبية:

[1]- Brad (Inwood): reading Seneca, philosophy at Rome, Clarendon Press, Oxfored,2005.
[2] – David (Furely): from Aristotle to Agustine, Routlede, London, 1988.

المواطنة العالمية عند الرواقية الرومانية

هذا البحث هو محاولة لرصد مفهوم المواطنة العالمية من التراث الغربى عند الرواقية الرومانية كرد فعل لمفهوم الجلوبالية الذى ابتدعته القوى الغربية لفائدة عصبة قد اكتسبت قوة للهجوم على كافة 'الأمم' بما فيها أمتها ذاتها، وادَّعت الحق فى اغتصاب موارد الأرض فاق كل مصائب الاستعمار العسكرى الغربى طوال أربعة قرون، واستعبد الإنسان بشكل فاق أسوأ ما فى تاريخ العبودية ذاته، ويتخذ ذريعته فى ضرورة 'عقلنة وعلمنة' بنى الإنسان جميعا على شاكلتهم بعد أن تفوقوا فى فن الممكن وفن التدمير وفن التعذيب وفن الحروب الكيماوية والميكروبية والنووية وغزو الفضاء، وادعاء تحرير بنى الإنسان من شرور الدين، ويقولون إنما نحن مصلحون ***Reformers***، وهى معزوفة الجلوبالية الحالية فى الإعلام المدجن.[٢٥٨]

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 ناموسا تفتح به آفاق تصالح المواطنين مع الوطن الأكبر وهو الكون برمته، فالمواطن ليس مواطنا لروما فحسب بل هو مواطن للكون الذى يتجلى فيه الإله ليرعى الإنسان، ومن هنا يتشاكل الإله والعالم والإنسان، ذلك التشاكل الذى لم يقمه الإسكندر بفتوحاته بل روج له موسونيوس وهيروكليس وسينكا وابكتيتوس 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 بينا فيها نطاق البحث، وأما العنصر الأول بعنوان "***مفهوم المواطنة***"، وقد اقتصرت فيه على توضيح الناحية السيكولوجية للمفهوم بما يخدم الإطار النظرى للدراسة فحسب، وأما العنصر الثانى وعنوانه " ***المواطنة العالمية بين الكلبية والرواقية***" وفيه نقارن بين التصور الكلبى للمواطنة الذى يعد أحد مصادر الرواقية للمفهوم ذاته. واما العنصر الثالث بعنوان " ***المواطنة العالمية عند الرواقية الرومانية***" فنعرض فيه لرؤية موسونيوس لمفهوم المواطنة وكيف أكده بتجربة ذاتية وهى النفى الذى تعرض له، ناهيك عن تناول هيروكليس الذى يعد أنموذجا عمليا أخر، وهو يربط العلاقات المتشابكة بين

٢٥٨ – عمر نور الدين: كتاب الأحوال الثالث– نماذج تفسيرية وترجمات من الصحافة الغربية، طبعة محدودة، ٢٠١٥، ص١٠

البشر والكون بمجموعة من الدوائر المتراكزة حول مركز الإنسان بدلا من مركزية الدولة التى صاغها أفلاطون وأرسطو، وبجانب هذان الفيلسوفان ياتى ماركوس أوريليوس وهو يؤكد على ما صدقه رفاقه، وأما الخاتمة فقد عرضنا فيها لأهم النتائج التى توصلت إليها الدراسة.

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 من يتمتع بهذه الصفة. ولقد مر المفهوم بتطورات عميقة على مدار التاريخ ، واكتسب شكله الحديث على أثر اندلاع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م.

فالمواطنة ليست مفهوماً سياسياً أو قانونياً مجرداً، وليست كلمات تتردد دون وعى بمضمونها وجوهرها ، وإنما هي ارتباط معنوي وشعوري بالحاجة إلى رابطة بمكان يجد فيه الإنسان ذاته، ويشعر بناءً على ذلك بأنه يدافع عن هذا المكان، ويلبى متطلباته واحتياجاته ؛ ولكي يترسخ الشعور بالمواطنة في نفوس الأفراد لابد وأن يتمتعوا بالاحترام الواجب لحقوقهم وحرياتهم الأساسية لا السياسية فحسب بل الاقتصادية والاجتماعية أيضا 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 وهى تعتمد على محل الميلاد أو قومية الوالدين ، وبعض الدول تمنحها بالزواج أو الإقامة أو الدخول في الخدمات العامة والأعمال.[٢٥٩]

ولقد شهد مفهوم المواطنة تغيرات عديدة في مضمونه، واستخداماته ودلالاته ، فلم يعد يصف العلاقة بين الفرد والدولة في شقها السياسي القانوني كما كان سابقا، بل تدل القراءة في الأدبيات والدراسات الحديثة علي عودة الاهتمام بمفهوم المواطنة كمفهوم مجتمعي له أبعاده

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

التربوية والسياسية والثقافية والاقتصادية والفلسفية[٢٦٠].فتنتقل من الحدود القومية إلي 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 فكراً وممارسة عبر الحضارات المختلفة (حضارات سومر وآشور وبابل والصين والهند وفارس، وكذلك الحضارات الفرعونية والفينيقية، والكنعانية ، والإغريقية والرومانية).

إن الأمر الذي ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن مفهوم المواطنة لا يمكن فهمه بعيداً عن الظروف المجتمعية ، أو بعيداً عن الزمان والمكان بأبعادهما الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأيديولوجية والتربوية.[٢٦١] وفي القرن الحادي والعشرين الذي نعيش الآن في العقد الثاني منه، شهد مفهوم المواطنة تطوراً مال به إلي منحى العالمية. وتحددت مواصفات المواطنة العالمية، وقد يختلف هذا التصور عن التصور القديم، وهذا البحث هو رصد لإظهار هذا التباين.

فكرة المواطنة العالمية بين الكلبية والرواقية:

قد يؤخذ على أفلاطون وأرسطو فى مذهب الأخلاق أمران أولهما أن هذين الفيلسوفين قد أخضعا الفرد للدولة، وأنكرا بذلك حق الإنسان فى الحرية الشخصية. وثانيهما أنهما لم يعرفا من روابط الصداقة والعطف إلا ما يكون بين المواطنين من أهل المدينة الواحدة. ولم يعمما صفة الإنسانية تعميما تتخطيا به حدود المكان والزمان، حتى إنك ترى أرسطو يقر فى بعض كتبه مزاعم معاصريه القائلين بأن أبناء اليونان أعرق جنسا وأشرف قيمة ممن ليسوا بيونان(٢٦٢) إلا

٢٦٠– السيد ياسين : المواطنة في زمن العولمة، مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية ، التقرير الاستراتيجي القاهرة ، ٢٠٠٥ ، ص٥.

٢٦١ – أحمد صدقي الدجاني: مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٩م ، ص ٥ .

٢٦٢- د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية ،القاهرة، ١٩٧١ ص٢١٤، وانظر أرسطو : كتاب السياسات، نقله عن اليونانية الأب أوغسطينس بربارة البوليسي ،اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت ١٩٥٧، 1,2.1252b,5

أن دعوة الهيللنيين لم تستقيم 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 لاسيما الرواقية التى ذهبت إلى أن الناس جميعا سواء بحكم الطبيعة، وما تركته تلك الفكرة من أثر فى التشريع خصوصا فى تحسين حالة العبيد والنساء ثم ما ترتب على ذلك مع مجئ المسيحية التى أخذت من تعاليم الرواقية هذا الجزء حتى إذ ما حل القرن السابع عشر فى نهاية المطاف وسنحت الفرصة لمحاربة الاستبداد واكتسبت المبادئ الرواقية فى القانون الطبيعة قوة عملية بعد أن اصطنعت رداءَ مسيحيا لم يكن يستطيع حتى الإمبراطور فى العصور القديمة أن يمدها بها. [٢٦٣]

وواضح أن **الكلبيين** الداعيين إلى الطبيعة كانوا ينظرون إلى الدساتير السياسية والنظم الاجتماعية نظرتهم إلى الأشياء الضارة والأوضاع المصطنعة. ولم يكن الإنسان فى نظرهم مواطنا لمدينة أو دولة خاصة بل وطنه العالم. وكانوا يطمحون إلى مجتمع يعيش فيه الناس جميعا أمة واحدة لا يكون فيها دستور ولا قوانين موضوعة، وإنما يسوده الانسجام الناشئ عن الغرائز الطبيعية فى حال استقامتها ونقائها، وهذا ما تلقاه زينون عن أستاذه أقراطيس، وسنرى أثره فى الدعوة إلى الجامعة الإنسانية التى قدر لها أن تتسع بفضل الرواقيين حتى تشتمل على الجنس البشرى، فتمنح كل فرد من أفراده لقب مواطن العالم.[٢٦٤]

لم يكن **الفيلسوف الكلبى** يعبأ بمسألة التدرج الطبقى، فلم يكن ينتمى إلى أية فئة اجتماعية، وكان يلقى من سوء المعاملة ما لا يلقاه المتسولون المحترفون، وكان (كما قال ديوجينوس عن نفسه بلسان أحد كتاب التراجيديا) بلا مدينة وبلا مأوى، بلا وطن، بلا أمة، يهيم على وجه الأرض ليشحذ كفاف يومه من الخبز، وكان يلوذ بحمى المعابد ويتطفل على موائد الناس [٢٦٥]

---

٢٦٣ – توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية،القاهرة، ١٩٧٩، ص٤٧–٤٩.

٢٦٤ – د. عثمان أمين:المرجع السابق، ص٥٦.

٢٦٥ – د. حربى عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفلسفة الشرقية إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩، ص٣٠٥

ولقد صنع **ديوجينس** ما قد صنعه أبوه لكن على نطاق أوسع فهو يريد أن يزيف كل ضروب العملة السائدة فى العالم مثل هؤلاء الناس الذين قد طبعوا بطابع القواد والملوك، والأشياء التى طبعت بطابع الشرف والعفة والحكمة والسعادة والثراء، كل هذه قد سكت من معدن خسيس وضربت عليها نقوش كاذبة [٢٦٦]

وقد عاش **ديوجينس** على التسول كما يعيش فقراء الهنود وأعلن إخاءه للجنس البشرى بصفة عامة وللحيوان سواء بسواء، وأعلن قبل الرواقيين بزمن أنه مواطن عالمى [٢٦٧] وكان **ديوجينس** يهدف إلى أن يرى السعادة ولكن دون أن يكون ثمنها البغى والعدوان، ويرغب فى العدالة دون أن يدفع للحصول عليها ضريبة الانتقام والثأر، ويرغب فى القناعة التى لا تقاس بتكديس الفضة والذهب، وإنما بعقل رصين [٢٦٨]

وليست فلسفة **ديوجينس** القائمة على مفاهيم البساطة والحرية والطمأنينة سوى محاولة لتحقيق سلام داخلى وسط عالم مضطرب مزقته الحروب، وأصبح من المتفائلين فى موجة الإسراف فى التشاؤم، ولما كان يتوقع أسوأ الفروض فقد أقام لنفسه درعا من السخرية يصد بها اللطمات بأنواعها، ووجد خلف هذا الدرع الأمن الذى يتمثل فى الفكاهة والسخرية اللاذعة المرة، فكان يضحك لكى يمنع نفسه من البكاء [٢٦٩]

وفى الجانب الأخر قد ينظر إلى الرواقية كمدرسة رافضة للفكر اليونانى المبكر، الذى ميز بين اليونانيين والبرابرة والأحرار والعبيد، وفى الحقيقة كان الرواقيون المبكرون مثل **زينون وخريسبوس** سوريين ليسوا يونانيين، وكان الرواقى المتأخر **ابكتيتوس** عبدا. ولم تهاجم الرواقية نظاما إجتماعيا مبنيا على العبودية، فقد كان **سينكا** ناصحا للأمبراطور نيرون، وكان **ماركوس أوريليوس** إمبراطورا وهما من أفضل الرواقيين الرومان. وقد عرف عنهم أنهم شجعوا فكرة

---

٢٦٦ – نفس المرجع : ص٣١١

٢٦٧ - نفس المرجع ، ص٣١٣

٢٦٨ – نفس المرجع، ٣١٨

٢٦٩ – هنرى توماس: أعلام الفلاسفة، ترجمة مترى أمين ومراجعة ذكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤ ص١٤٠

المساواة الإنسانية والأخوة، حيث آمن الرواقيون بمساواة المرأة فى حين رفض الرومان تعليمها.[٢٧٠]

ويقول د. **أحمد فؤاد الأهوانى** " الرواقية مدرسة عجيبة، ظهرت فى بلاد اليونان ولكن مؤسسها غير يونانى، وجمعت بين السيد والعبد على صعيد واحد، ولم تميز بين شرقى وغربى، ولم تستقر فى مكان واحد أو داخل جدران مدرسة واحدة، ومع ذلك انتشرت تعاليمها، ولا تزال سارية حتى الآن. وتطورت أراؤها على مر العصور ولكنها احتفظت بطابع أخلاقى يميزها عما عداها" [٢٧١]

وتقوم **الرواقية** على مبدأين أساسين مع التوفيق بينهما، وهما الحتمية الكونية والحرية الإنسانية. ذلك أن حوادث الكون محكومة بقوانين صارمة، وليس فى نظر الرواقيين ثمة صدفة أو اتفاق. وعندهم أن كل شئ فى هذا العالم مسوق نحو غاية ومدبر لخدمة الإنسان. وهذه هى نظرية العناية الإلهية، وعلى الإنسان يسعى بإرادته، ومحض حريته واختياره إلى أن يتوافق مع القوانين العامة للطبيعة.[٢٧٢]

وقد تجمعت على أرض الواقع عدة تغيرات مهدت لظهور مفهوم المواطنة فى الفكر الرواقى منها انتشار لغة واحدة (لهجة اليونانية الأتيكية والتى أطلق عليها الكوينى) بين سكان الشرق والغرب، وبفضلها أصبح من الميسور أن ينتقل الإنسان من مرسليا 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 فى منح مواطنتها إلى سكان سكان مدينة أخرى، مثلما فعلت أثينا فى مطلع القرن الثالث لسكان مدينة برينى، وهى العملية التى سميت التساوى فى المعاملة بالمثل بين المدن [٢٧٣]، مما قاد إلى قيام ثقافة موحدة مشتركة بين كل مدن العالم

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

٢٧١ – د. أحمد فؤاد الأهوانى: المدارس الفلسفية الكبرى،الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ص٧٢.

٢٧٢ – نفس المرجع، ص٧٣

٢٧٣ – و. تارن: الحضارة الهيللينستية ، ترجمة عبد العزيز جاويد، مراجعة ذكى على، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٦، ص٥

المأهول أنذاك. وقاد إلى تكوين فكرة حول مدينة عالمية تجمع الأجناس جميعا فى وحدة واحدة، والتقطت الرواقية هذه الفكرة وجعلت منها نظرية عظيمة فى الفلسفة السياسية [٢٧٤]

ومفهوم الوطن كما يفهمه **الرواقيون** " ليس الوطن جبلا ولا واديا ألقت بى فيه اعتباطية مسقط الرأس والمنشأ والميلاد. فالوطن فكرة. الوطن اختيار، الوطن وطن العقل، مملكة تشمل فى ظلها الناس جميعا بما يجمعهم من قرابة قائمة على شرف انتسابهم إلى عقل واحد (بتعبير **ماركوس أوريليوس)** إنه مجتمع عقلى أو امبراطورية مثالية هى 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 يقطننى لا ما أقطنه. " يبدو أنك نسيت القانون الأقدم لبلدك: أنه حق مقدس لكل فرد اختار الإقامة فيه ألا ينفى منه أبد. ومن ثم فلا وجه للخوف من النفى داخل أسواره وحماه، ولكن الفرد الذى يرغب عن العيش فيه يكون بنفس الدرجة قد فقد استحقاقه أن يكون هناك[٢٧٥]

وجاء أصحاب **الرواق** فكانت لهم مهمة أخرى، وحاولوا القضاء على عصبية اليونانيين، فأحلوا الإنسان محل المواطن، أعنى انهم مالوا إلى اعتبار الإنسانية أسرة واحدة أعضاؤها أفراد البشر عامة أيا كانت نحلهم وألسنتهم وبلادهم (٢٧٦)

وتذهب تلك الوحدة العالمية إلى القول بوجود رابطة أخلاقية وثيقة تربط بين الآلهة وبين بنى الإنسان. وذلك أن أهل الرواق كانوا يعتقدون أن روح الإنسان لا تختلف فى جوهرها عن " عقل الكون"، وأن الآلهة والناس ليسوا فى الحقيقة إلا أجزاء من هذا العقل الكونى. ولما كان الإنسان مخلوقا قد أعدته الطبيعة للإجتماع والعمران فقد وجب على الناس إن يكونوا إخوانا، وأن يؤلفوا فيما بينهم ما يسميه الرواقيون "مملكة العقل" وهى مملكة تشمل أفراد الإنسانية جميعا، باعتبار انهم أوتوا نصيبا واحدا من العقل وانهم مهيأون للفضيلة، فالدولة المثالية عند الرواقيين لا تعرف

---

٢٧٤ – د. محمود مراد: دراسات فى الفلسفة اليونانية، الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤، ص٣٢٤.

٢٧٥ – بوئثيوس: عزاء الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية،الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٨، ص٢٩.

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

حدودا ولا فروقا، بل هى مجتمع عقلى يضم البشر أجمعين، وإن شئت فقل هى إمبراطورية مثالية واسعة الأطراف حتى قال بلوطرخوس مشيرا إلى هذه الفكرة" إن ما مهدت له فتوحات الإسكندر من طريق التاريخ قد أتمته الفلسفة من طريق العقل (٢٧٧)

ولقد قدمت **الرواقية** نظرية فى 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 رفضا لوجه قديم للحياة، وتبشيرا بوجه جديد أكثر إيجابية. كانت مرحلة ارتداد الإنسان إلى نفسه واكتشافه أن نظمه القديمة لم تعد مناسبة لحياته الجديدة، وأن الغاية الوحيدة لحياته هى إعادة بناء هذه النظم على أساس وحدة الجنس البشرى (٢٧٨)

ثم جاء **زينون** مؤسس المدرسة الرواقية وألف كتابا يعبر تعبيرا واضحا عن فكرة المدينة العالمية : " إن كل إنسان يحمل فى نفسه شيئا من هذا الرب الذى يحكم العالم ويحييه بناره، بل إن العقل الإنسانى ذاته ليس إلا شرارة من النار الإلهية، التى يعمل العالم بفضلها، والتى تسرى بين جميع الكائنات، تحييها وتربط بينها وتجعل منها عالما واحدا" (٢٧٩)

والرواقيون على الأصالة فلاسفة " شعبيون" ديمقراطيون، همهم الأول أن يجعلوا المعانى الفلسفية فى متناول الخلق كلهم وأن يفتحوا باب الفلسفة على مصراعيه، وأن يقدموا للإنسان الحائر فى مجتمع شاعت فيه الفوضى والانحلال أساسا أخلاقيا للسلوك ومبدأ راسخا للحياة الفاضلة. ويكاد الإجماع ينعقد بين الباحثين على أن الرواقية لم تكن مذهبا مرسوما بقدر ما كانت عقيدة أخلاقية، وقاعدة للحياة الجوانية.(٢٨٠)

---

٢٧٧ – د. عثمان أمين،: المرجع السابق، ص ٢١٥

٢٧٨ – د. محمود مراد: المرجع السابق، ص٣٢٤.

٢٧٩ – رينيه هوفن : الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة الآخرة، تقديم وترجمة وتعليق د. اوفيليا فايز رياض، مراجعة أحمد عتمان، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، ١٩٩٩ ص١٧

٢٨٠ – عثمان أمين : المرجع السابق، ص١٠

ولم يكتف **الرواقيون** بالمناداة بوحدة الإنسانية، ووحدة الإنسان، بل آمنوا بوحدة النفس الإنسانية، حيث رفضوا أقسام النفس عند أفلاطون، وآمنوا بوحدتها مثل أرسطو. إنها لديهم كل واحد لا يتجزأ، وهى عقل خالص، وليست الشهوات سوى أمراض العقل نفسه [٢٨١]

وعلاوة على مفهوم المواطنة العالمية فقد روجت **الرواقية** للقانون الطبيعى، واعتقدت فى مجموعة من المبادئ الكلية تنطبق على البشرية جمعاء، ويمكن أن تفهمها الموجودات العاقلة، وقد ترجع عناصر القانون الطبيعى إلى الفلاسفة اليونانيين الأُول، ولكن طورها الرواقيون، فقد دعى خريسبوس تابع زينون الكتيومى " أن القانون الطبيعى ملك فوق كل ما هو إلهى وإنسانى، ويرسى معايير الصواب والخطأ، وقد رأى بعض الشراح أن هذا هو الإرث الراوقى الأعظم، وقد رأى **سكوفيلد *Schofield*** على سبيل المثال أن فكرة المدينة العالمية هى محاولة للاحتفاظ بصورة للمجتمع والمواطنة مجردة من القيود الجغرافية والإجتماعية، ويمكن أن ترى كجسر الوطنية المدنية والقانون الطبيعى بشكل أولى، وقد صاغ شيشرون فكرة القانون الطبيعى التى أثرت على تطوير القانون الرومانى والقانون الأوربى مؤخرا، كما أنه ساهم فى القانون الكنسى المسيحى، ويعتبر من منظرى القانون الدولى الأوائل [٢٨٢]

لكن يجب ألا يغيب عن بالنا أن الرواقيين لم يريدوا لهذه الإمبراطورية الواسعة أن تكون قوة سياسية ذات كيان مادى، بل أرادوا جامعة روحية تقوم قبل كل شئ على وحدة المعرفة والإرادة، والحق إن فكرة الجامعة هذه لم يكن لها أول أمرها علاقة بالسياسة مطلقا، فالمدن الإنسانية تقتضى بين البشر فروقا وضروبا من التفاضل وعدم المساواة. فى حين أن المدينة الفاضلة أو المدينة الربانية فى نظر أصحاب الرواق إنما هى مجتمع تحل فيه الوحدة العقلية محل الوحدة السياسية (٢٨٣)

ويظهر أن **الرواقية** فى القانون الشائع أو الناموس العام كانت من البواعث التى 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 سينكا الرواقى قد قال بأن

---

٢٨١ – نفس المرجع: ص٧٩.

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

٢٨٣ – د.عثمان أمين، المرجع السابق، ٢١٦.

جميع الناس من حيث أصلهم آباؤهم الآلهة، فإن ألبيانوس المشرع قد صرح بالفكرة التى سبق بها روسو بقرون " يولد الناس جميعا بقانون الفطرة أحرارًا متساوين، وهذا المبدأ نفسه قد بثه فى التشريع الرومانى كبار رجال القانون الذين تلقوا الكثير من تعاليم المدارس الرواقية.

وجملة القول إن الفلسفة **الرواقية** أثرت فى التشريع الرومانى آثارا بعيدة المدى، وهى التى صبغته صبغة عقلية أخلاقية، فضمنت لانتصاره البقاء والدوام، حتى أصبح مع شئ من التحوير والتعديل قانون الشعوب الحديثة المتحضرة.(٢٨٤)

وتقوم فكرة المواطنة فى الفكر **الرواقى** 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 **ابكتيتوس** " لا ينبغى أن نكون كالتماثيل مجردين من الإحساس، ينبغى أن نؤدى واجباتنا الطبيعية وما تفرضه التكاليف الإجتماعية باعتبارنا متدينين، أو أبناء، أو أخوة، او آباء، أو مواطنين". (٢٨٥)

والرجل الفاضل الحكيم الذى يسير حياته كلها وفقا للعقل الصريح إنما يحيا وفقا للطبيعة الخاصة ووفقا للطبيعة العامة، وهو مواطن من مواطنى العالم، فهو يقبل طوعا كل ما يأتى به القدر من أحداث حتى المصائب والنكبات، معتقدا أنها داخلة فى النظام الكلى والقضاء الإلهى، والرجل الخبيث على عكس ذلك تجده على خلاف مع نفسه وعلى خلاف مع الموجودات جميعا، وهو أجنبى فى 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 الذى يديرها فاضل ومطابق للعقل القويم، بل هو العقل القويم ذاته. بيد أن الحكيم وحده قادر على أن يتقيد بهذا القانون ويفسره ويطبقه، وأن يكون مواطنا وقاضيا وحاكما وملكا. ومدينة كهذه هى المدينة الحقيقية الوحيدة، ويمكننا القول بأن الرذيل منفيا ثائرا وهمجيا. فضلا عن ذلك يجب أن تؤمن المدينة الحقيقية بالعطف المتبادل والوفاق،

---

٢٨٤ _نفس المرجع، ص ٢٣٠

٢٨٥ – نفس المرجع، ٣٥٠.

ويجب أن يقدم جميع المواطنين لبعضهم البعض المعونة والنجدة، وبهذه الصفة لا يمكن أن يقبل الأراذل كمواطنين فى هذه المدينة، ولا يمكن أن يخيم التوافق عليهم، لأنهم لم يفعلوا إلا الإساءة، أما الحكماء أيا كانوا حتى لو اقتصر فعلهم على الإشارة بأصبعهم فإنهم يقدمون مساعدة لذلك فهم مواطنون لأن الوفاق الأكمل يسود بينهم، ويعنى هذا انه يُحرك أو يستبقى فى الفضيلة جميع الحكماء الآخرين[٢٨٦]

أين نجد هذه المدينة العجيبة التى يديرها ويحكمها العقل القويم، والتى ينتمى إليها الحكماء، والتى لا يمكن لأى فاقد رشد ان يدعى بأنه مواطن فيها، لا تبحثوا عنها فى مكان من الأرض، ذلك لأنه ليس لها حدا سوى الكون، إنها العالم بذاته، والعالم محكوم بالعقل القويم، ويكمن فيه ما هو عادل ومشروع، ولا ينبنى على قرارات تعسفية بل على الطبيعة، أعنى العقل. ومن يُقَبلُ فى المدينة يكفى أن يكون قادرا على أن يصبح حكيما. ولا يهم أن يكون المرء يونانيا أو أجنبيا (بربريا)، أو منحدرا من عرق ملكى أو مولود حقير، يكفى أن يكون إنسانا. جميع البشر أيا كانوا مواطنين مدعوون لأن يصبحوا كذلك على الأقل، فلا شئ مما هو إنسانى يجب أن ننظر إليه على أنه غريب، فضلا عن ذلك فالمدينة ليست سوى عائلة ممتدة فإن جميع البشر ولو كانوا عبيدا لنا يجب أن نعتبرهم إخوة لأن مساهمتهم فى العقل تجعلهم مثلنا أبناء الرب [٢٨٧].

المواطنة والنفى عند موسونيوس روفوس:

يناقض **موسونيوس** منظور الكلبيين المتحجر إلى المجتمع إن لم نقل العدوانى، فهو يهتم قولا وفعلا بإخوانه فى الإنسانية، والحق إن إسهام موسونيوس للفلسفة الأخلاقية أمر جُلل، ويكمن فى الروح الجديدة التى نفثها فى المفهوم الرواقى للإنسانية ***humanitas***، فهو يكشف فى علاقاته الشخصية عن دفء وتعاطف مع جنس الإنسان، ويعظ فى تعاليمه بضرورة الفهم المتعاطف فى العلاقات الإنسانية، ورغم أنه لا يقبل الحلول الوسط إلا أنه يعظ بالاحتمال والعفو، ويصر على احترام السيد للحقوق الإنسانية للعبد، والحكم على النساء بالمعيار الأخلاقى للرجال، وكان من أول من نادى بالإسهام فى الخير العام بتسخير موارده للإحسان، وهذه تفاصيل فى

٢٨٦ – ف. أجرو : رسالة فى النظام الفلسفى للرواقيين، ترجمة د. يوسف هواوينى، مراجعة د. على حمية، الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩، ص٢٨٧.

٢٨٧ – ف. أجرو: المرجع السابق، ص ٢٨٨.

المخطط الكامل **لموسونيوس** الذى يطرحه على الدوام على سامعيه، ألا وهو إعداد نظام اجتماعى يجد فيه الناس "طريقة حياة خيرة متمدنة"، وتقوم على نزاهة الفرد، وسمو الروح والخلق للزوج والزوجة، والولاء العميق للأسرة، والتعاون مع الجار، والاهتمام برفاهة المدينة، فقد كانت غاية موسونيوس هى أن يصبح الناس مواطنين شرفاء مسؤلين فى مدينة الله، وهى مثالية علوية ونبل إنسانى فى تعاليمه، وتمثل أعظم ارتقاء للرواقية على الإطلاق (٢٨٨)

ويكفينا حين نتناول مفهوم المواطنة عند **موسونيوس** أن نترجم له الفصل التاسع من كتابه الوارد فى الحاشية أدناه، حيث ربط فى هذا الفصل بين مفهوم المواطنة ومفهوم النفى بأشكاله وهو يبين أن النفى ليس خروجا من الأرض كلها والهواء كله ولا يعنى انقطاع الأصدقاء لذلك "عندما سمع موسونيوس منفيًا ينتحب لأنه يعيش فى منفى واساه قائلا «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 دائما فرصة للقائهم، فماذا يهم لو حُرِمنا من بقعة من الأرض ومن صحبة رجال بعينهم، فما يضير فى ذلك؟ ثم إننا كنا فى بيوتنا محرومون من الاستمتاع بالأرض كلها، ولم نكن نتواصل مع رجال الأرض جميعا، ولكننا لازلنا نتواصل مع أصدقائنا هنا فى المنفى، أى أصدقاءنا الحقيقيون الذين لن يخونونا أو يهجرونا، ولكن إذا أصبح بعضهم زائف وليس صديقا بحق فمن الأفضل ألا نلتقى به.(٢٨٩)

وهو يؤمن بأن العالم كله وطنا لكل الناس وأن العاقل من لا يفرق بين بلد وأخر فالسماء مفتوحة لكل الطيور ولا تغلق أبوابها على طير بعينة وكذلك الأرض لكل الناس على حد تعبير يوربيديس الذى يسرده موسونيوس فى حديثه وهو يقول وقل لى أليس الكون كله موطن الناس جميعا كما قال سقراط؟ حسنٌ إذن، فلا يجب أن تعتبر أنك منفى من وطنك الذى ولدتَ فيه وترعرعت، بل من مدينة بعينها فحسب، ذلك إن كنت عاقلا، فالعاقل من لا يحتقر ولا يحترم

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

[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.

مكانًا كما لو كان سببا لسعادته أو بؤسه، ولكنه يأخذ على عاتقه المسألة برمتها ويعتبر نفسه مواطنا فى مدينة الرب التى يسكنها أرباب وأناسى، ويتحدث **يوروبيديس** عن هذه الفكرة حينما يقول،"وكما تنفتح السماء لطيران النسر كذلك تنفتح الأرض موطنا للإنسان النبيل".(٢٩٠)

وقد يصف **موسونيوس** من يبكى على فراقه وطنه بأنه أحمق لأنه يعتقد أن المنفى عائق لتلبية احتياجاته أو حتى اكتسابه الفضيلة، ويؤكد أن فى المنفى نعم جمة تحول المرء " من شخص بسيط إلى فيلسوف، ويضرب على ذلك مثال الفيلسوف ديوجين السنوبى، لذلك " فانتقال الإنسان من البيت الذى ولد فيه إلى منزل آخر فى مدينة أخرى من وطنه فسوف يعتبر مأفونا وموضوعا للتهكم لو بكى وناح لسوء طالعه لأنه يعيش فى مكان غير الذى ولد به، زد على ذلك كيف يكون المنفى عقبة أمام زرع الأمور التى تخصه من تحصيل الفضيلة حيث لم يحدث مطلقا أن امتنعت المعرفة وممارستها عن أحد من جرّاء المنفى؟ ألا يكون من الصحيح أن المنفى يسهم فى تحقيق هذه الغاية حيث يوفر الوقت للتعلُّم والراحة، كما يوفر فرصة أعظم لتعلم الخير وممارسته أكثر من ذى قبل، فليس مجبرا فيه على أداء واجبات السياسة ولا يضايقه أقارب ولا رجال يدَّعون صداقته، والذين برعوا فى تعطيلهم عن توخى غايات أفضل؟ والحق إن هناك حالات يعتبر المنفى بالنسبة إليها بركة كما كان عند **ديوجينيس**، والذى حوله منفاه من مواطن عادى إلى فيلسوف، وبدلا من الخمول فى سينوبى انشغل فى اليونان، وأدى به بحثه عن الفضيلة إلى التفوق على الفلاسفة."(٢٩١)

ويرى **موسونيوس** أن المنفى فرصة جيدة للتخلص من الأسقام التى نتجت عن عيشة الرفاهية ناهيك عن أن المنفى قد يكون فرصة لجلب الثروة أو قد يتحول بعض المنفيين إلى زعيم كما هو فى حالة ديو السيراكيوزى الذى نفاه **ديونيسوس** وكذلك يضرب من الماضى أمثلة كثيرة " فإذا كان المنفى مصحًّا للذين كانوا يعانون من سوء الصحة نظرا لاستغراقهم فى الترف فإنهم اضطروا إلى الحياة برجولة أشد، كما نعرف عن بعض الذين برؤا من أمراض عضال فى المنفى مثل **سبارتياكوس اللاكيدايمونى** الذى عانى طويلا من أمراض الصدر، كما كان مريضا من حياة الرفاهية، ولكن حينما كفَّ عن حياة الرفاهة أصبح صحيح البدن، ويقال إن الذين أدمنوا حياة

---

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

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

الثراء قد تخلصوا فى المنفى من آلام النقرس حين كانوا ملازمين لفراش المرض، فقد أجبرهم المنفى على الحياة البسيطة التى أبرأتهم من دائهم وأصبحوا فى 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 دائما فى احتياج وبلا موارد فى بلادهم ذاتها، ولكنهم يصبحون المنفى نشطاء وكادحين وأذكياء، ولا يهمهم إلى أين ذهبوا، ويسافرون فى سلام ويعيشون بلا احتياج، ونحن لا نشعر بالحاجة إلى كثير من الأشياء مالم نرغب فى حياة الرفاهة،

"فما الذى نحتاج إليه نحن الفانون إلى جانب خبز ديميتير وشربة ماء من مياه جارية، والتى خُلِقَت لغذائنا؟"

وأضيف إلى ذلك أن الرجال الذين لهم قيمة يتحملون بسهولة فقدان ضرورات الحياة فى المنفى، وأحيانا يربحون فيه ثروات عظيمة. وعلى كل فقد كان أوديسيوس فى محنة أشد من أى منفى كان، فقد كان وحيدا عاريا تحطمت سفينته، وحينما وصل إلى الفايشيين أفلح فى الثراء، وحينما نُفى ثيميستوكليس من وطنه إلى شعب من البرابرة الأعداء فى فارس فقد تلقى هدايا يتعيش منها من ثلاث مدن، وهى **ميوس وماجنيزيا ولامبساكوس**، وكذلك **ديو السيراكوزى** بعد أن صادر الطاغية **ديونيسوس** كل ممتلكاته ونفاه، وقد أثرى فى المنفى حتى إنه جنَّدَ جيشا من المرتزقة وأبحر به إلى سيشيليا، وحررها من الطاغية، مَن إذن يستطيع القول بعد ذلك لو كان سليم العقل إن النفى هو علة جميع من فى المنفى؟ زد على ذلك أليست معاناة سوء السمعة هو نصيب كل منفى بحجة نفيه.(٢٩٢)

ومن هنا يتضح أن المنفى ليس سببا للفاقة ولا سوء السمعة بل ربما يكون المنفى سببا للشهرة لمن خبى صيتهم" وحيث إن الجميع يعلم أن بعض الناس قد أُسئ الحكم عليها وكثير من الناس قد حاق به ظلم النفى من بلادهم، وأن هناك حالات فى ماضيهم لرجال شرفاء نفاهم مواطنوهم، وعلى سبيل المثال **أريستيدس** الأثينى العادل، **وهيرميدوروس** من **إفسوس**، والذى طالب **هيراكليتوس الإفسوسيين** من أجله بأن على كل رجل بالغ منهم أن يشنق نفسه، والواقع إن بعض المنفيين قد حققوا شهرة عظيمة مثل **ديوجينيس السينوبى كليارخوس اللاكاديمونى** والذى

[292] - Ibid, ix, 5-15,p73.

زحف مع سيروس ضد **أرتاكسركيس** ناهيك عن غيرهم، فكيف بحق الرب تسوء سمعة الذين اشتهروا وتوهجت شهرتهم بعد المنفى؟. (٢٩٣)

وقد ذكر **موسونيوس** حوارا دار بين **جوكستا** وابنها **بولينيزيس** ، ذلك الحوار الذى رواه **يوربيديس** عن المنفى وحرية التعبير ويرى أن المنفى يعدم المرء حرية التعبير، ولكن **موسونيوس** عقب على هذا الرأى أن المنفى ليس عائقا للتعبير عن حرية الرأى وقد بين وجه نظره كما يلى " 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 جميعا أن يفقد حرية الحديث" فأجابت "إنك قد عبرت عن حال عبد لا يملك قول ما يعتقد".إلا أننى أضيف "إنك على حق يا يوريبيديس عندما قلت أنها حال عبد لا يملك قول ما يعتقد عندما ينبغى عليه أن يتكلم، فلا يعقل أن يقول المرء ما يعتقد دائما ولا فى أى مكان كان ولا أمام أى شخص عرض له، ولكنى أعتقد أن هذه النقطة قد راغت منه، فليس النفى حرمان من حرية التعبير لو كان يعنى عندك الإفصاح عما يعتقد المرء عرضا، 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 فى ذلك وليس المنفى، وكثير من الناس بل غالبيتهم حتى الذين يعيشو بأمان فى مدينتهم فلا يأمنون للمخاطر التى تحفَّ حرية الحديث، فى حين أن الرجل الشجاع فى المنفى فلا يرهبه شىء فى وجه المخاطر حتى بمقدار يفوق حريته فى منزله"، وهذه هى الأمور التى نجيب **يوروبيديس** عليها، ولكن قل لى يا صديقى، حينما كان **ديوجينيس** منفيا فى أثينا، أو حينما باعه القراصنة ووصل إلى **كورينثه**، فهل يقدر **أثينى** أو **كورينثى** أن يدَّعى أنه مارس حرية الحديث كما مارسها **ديوجين**؟ فحتى **كسينياديس** الذى اشتراه عبدا له فقد حكمه هو حكم السيد للعبد، ولكن لماذا ألجأ إلى أمثلة من روايات قديمة؟ ألست واعيا إلى أننى منفى، حسنا إذن، فهل تعتقد أننى فقدت الحق فى الحديث؟ وهل رأيتنى أو رآنى أى شخص وأنا أتراجع أمام أحد عن قول ما أعتقد لمجرد أننى منفى؟ وهل تعتقد أن حالى الآن أسوأ مما مضى؟ لا، وأراهن أنك

---

293 - - Ibid: ix, 20 ,p73.

ستقول إنك لم ترانى أشكو أو أقنط من المنفى، فلو كنت محروما من بلادى إلا أننى لم أحرَم من القدرة على احتمال المنفى.(٢٩٤)

واعتقد أن هذا ردا قاطعا من **موسونيوس** على **يوريبيديس** ذلك الرد يتلخص فيما سبق فى النقاط الآتية أولا أن كل ما نعتقده لا يمكن أن نفصح عنه فى أى مكان وكما يقولون فى التراث لكل مقام مقال، ثانيا، أن عدم القدرة على التعبير ينجم عن الخوف فالحر حر فى المنفى وغير المنفى وكذلك الشجاع، ثالثا: لم يكتف **موسونيوس** بضرب أمثلة لتوكيد رأيه بل أكد ذلك من خلال تجربته العملية فى المنفى ويبن لنا ذلك بقوله " وأحب أن أكرر لكم تأملاتى التى استفيد بها حتى لا يزعجنى المنفى، فيبدو أن المنفى لايجرد المرء بالكامل وخاصة ما يعتبره الرجل العادى سلعا كما أوضحت من قبل، ولكن إذا هو حُرِمَ من بعضها أو كلها فلازال غير محروم من الأمور الطيبة فعلا، والمنفىُّ على وجه التأكيد لا يحرم من الشجاعة والعدالة لأنه منفىٌّ، ولا يحرمه شىء من ضبط النفس ولا الفهم ولا أيٍ من أى فضيلة إذا وُجِدت فتجلب له شهرة وتسبغ عليه شرفا واستحقاقا، وإذا لم توجد فستجلب له المتاعب والعار وتبين أنه شرير سئ السمعة، وإذ يصح ذلك عندما تكون رجلا صالحا فاضلا لأن هذه الفضائل فيك فلن يضرك المنفى أو يحط من قدرك، إذ أن فضائلك الحاضرة سوف تقيتك وتعينك، ولكن إن كنت شريرا فإن الشر سوف يؤذيك وليس المنفى، وليس البؤس الذى تعانيه إلا حصاد الشر وليس المنفى، وأقول لكم الآن هذه الأمور التى اعتدت أن أكررها لنفسى، ولو كنتم عقلاء فستعلمون أن المنفى أمر لا يُخشى منه حيث إن هناك من يحتمله بسهولة، ولكنه خبيث، ويعمل على بؤس كل من كان فيه، وليس البديلين الحتميين سببا عادلا للشكوى، فإما أنك نُفيتَ عدلا أو جورا، فإذا كان بالعدل فكيف يحزنك حكم عادل، وإن كان ظلما فإن الشر الذى حاق ليس منا بل يقع على رأس من نفانا، ولو وافقت فعلا أنها من أعمال الشر كما فعلوا فإن ذلك من أشد الأمور فى العالم تحريما عند الأرباب والصالحين العدول مما يجعلونه دافعا على المعونة لا هدفا للحقد".(٢٩٥)

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

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

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

المواطنة عند هيروكليس:

يرى **هيروكليس** أن الوطن هو الإله الثانى، قد شكله زيوس على شبهه، ولكنه أنثى، وإن كان الوطن كذلك فى ربوبيته فوجب أن يتحلى بالجلال، " كيف يتصرف المرء تجاه وطنه ، كما لو كان هو الرب الثانى أو زيوس الأب الأول والعظيم، الذى يعطى الأشياء مسمياتها، وهو أبو الأرض، ولم يفعل ذلك عن عجز، وشكلها على غرار الأب ولكنها أنثى، لذلك فهى خليط ، ولذا ينبغى أن تتحلى بالأبوية والجلال، ولهذا السبب افترضت أن نعتز بالوطن وهو واحد على قدم المساواة مع والدينا حين لا نفضل أحدهما على الأخر، ونكن لهما الاحترام على قدم المساواة، وهناك حجة أخرى تحثنا على اعتزازنا بوطننا وهى أنه يجمع والدينا وزوجاتنا وأطفالنا وأصدقاءنا وكل الأشياء الأخرى بصرف النظر عن الأرباب (٢٩٦). 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 أمرُ بلا معنى، لأن المواطن والوطن شئ واحد فإذا شاع الخير فى الوطن فهو خير لكل أجزائه، وبالأحرى إن الكل بدون أجزائه لا شئ، فكل نفع للمدينة هو نفع للفرد وهكذا يقول " من يفضل أصبع واحد على أصابعه الخمسة أمرُ بلا معنى، فإن من يريد أن يحمى نفسه أكثر من وطنه ويفعل ما هو محظور فهو بلا معنى، لأنه يرغب فى أشياء مستحيلة، فى حين من يعتز بوطنه أكثر من نفسه فهو حبيب للآلهة، وغنى بالحجج العقلية، وقد قيل إن لم يعتبر الفرد نفسه من المجموع فبالحرى أن يركن إلى فرديته، ومن القويم أن يفضل سلامة المجموع على سلامته، فتدمير المدينة ليس أمانا للمواطن، وكذلك من المستحيل أن نقطع اليد من أجل سلامة الأصبع.

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.

ودعونا نلخص هذه القضايا كما يلى، يجب على المرء ألا يفصل مصلحة المجموع عن الفرد، وبالأحرى يعتبرهما واحد، وقد يشيع خير الوطن على كل أجزائه – لأن الكل بدون أجزائه لا شئ – وكل خير للمواطن هو نفع للمدينة إن فُهمت كل الأحداث كخير له كمواطن ، (٢٩٧). وهنا قد اتفق **ماركوس أوريليوس** مع **هيروكليس**، ويبدو أن هذا الاتفاق مشاعا بين الرواقيين، وهو أن المواطن والوطن حدّا معادلة لا يمكن الاستغناء عن أحدها.

ويرى **هيروكليس** أن كبح جماح النفس من الانفعال الأنانى والعيش وفقا للقانون الذى ارتضاه المواطنون ليحكم بينهم هو السبيل الوحيد لبناء وطن متماسك، وقد لا يقتصر الانصياع للقانون فحسب بل للعادات أيضا، لأنها أقدم من القانون المكتوب حيث حازت العادات رضى واضعيها ومن استخدمها، وهى أقرب إلى الطبيعة لذلك يقول " لهذه الأسباب أزعم أن من يريد التصرف على نحو صحيح نحو وطنه يجب عليه أن يكبح نفسه من كل انفعال ومرض للنفس، وأن يراعى قوانين وطنه كما لو كانت أربابا ثانية ويعيش فى وفاق مع هديهم، وإن حاول أحد أن يعتدى عليها أو يغيرها بأى عمل، عليه بمنعه أو معارضته بأى وسيلة، فالاعتداء على القانون ليس خيرا للمدينة، فالقوانين التى يستخف بها قد صاغتها مناهج قديمة فاضلة، ولماذا يصاحب المرء من يتحدثون بمنهج متغطرس ينبو عن اللوائح والابتداع المرفوض، ومن جانبى أرحب **بزليكوس *Zaleucus*** مشرع **لوكرايانوس *locrians*** ، الذى صاغ قانونها، وينبغى أن يشنق من رقبته حتى يموت كل من يضع قانونا جديدا ويعيد ترتيب الدستور الأصلى للمدينة والذى يناسب المجتمع.

ويجب أن تصان العادات كالقوانين لأنها من الأجداد وهى أقدم من القوانين نفسها، وكانت صالحة فى الأيام الخوالى وفى الأيام المقبلة أيضا، وهى صالحة لكل مدينة حاليا، فالعادات قانون غير مكتوب، وقد حازت العادات رضى كل من استخدمها لذلك وضعوها، وهى أقرب الأشياء إلى الطبيعة (القانون الطبيعى)" (٢٩٨).

يتضح من النصوص التى سقناها قوام العلاقة بين الوطن والمواطن، أو إن شئت فقل ملامح وجود الدولة الكونية، وطن يبنى على القانون ولا يتغاضى عن العادات لاتفاق الناس عليها، وما

---

297 - Ibid: Stobaeus, Anthology 3.39.34

298 - Hierocles: Stobaeus, Anthology 3.39.36

يقرره هنا لا يخص دولة بعينها، لأن فلاسفة الرواقية حين يتحدثون عن الرواقى فهم يتحدثون عن الإنسان بمفهومه العام، أى المواطن فى مدينة كونية.

واعتقد أن رؤية **هيروكليس** عن الوطن نابعة عن " شعور الرواقيين بارتباط الوجود كله والقول بوحدة الجنس البشرى وأخوة الناس وضرورة التعاطف بينهم ***sympathy***، حتى إنهم يقولون إن النجوم تتلألأ أعينها بالدموع مشاركة منها لمشاعر البشر" (٢٩٩). ناهيك عن أن الرواقية كانت تتبنى مفهوم الصالح العام الذى يتواءم مع مفهوم الوطن ولذلك يقول **ماركوس أوريليوس** " هل صنعت شيئا من أجل الصالح العام؟ إذن فقد تلقيت أجرى. لتكن هذه دائما قناعتك، ولا تكف أبدا عن صنع الخير" (٣٠٠).

وقد حدد **هيروكليس** طبيعة العلاقة بين المواطنين ووضع نظاما أشبه بنظام الطيف المعاصر يربط فيه مجموعة من الدوائر التى لها الأولوية فى 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 بعضا، قد وضع العلاقة بين الأقارب فى مجموعة دوائر وهى " الدائرة الأولى والأكثر قربا هى التى يرسمها الشخص حول عقله كالمركز، ويدخل فى إطار هذه الدائرة الجسم وما يُوظف له، لأن هذه الدائرة هى الأقصر والكل يلمس مركزها .والدائرة الثانية تحيط بالدائرة الأولى وبداخلها والدينا وأشقاؤنا وزوجتنا وأولادنا، والثالثة فيها الأعمام والعمات والأخوال والخالات وأبناؤهم وأبناء الأخ والجدود والجدات، ثم تأتى بعد ذلك الدائرة التى تحوى كل الأقارب الآخرين، ثم دائرة أعضاء النسب، ثم دائرة العشيرة، ثم دائرة أبناء الوطن، وأخيرا دائرة المجاورين لحدود بلده من العرق نفسه والدائرة الأبعد والأكبر وهى التى تُحيط بكل الدوائر هى دائرة الجنس البشرى بأكمله. وإن انتهينا من التفكير فى هؤلاء فمن الممكن رسم وتحديد هذه الدوائر بدءا من أكثرهم امتدادا– مركزين على السلوك المتوقع لكل مجموعة – مرورا ببقية الدوائر ناحية المركز مع بذل الجهد باستمرار فى نقل عناصر من الدوائر

---

[٢٩٩] - د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة،، ١٩٩٨، ص٤٠٩.

[٣٠٠] - ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، القاهرة٢٠١٠، ك١١-٤، ص٢٢١.

الأكبر إلى الدوائر الأصغر. وعلى سبيل المثال فيما يخص حُب الفرد للعائلة فهو محتمل للوالدين والأشقاء وكذلك وبنفس النسب لأناسٍ من بين أقاربه وكبار السن من الرجال والنسوة مثل الجدود والأعمام والعمات ومن هم فى نفس السن مثل أبناء العمومة والصغار مثل أبناء أولاد العم أو الخال" (٣٠١).

المواطنة عند ماركوس أوريليوس:

قد بين **ماركوس أوريليوس** فى كتابه التأملات معالم المواطنة العالمية بتكامل نسقه الفلسفى الذى يتضمن الرب والعالم والإنسان، أو فى إطار وحدة الوجود التى تجمع بين العناصر الثلاثة.

يرى **ماركوس** أن العالم لا يتجزأ بل يشبه الجسد من الناحية العضوية تتضافر فيه كل مكونانه لتخدم الكل لذلك يقول " و انظر دائما إلى العالم على أنه كائن حى واحد، يتكون من مادة واحدة وروح واحدة. انظر كيف يذوب الكل فى هذا الوعى الواحد، وكيف تخضع أفعاله لنزوع واحد، وكيف تتعاون الأشياء جميعا فى كل ما يحدث، انظر للشبكة المغزولة ونسيجها.(٣٠٢)

ويقول أيضا " تأمل مليا ترابط الأشياء جميعا فى العالم وقرابتها. جميع الأشياء، بطريقة ما، متواشحة، ولديها من ثم مشاعر ود بعضها تجاه بعض: فالشئ يتلو الشئ فى نظام منضبط، من خلال توتر الحركة والروح الشاملة التى تلهمها ووحدة الوجود كله.(٣٠٣)

وقد ربط بين الفرد والدولة ربطا وجوديا فإن الأذى الذى يلحق بالمواطن الرواقى أى المواطن العالمى هو ضرر للدولة وكذلك الدولة فأى عوار بالقانون قد يضر الدولة، لذا فالعلاقة بينهما هى حالة تشاكل، أعنى لا يمكن فصل الفرد عن الدولة أو عزل الدولة عن القانون لذلك يقول" فى جميع الكائنات العضوية الأخرى أى أذى يلحق بأى منها يجعلها أسوأ. أما فى حالة البشر فإن الشخص فى الحقيقة يصبح أفضل وأجدر بالثناء إذا استخدم الظروف التى تصادفه استخداما صحيحا. وتذكر أن لا شئ يضر مواطن الطبيعة إلا ما يضر الدولة، ولا شئ يضر الدولة إلا ما يضر القانون ولا شئ مما نسميه المحن يضر بالقانون. إذن ما هو غير ضار بالقانون فهو لا

---

301 - Hierocles Stobaeus, Anthology4.84.23

٣٠٢ – ماركوس أوريليوس: ف٤، ٤٠، ٨٤.

٣٠٣ – نفس المصدر: ف٦، ٣٨، ص١٢٥.

يضر الدولة ولا الوطن(٣٠٤) ويقول أيضا فى هذا الصدد ما لا يضير المدينة لا يضير مواطنيها أيضا. إذا كانت المدينة بخير فأنا إذن بخير. أما إذا لحق أذى حقا بالمدينة فإن عليك ألا تغضب بل أن تبين لمرتكبه ما عجز عن رؤيته بنفسه (٣٠٥) ويقول أيضا "فبصفتى **أنطونيوس** فإن مدينتى هى روما، وبصفتى إنسانا فمدينتى الكون. لذا فإن ما هو خير لهاتين المدينتين هو وحده الخير بالنسبة لى" (٣٠٦)

ويرى **ماركوس** الإنسان الرواقى هو مواطن العالم ***cosmopolitan*** وأن الكون مدينته والبشر إخوانه. هذا الانتماء الكوزموبوليتانى 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(٣٠٧)

ويقول **ماركوس** " نحن لا تجمعنا قرابة الدم والعرق فحسب بل قرابة الانتساب إلى نفس العقل ونفس القبس الإلهى – أما أنا وقد بصرت بهذه القرابة فلن يسوءنى أى واحد من هؤلاء، ولن يعدينى بإثمه. وليس لى أن أنقم منه قرابتى أو أسخط عليه. فقد خلقنا للتعاون، شأننا شأن القدمين واليدين والجفنين وصفى الأسنان. التشاحن ضد للطبيعة وضدها من ثم العداوة والبغضاء"(٣٠٨)"

وفى هذه الفقرة ينوه **ماركوس** بالمبدأ الرواقى القائل بقرابة البشر جميعا، قرابة الدم وقرابة العقل أيضا، ذلك العقل الذى يعده **ماركوس** " الربوبية التى بداخلنا" والمبدأ الحاكم والموجه فى الكائن الإنسانى، ويراه نظيرا داخليا للعقل الكونى، أو محايثة داخلية لعقل " الكل" وللمبدأ الموجه للعالم، ويستمد ماركوس من هذا المبدأ الثيولوجى أو الميتافيزيقى أمرا أخلاقيا يلزم الإنسان الفرد برعاية مصلحة إخوته فى الإنسانية، والرفق بهم، واحتمال إساءاتهم.

ويوجه **ماركوس** خطابا للبشر يدعوا فيها إلى أن المتحكم فى القانون هو الطبيعة ، وهو ينوه إلى قصر الحياة الإنسانية، والعيش وفقا للطبيعة خير عن الخروج عليها وهو يقول "أيها الإنسان

---

٣٠٤ – نفس المصدر : ف ١٠– ٣٣،ص٢١٤

٣٠٥ – نفس المصدر: ف٥، ٢٢، ص١٠٦.

٣٠٦ – نفس المصدر: ف، ١٢٩،٤٤.

٣٠٧ – د.عادل مصطفى : ماركوس أوريليوس ،ص٣٦٣

٣٠٨ – نفس المصدر ، ف، ١، ص٤٣

الفانى، لقد عشت كمواطن فى هذه المدينة العظيمة. ماذا يهم إذا كانت هذه الحياة خمسة أعوام أو خمسين؟ على الجميع تسرى قوانين المدينة، فماذا يخيفك فى انصرافك عن المدينة؟ إن من يصرفك ليس قاضيا مستبدا فاسدا، إنها الطبيعة ذاتها التى أتت بك. إنها أشبه بمدير الجوقة الذى أشرك ممثلا كوميديا فى الرواية وهو يصرفه من المسرح (٣٠٩) "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 رجلا يعيش وفقا للطبيعة. فإذا لم يطيقوه فليقتلوه، لهذا أفضل من أن يعيش حياة كحياتهم" (٣١٠)

" والإنسان العاقل يرى أن كل كائن عاقل هو قريبه وان جميع البشر هى أمر تقتضيه طبيعة الإنسان. وعلى المرء ألا يتخذ آراء الجميع بل آراء الذين يعيشون وفق الطبيعة فحسب. أما أولئك الذين لا يعيشون كذلك فإنه ليذكر دائما أى صنف من البشر هم فى بيوتهم وخارجها، فى ليلهم ونهارهم، ويذكر ماذا يكونون ومع من يعيشون حياتهم الآثمة، وبالتالى فهو يزدرى أى إطراء يأتى من مثل هؤلاء، إنهم أناس غير راضين حتى عن أنفسهم (٣١١)

وما يأتى من الأرباب يستحق الإجلال نظرا لتعاليمهم، وما يأتى من البشر ينبغى أن نجله نظرا لقرابتهم لنا، بل أحيانا ما يثير شفقتنا بشكل ما بسبب جهلهم بالخير والشر، وهو ضرب من العجز لا يقل بحال عن العجز الذى يحرمنا من القدرة على تمييز الأبيض من الأسود (٣١٢)

مادام الجزء المفكر مشتركًا بيننا، فالعقل مشترك أيضا، وهو ما يجعلنا كائنات عاقلة. ومشترك بيننا أيضا الأمر الذى يملى علينا ما نفعل ومالا نفعل. وإذا صح ذلك فبيننا أيضا قانون مشترك. ومن ثم فنحن مواطنون. نستظل بدستور واحد، وإذا صح ذلك فالعالم كله كأنه دولة واحدة وإلا فكيف للمرء ان يقول إن الجنس البشرى كله يشارك فى دستور عام؟ من هنا إذن، من هذه المدينة – الدولة المشتركة، نستمد عقلنا نفسه أى قانوننا، وإلا فمن أين نستمده؟ فكما أن الشطر الترابى منى مستمد من تراب ما، والمائى من عنصره، والنفس الهوائى من مصدر ما،

---

٣٠٩ – نفس المصدر : ف١٢-٣٦، ص٢٥٢.

٣١٠ – نفس المصدر:ف ١٠-١٥، ص ٢٠٧.

٣١١ – نفس المصدر: ف٣، ٤، ص٦٠.

٣١٢ – نفس المصدر: ف٢، ١٣، ص٥٠.

والحار النارى من مصدره الخاص (***فلا شئ يأتى من لا شئ، ولا يعود إلى لاشئ***) كذلك العقل لديه أيضا مصدره.(٣١٣)

كن دائما على استعداد للعمل بهذين المبدأين: أولا : ألا تفعل إلا ما يملى عليك العقل الحاكم والمشرع أن تفعله لخير الإنسانية. ثانيا أن تغير موقفك إذا كان هناك فى الحقيقة من يصحح لك رأيا ما ويرشدك إلى ما هو أقوم. على أن ينبع هذا التحول عن اقتناع بالعدل أو بالخير العام، وان تعدل مسارك وفقا لذلك وليس لمجرد اللذة أو الشعبية.(٣١٤)

الخاتمة:

ويمكن أن نجمل أهم النتائج التى توصلنا إليها فى النقاط التالية:

أولا: 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 تأثيرها على المفهوم عابرا بل أثر فى الثقافة العالمية إلى يومنا هذا، لدرجة يمكن أن نقول فيها أن الجلوبالية رواقية معاكسة أو نقيضة للرواقية اليونانية، حيث أخذت منها المفهوم النظرى وتخلت عن المفهوم العملى فصار المواطن العالمى كرتونيا، فى حين تطابق النظر مع العمل عند الرواقية وعلى الأخص محل الدراسة.

ثانيا: لم تكن دعوة الرواقية للمواطنة العالمية جديدة فقد دعى 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 باطنى وسط عالم مضطرب مزقته الحروب، وهى تستبدل البكاء بالسخرية والفكاهة. وكانت الرواقية على النقيض حيث احترمت القانون والعرف فى آن، وسواء أكان المواطن أثينيا أو رومانيا فهو مواطن ينتمى للعالم. وقدمت

---

[٣١٣] – نفس المصدر، ف٤، ٤، ص٧٢

[٣١٤] – نفس المصدر: ف٤، ١٢، ٧٤.

الرواقية نظرية فى المواطنة العالمية لا تبنى على الاستبداد السياسى بل على إقامة دولة إنسانية يجمع مواطنيها الإخاء والمساواة والحب، لذا كانت دعوتها إرهاصه لتنامى مفهوم الإنسان الذى ظهر فى القرن الثامن عشر.

ثالثا: بين **موسونيوس** مفهوم المواطنة العالمية بتجربة ذاتية عاشها وهى النفى، فالنفى ليس شرا طالما أن المرء لم يخرج من الأرض والهواء والسماء والنجوم، ناهيك عن أن النفى قد تكون له فوائد مثل الشفاء من السقم أو الثراء والشهرة ومثل على ذلك بشخصيات عاشت المنفى وأحرزت هذه المنافع، والحق إن إسهام موسونيوس للفلسفة الأخلاقية أمر جُلل، ويكمن فى الروح الجديدة التى نفثها فى المفهوم الرواقى للإنسانية ***humanitas***، فهو يكشف فى علاقاته الشخصية عن دفء وتعاطف مع جنس الإنسان، ويعظ فى تعاليمه بضرورة الفهم المتعاطف فى العلاقات الإنسانية، ورغم أنه لا يقبل الحلول الوسط إلا أنه يعظ بالاحتمال والعفو، ويصر على احترام السيد للحقوق الإنسانية للعبد، والحكم على النساء بالمعيار الأخلاقى للرجال، وكان من أول من نادى بالإسهام فى الخير العام بتسخير موارده للإحسان، وهذه تفاصيل فى المخطط الكامل لموسونيوس الذى يطرحه على الدوام على سامعيه، ألا وهو إعداد نظام اجتماعى يجد فيه الناس "طريقة حياة خيرة متمدنة"، وتقوم على نزاهة الفرد، وسمو الروح والخلق للزوج والزوجة، والولاء العميق للأسرة، والتعاون مع الجار، والاهتمام برفاهة المدينة، فقد كانت غاية موسونيوس هى أن يصبح الناس مواطنين شرفاء مسؤلين فى مدينة الرب، وهى مثالية علوية ونبل إنسانى فى تعاليمه، وتمثل أعظم ارتقاء للرواقية على الإطلاق

رابعا: يرى **هيروكليس** أن الوطن هو الرب الثانى شكله **زيوس** على صورته وشبهه ولكنه أنثى، لذا كان الوطن – العالم– يتحلى بالجلال، وقد ترتب على ذلك أن المواطن والوطن شئ واحد فإذا شاع الخير فى الوطن لهو خير للمواطن والعكس، لذا فالشوفنية أو الأنانية مرفوضة تماما، وقد أكد هيروكليس على قيمة القانون والعيش وفقا له لأنه هو السبيل الوحيد لقيام وطن فتى، وكذلك العادات لأنها أقدم من القانون المكتوب وقد حازت رضى واضعيها، وهى أقرب الأشياء إلى الطبيعة. وقد وضع **هيروكليس** العلاقات الإجتماعية فى المدينة الكونية على هيئة مجموعة من الدوائر تبدأ بالإنسان، وتحيط دائرة الجنس البشرى بكل الدوائر.

خامسا: يرى **ماركوس أوريليوس** أن العالم لا يتجزأ بل يشبه الجسد تتضافر كل مكوناته لتخدم الإنسان، وقد ربط بين الفرد والدولة وجوديا فأى ضرر يلحق بالمواطن العالمى هو ضرر للدولة وأى عوار بالقانون هو تفسخ للدولة برمتها، فلا يمكن فصل الفرد عن الدولة او عزل الدولة عن القانون. ويرى ماركوس أن الإنسان الرواقى هو مواطن العالم ***cosmopolitan*** الكون مدينته والبشر إخوانه. هذا الانتماء الكوزموبوليتانى لا يتعارض بحال مع انتماء المرء لجماعته الخاصة، فهو إذن يعصمه من الشوفينية البغيضة لا يمس عشيرته ولا بلدته ولا قوميته بل يتراكز معها فحسب، إنما الانتماء أشبه بدوائر متراكزة أى متحدة المركز. ولا يجمع الاخوة الإنسانية قرابة الدم بل قرابة الانتساب إلى نفس العقل ونفس القبس الإلهى.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا المصادر:

أ-المصادر المترجمة إلى العربية:

١. أرسطو : كتاب السياسات، نقله عن اليونانية الأب أوغسطينس بربارة البؤليسي ، بيروت ١٩٥٧،

٢. بوئثيوس: عزاء الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية،الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٨.

٣. ماركوس أوريليوس: التأملات، ترجمة د. عادل مصطفى، مراجعة د. أحمد عتمان، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ، القاهرة٢٠١٠.

ب- المصادر الأجنبية:

1. inrtroduction Cora Lutz. MUSONIUS RUFUS "The Roman Socrates", Yale Classical Studies , Volume Ten, New Haven ,Yale University press , 1947.
2. Musonius Rufus: translated by Cora Lutz, Yale Classical Studies , Volume Ten, New Haven ,Yale University press , 1947.
3. Musonius Rufus - Lectures & Sayings, translated by Cynthia king, CreateS pace, London, 2011.
4. Hierocles The stoic: elements of ethics, fragments, and excerpts, translated by david Konstan, society of Biblical literature, ,Atlanta, 2009.
5. Seneca: letters from astoic, Translated by Robin Campbell, Penguin Books, New York, 1969.

ثانيا: المراجع:

أ-المراجع العربية:

١. د. أحمد فؤاد الأهوانى: المدارس الفلسفية الكبرى،الدار المصرية للتأيف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٥.

٢. أحمد صدقي الدجاني: مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٩م.

٣. السيد ياسين : المواطنة في زمن العولمة ، القاهرة ، مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية ، التقرير الاستراتيجي ، ٢٠٠٥ .

٤. د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة،، ١٩٩٨.

٥. د. عثمان أمين: د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية ،القاهرة، ١٩٧١ ص٢١٤،

٦. توفيق الطويل : المشكلة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٩.

٧. -د. حربى عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفلسفة الشرقية إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩.

٨. د. محمود مراد: دراسات فى الفلسفة اليونانية، الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٤.

٩. عمر نور الدين: كتاب الأحوال الثالث- نماذج تفسيرية وترجمات من الصحافة الغربية، طبعة محدودة، ٢٠١٥.

أ- **المراجع المترجمة إلى العربية:**

١. رينيه هوفن: رينيه هوفن : الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة الآخرة، تقديم وترجمة وتعليق د. اوفيليا فايز رياض، مراجعة أحمد عتمان، الجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، ١٩٩٩.
٢. ف. أجرو : رسالة فى النظام الفلسفى للرواقيين، ترجمة د. يوسف هواوينى، مراجعة د. على حمية، الفرات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩.
٣. هنر توماس: أعلام الفلاسفة، ترجمة مترى أمين ومراجعة ذكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤.
٤. و. تارن: الحضارة الهيللينستية، ترجمة عبد العزيز جاويد، مراجعة ذكى على، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩٦.

ثانيا: <u>المراجع الأجنبية</u>:

1- April Carter: The Political Theory of Global Citizenship, Routledge, London,2013.

ثالثا : <u>المعاجم والموسوعات</u>:

أ- الموسوعات الأجنبية

١١ 1- Chisholm, Hugh: Zaleucus, Encyclopædia Britannica, volume28, th ed, Cambridge University Press.1911.

2- Michael.D. Harkavy. The New Websites International Encyclopedia , The New Illustrated Reference Guide Trident Press International ,Florida , U .S. A .