الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة وهران 2

كلية: العلوم الاجتماعية قسم: الفلسفة

الأخلاق والسياسة بين الرواقية والفكر الإسلامي

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في الفلسفة

من إعداد: إشراف الأستاذ:

بلحنافي جوهر أ.د صايم عبد الحكيم

لجنة المناقشة

أ.د بوشيبة محمد	رئيسا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
أ.د صايم عبد الحكيم	مقررا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
أ.د بوسيف ليلى	مناقشة	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 2
أ.د مسعود أحمد	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران 1
أد. معيرش موسى	مناقشا	أستاذ التعليم العالي	جامعة خنشلة
د. زروخي الدراجي	مناقشا	أستاذ محاضر –أ–	جامعة المسيلة

السنة الجامعية: 2015/2014م

إهداء

إلى والدتي وروح
والدي رحمه الله

مقدمة

تعد الفلسفة الرواقية من الفلسفات القديمة الرائدة في تبني الدعوة إلى مجتمع عالمي يقوم على وحدة الجنس البشري التي تقتضي المساواة حيث تكفل للجميع العيش في ظل قانون واحد ،ووطن واحد إذ تربطهم مبادئ الإخوة والمحبة، فالعالمية cosmopolitanisme تميزت بتصورها الأخلاقي للإنسان،الذي كان من أقوى الروابط التي جمعت الفكر القديم بالوسيط و الحديث وكذلك المعاصر.فدعوتها إلى الأخوة والمساواة والاعتراف بالحق الطبيعي لقيت ترحيبا في تاريخ الفلسفة لقولها بأن جميع البشر متساوون وأحرارا، بما أن العقل هو القاسم المشترك بينهم أصبحت تدريجيا من المبادئ الأساسية للعديد من المشروعات السياسية التي تدعو إلى تحقيق المساواة والدفاع عن الكرامة الإنسانية والحقوق الطبيعية، باسم القانون الطبيعي.

إذ شهد العصر الحديث ظهور نظريات سياسية تؤكد على ضرورة أن يحكم العلاقات القائمة بين الدول قانون واحد هو القانون الطبيعي ،بما أن الطبيعة الإنسانية واحدة، فلا بد من حسم الخلافات بين الدول في ظل أجواء ودية يسودها العدل والمساواة والعمل على إفشاء السلام العالمي.

لقد كان هاجسنا في هذا البحث محاولة التعرف على الأصول القديمة لفكرة الوحدة العالمية،لفهم تطورها وتشكيلها داخل المجتمع الغربي بشكل عام ،والمجتمع الإنساني بشكل خاص .

أننا نشعر اليوم بضرورة التحلي بروح هذه الدعوة الأخلاقية، لبث روح المحبة والتسامح في العلاقات التي تحكم الأفراد أكثر من التكريس لمبدأ الوطنية فقط، لتجنب الفتن والاقتتال والنزاع كما تشهده الساحة السياسية الآن.

وبرغم التاريخ الطويل لفكرة المجتمع العالمي، وما تضمنه من مبادئ وأخلاقيات إلا أنها فقدت كل هذه المعاني والمبادئ والقيم الإنسانية، التي كانت تدعو إليها رغم التطور الاجتماعي والعلمي الذي حققته الإنسانية، فقد أصبحت حقوق الإنسان والدفاع عنها ذريعة لأصحاب الكلمة العليا الذين يملكون وسائل القوة والغلبة

للتدخل في الشؤون السياسية الداخلية لبعض الدول ولا تأتيها إلا بالدمار والخراب، دون الاعتراف في ذلك بالروابط الإنسانية التي تجمع أفراد الجنس البشري ،إذ تكرس لغرس التفرقة العنصرية والبغضاء والحقد لخلق النزاع المستمر بين الشعوب بدلا من التعاون ،والاتحاد بحيث يغيب معها السلام وهنا تظهر الحاجة لربط الأخلاق بالسياسة.

فالغاية من البحث لم تكن لحاجة دراسة الفكر الأخلاقي والسياسي الرواقي، ومقاربته بالفكر المسيحي و الفكر الإسلامي ، بل التطلع إلى الواقع السياسي الراهن يدفعنا إلى البحث في التراث الفلسفي القديم إن صح التعبير عن مبادئ وقيم إنسانية سامية تجاوزها الإنسان المعاصر في تعامله الاجتماعي والسياسي مع الآخر.فالاتجاه نحو العالمية اليوم لم يعد يعني الاتحاد بين البشر، والأخوة، والمحبة بقدر ما أصبح يعني حب السيطرة والهيمنة على الأخر.

لقد كان الدافع الرئيسي لاختيار موضوع الأخلاق والسياسة ومقاربته بالفكر المسيحي والفكر الإسلامي تناول أهم القيم الإنسانية التي نادت بها الرواقية وإبراز المشروع الإنساني الذي حمله هذا الفكر،وكيف حقق انجازات سياسية سواء في تشريع القوانين الرومانية، أو في فكر فلاسفة الأنوار (المساواة والقانون الطبيعي، الحق الطبيعي le droit naturel).

فالإنسان كان محور هذا الفكر، لذا اتجه إلى الدعوة إلى المواطنة العالمية citoyenneté universelle، وتجاوز الفكر اليوناني ونظريته عن المواطن دولة المدينة ، فالمدينة في نظر الرواقية لا تحتاج إلى سلم تفاضلي اجتماعي بقدر ما تحتاج إلى التعاون والتكافل. وهذا لا يكون إلا بمبدا المحبة والأخوة حيث يسود السلام بين جميع أفرادها ، فالرواقية طرحت مشروعا فكريا بديلا عن فكر أفلاطون لمواجهة الوضع الاجتماعي والسياسي والأخلاقي السائد حتى تكفل التغيير، وهذا بالتأسيس لقانون يضمن حق احترام الكرامة الإنسانية،

ويدافع عن الحقوق الطبيعية ويعمل على نشر المحبة والمساواة بدلا من بث الفروقات الاجتماعية، وهذا بجعل الأخلاق هي أساس السياسة مع التأكيد على الجانب العملي في الأخلاق.

لقد عنيت العديد من الدراسات بالفكر الرواقي ،وفي مقدمتها عثمان أمين في كتابه الفلسفة الرواقية ،عبد الفتاح احمد فؤاد وكتاب أصول الرواقية ،فهمي جدعان أثر الرواقية علي الفكر الإسلامي ومقالات، مجلة المشرق ،ومقال عثمان أمين "الرواقية والإسلام" مجلة القانون والاقتصاد والبحث في الشؤون القانونية الاقتصادية،مقال لجورجيوبل فيكو،تاريخ فلسفة القانون عند قدماء الإغريق إلى عصر النهضة،مجلة الأمن والقانون ،ومقال فلسفة القانون الطبيعي في العالم القديم والمدني،عبد المجيد الحفناوي . فمعظمها ركزت على دراسة الجانب الأخلاقي أكثر من الجانب السياسي رغم أهميته.

. فالرواقية فلسفة قدمت مشروعا أخلاقيا سياسيا أحلت مفهوم الإنسان محل المواطن فالإنسانية أسرة واحدة، وأساس اتحاد ها المحبة قبل القانون.ظهر هذا خاصة عند زينون و فلاسفة الفترة الرومانية وعليه حاولنا تحليل أفكار وصيرورة هذا الفكر من خلال دراسة هذه التساؤلات التالية:

– إذا لم تكن دعوة الرواقية إلى العالمية أصيلة على المستوى الأخلاقي والسياسي، فما أثر الحضارات الشرقية على هذا الفكر؟

ما طبيعة الفكر الأخلاقي السياسي الرواقي ؟ وما قيمته في تاريخ الفلسفة؟

وهل يمكن استخلاص مدونة قانونية ذات طابع أخلاقي وسياسي من الفكر الرواقي ؟

لقد اعتمدنا على المنهج التاريخي التحليلي المقارن، وهذا بتقديم رؤية تاريخية تحليلية للفكر الأخلاقي والسياسي الرواقي وتطوراته من خلال توضيح ارتباطه بالأنساق الفكرية المختلفة التي سبقته أوأثرت به ، كالفلسفات الشرقية أو اليونانية التي ساهمت في تكوينه و أهم فلسفات العصر الوسيط التي تأثرت به، فالتحليل والمقاربة هو المنهج المناسب لهذه الدراسة.

وقد ارتأينا تقسيم هذه الرسالة إلى مقدمة و أربعة فصول وخاتمة.

وفي المقدمة بينا دوافع اختيار هذا البحث والإشكالية،وما يتعلق بضرورتها من حيث الدراسة والاهتمام، وما يتعلق بجملة العوائق ذات الطابع المعرفي والمنهجي.

ويأتي الفصل الأول المرسوم بعنوان الأخلاق والسياسة قبل الرواقية.

وفيه تعرضنا إلى الجذور الفكرية للعالمية في الفكر الشرقي القديم ،وقد ارتأينا تقسيمه إلى مبحثين الأول يتناول الفكر الأخلاقي والسياسي في فكر الشرق الأدنى وهذا بالتعرض للفكر المصري – البابلي حمو رابي – الزراد شتى.

أما المبحث الثاني، فعنوانه الفكر الأخلاقي والإنساني في فكر الشرق الأقصى.

وقد تطرقنا للنزعة الإنسانية في البوذية الطاوية والكونفشيوسية.

أما الفصل الثاني: فقد عنوناه –الأخلاق والسياسة عند اليونان.

وقد تطرقنا إلى الأصول المعرفية التي تشكل منها الفكر الرواقي ، وهذا بتناول الفكر الأخلاقي والسياسي في الفكر الهيللني في المبحث الأول، انطلاقا من السفسطائية وسقراط وأفلاطون وأرسطو.

أما البحث الثاني، فقد تعرضنا لدراسة الأخلاق والسياسة في الفكر الهيلسنتي وهنا تعرضنا إلى الفكر الأخلاقي والسياسي عند المدرسة الكلبية والإبيقورية، وتناولنا علاقة بين الكلبية والرواقية في فكرة وحدة الجنس البشري والعالمية.

أما الفصل الثالث، فقد خصصناه لدراسة الفكر الرواقي لذلك جاء موسوما بعنوان الأخلاق والسياسة عند الرواقية.

ومن أجل الدراسة الدقيقة لهذا الفكر ونزعته الإنسانية فقد قسمناه إلى مبحثين.

المبحث الأول:الفكر الأخلاقي الرواقي ونزعته الإنسانية.

أما المبحث الثاني: الفكر السياسي الرواقي وتأسيسه لفكرة العالمية أو المواطنة العالمية.

وفيه حاولنا تحليل نزعته الإنسانية من خلال تناول علاقة الأخلاق بالسياسة وتحليل فكرة وحدة الجنس البشري، المواطنة العالمية،أو المدينة العالمية.

وفي الفصل الرابع قمنا بدراسة امتداد هذا الفكر الرواقي في الفكر المسيحي والإسلامي من خلال دراسة بعض النصوص. لذلك عنونا هذا الفصل الأخلاق والسياسة ما بعد الرواقية

المبحث الأول الفكر السياسي الرواقي والفكر المسيحي.

المبحث الثاني: الفكر الرواقي والفكر الإسلامي

وختمنا بحثنا بجملة من الاستنتاجات والملاحظات التي وضحنا من خلالها المرجعية الفكرية للرواقية و قيمة مبادئها وتأثيرها في الفلسفة الوسطية و في خطابها الفلسفي الديني .

إن البحث في طبيعة الفكر الرواقي الأخلاقي والسياسي،يجعلنا أمام عوائق معرفية نابعة من طبيعة هذه الفلسفة كونها ثمرة عمل جماعي متواصل عرف تطورا ،واختلافا حسب مراحله التاريخية ،وخاصة بين الرواقية اليونانية،والرومانية بحيث أصبحت عملية في الفترة الأخيرة وانصرفت عن بعض أسسها النظرية التي قامت عليها من ذلك نفي الحرية مع زينون والتأكيد على التحرر الداخلي مع ايبكتيتوس مما يجعلنا نشعر وأن هناك تناقضا في هذه الفلسفة،وكذلك في دعوتها العالمية وتأكيدها على عاطفة المحبة، فهذا يتعارض في ظاهره مع دعوتها لاستئصال كل الانفعالات بما فيها العواطف.وهذا يخلق لدينا صعوبة تحديد موقفها النظري في ظل عدم توفر النصوص الأصلية لمختلف أقطابها الخاصة بالفترة اليونانية ، حيث نعتمد في ذلك على الدراسات التحليلية النقدية فقط مما يجعلنا نتحفظ في تعميم الأحكام.

الفصل الأول

الأخلاق والسياسية ما قبل الرواقية

المبحث الأول:الفكر الأخلاقي والسياسي في فكر الشرق الأدنى القديم

المبحث الثاني:الفكر الأخلاقي والإنساني في فكر الشرق الأقصى القديم.

تمهيد

إن أهم مميزات الفكر الشرقي امتزاج بين ما هو ديني بما دنيوي، بحيث لايوجد فكر سياسي مستقل بذاته إذ جاء الفكر السياسي مدمجا مع المنتاجات الفكرية الأخرى كالتربوي أو الأخلاقي أو قانوني. بحيث ارتبطت السياسة بالأخلاق وبدراسة النوازع النفسية للفرد ، لمحاولة إيجاد نظام اجتماعي وسياسي عادل قائم على المحبة والإخاء والاحترام بين الأفراد فربط الفضيلة بالسياسة غايته هي التطلع لتحقيق السلام في مجتمع يتساوى فيه جميع الأفراد. وهذا ما تجسد في فكر العديد من اعلام الفكر الشرقي كبتاح حوتب وأخناتون و الفكر الصيني عند كونفشيوس والبابلي عند حمو رابي و البوذي.

1- الفكر المصري القديم

تعتبر فكرة الخلود من أهم الأفكار الفلسفية التي أثارتها الحضارة المصرية القديمة بحيث تأمل الإنسان المصري ظاهرة الموت، ورأى أن كل ما حوله يموت، وحاول أن يجد لها حلا، وأراد إن يفلسف هذه الظاهرة فكان أن أمن بأن الموت يعقبه البعث. وأن للإنسان حياة أخرى بعد هذه الحياة التي يعيشها على هذه الأرض و أبرز ضرورة هذه الحياة الأخرى تبريرا أخلاقيا على أساس أن أفعال الإنسان في هذه الحياة الدنيا من خير وشر لابد أن يثاب على الخير ويعاقب على ما فعله من شرور فكان الإيمان بالخلود والحياة الأخرى هو الدافع للإنسان لفعل الخير والابتعاد عن ارتكاب الشر والآثام.

كما اعتقد الإنسان المصري بفكرة انفصال النفس عن الجسم وبأن الموت هي للجسم فقط، أما النفس فستبحث عن جسد بعد الموت، وحيثما تعثر عليه تبدأ حياة أخرى للإنسان، ومن هنا كانت محاولات المصريين بالتحنيط لإبقاء الجسد على طبيعته والاهتمام بفن تصميمات هندسية لأبنية ضخمة في غاية من الدقة لتحافظ على جسد الإله فرعون.

وقد ارتبطت بهذه الأفكار الميتافيزيقية فلسفة أخلافية عمادها ضرورة أن يتصرف الإنسان وفق للعدالة والنظام فلا يظلم نفسه ولا يظلم غيره.

كيف نظرت مصر الفرعونية للعدالة؟

لقد أعطى المصريون الأوائل أهمية للضمير الأخلاقي وربطه بالعدالة اي"التصرف وفقا للعدالة" والنظام وقد عبروا عنها باللغة المصرية القديمة بكلمة(ماعت Maat) "تدل كلمة ماعت على" قضيب مستقيم" ويستخدم للحفاظ على استقامة الأشياء ،باتت هذه الكلمة تعني مسطرة تستخدم مع الحجارة ،وبعدها راحت تستخدم بشكل مجازي لتدل على قاعدة أو قانون أو لائحة أو شريعة يحافظ بواسطتها البشر على جعل حياتهم وأفعالهم مستقيمة ومحكومة بقواعد."[1]

وقد اتخذت ماعت دلالات أخرى ارتبطت بالفكر الأسطوري المصري لتدل "ماعت على آلهة مختصة بإحقاق العدل في الأرض أو في السماء فالربة "ماعت" هي تجسيد المادي والمعنوي للقانون، والنظام والحق وكانت تسمى بتسميات عديدة مثل "ابنة راع" و"سيدة السماء" و"ملكة الأرض" و" ربة العالم السفلي وأخيرا "سيدة الآلهة والربات» [2].وكانت "ماعت" "زوجة الإله تحوت" "إله الصدق" وهو" منفذ القوانين" "إله القانون» "[3].

على الرغم اختلاف دلالاتها إلا أنها اقترنت دائما في مفهومها بالحق والقانون بحيث استخدمت هذه الكلمة في أول الأمر لأداء معنى واحد فقط هو الحق بمعنى" الصواب" وأخذ معنى ماعت يتسع تدريجيا حتى صار يشمل معنى أوسع من معنى "الباطل" لتعني نقيض الأخطاء الخلقية على وجه العموم.[4] كما صارت تعبر في نظر رجال الفكر في الدولة القديمة عن معنى النظام القومي أي النظام الخلقي للدولة.

[1] – عمر محمد صبحي عبد الحي، الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص 247.

[2] – المرجع نفسه، ص 247 .

[3] – المرجع نفسه، ص 249 .

[4] – محمود سعيد، أحمد أمين،محمد علي القوزمي، النظم السياسية عبر العصور، دار النهضة العربية بيروت ط1، 1999، ص58

[1] إن إحقاق الحق وإقرار النظام والابتعاد عن الخطأ كانت هي الأسس التي تضمنتها ماعت وسعت إلى تحقيقها عبر عن ذلك "بتاح حوتب" بقوله:" إن ماعت عظيمة وتصرفها باق فلم تخذل من زمن من بارئها"[1].

صارت العدالة تمثل روح النظام للإرشاد القومي والإشراف على شؤون البشر "الرعية" بحيث أن الإدارة المنظمة مفعمة بالشعور الأخلاقي "الفضيلة". وأصبح تأثيرها واضحا في واجبات الحكومة نحو عامة الأفراد الشعب دون تحيز لأسرة الحاكم.

ومن أفضل الوثائق التي عبرت عن هذه الآراء ما "يعرف باسم"قصة القروي الفصيح" والتي كتبت خلال عصر الثورة الاجتماعية الأولى في عهد الملك "ثب، كاوو، رع" أحد ملوك أهناسيا في عهد الأسرة العاشرة، وهي تمثل رفض الإنسان للظلم وضرورة تحقيق العدل"[2] .

كما كانت هناك نصوص وخطابات مختلفة كانت توجه للوزير يوم تكليفه بالوزارة قد نقشت في ثلاث مقابر لكبار وزراء الأسرة الثامنة عشر. وأكمل هذه النصوص هي التي نقشت في مقبرة "دخمى" على لسان فرعون تحونتمس الثالث، وجاء في خطابه هذا "لا تنسى أن تحكم بالعدل، اعلم أن الأمير يعمل بذلك وسيستمر هنا في هذا المكان على ذلك ،فلا يجب أن تغضبن على رجل ما لم تتحرى الصواب في أمره بل اغضب على من يجب الغضب عليه، انظر في القانون الملقى على عاتقك تنفيذه" [3].

فالعدالة هي أساس استمرارية السلطة بحيث تقتضى ضرورة القيام بالوجبات ا تجاه الرعية وإنصاف المظلوم على الظا لم وفي إقرار المساواة بين الناس ،اتخذت العدالة مفهوما أخلاقا، "لأن فرعون عندما يطيع (ماعت)العدالة انما هو يطيع مبادئ الأخلاق،وهنا تلتقي السياسة بالأخلاق في غاية واحدة[4]"" .

[1] – المرجع نفسه، ص51.

[2] – المرجع نفسه، ص 51.

[3] – المرجع نفسه،ص 65 .

[4] – إمام عبد الفتاح إمام ، الأخلاق و السياسة(دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة،مصر(د،ط)2001 ص138

أي إن ماعت قامت على القيم الأخلاقية ،و العدالة في تاريخ مصر القديم اعتمدت على مبدأ مساواة الجميع أمام دون النظر إلى فئاتهم أو طبقاتهم غير أن النظرة الدينية والقانونية كانت تسيطر على فكرة المساواة و هذا النص تعبير اعن ذلك "لقد خلقت الرياح الأربعة ليتنفس بها الإنسان مثل أخيه الإنسان مدة حياته، ولقد خلقت المياه العظيمة ليستعملها الفقير مثل السيد.لقد خلقت لكل رجل مثل أخيه، وحرمت عليهم إتيان السوء، ولكن قلوبهم هي التي تكتب ما قالته لقد جعلت قلوبهم لا تغفل عن الغرب "الموت" ليقربوا القرابين للآلهة المحلية"[1].

يظهر هذا النص دعوة إلى المساواة والأخوة بحكم خضوع الجميع للقانون الطبيعي الذي لايميز بين الفقير والغني وإنما يفرض عليهم الابتعاد عن ارتكاب الشر،وبهذا يتجلى البعد الاجتماعي "للماعت" إذ تعطي النصوص المصرية القديمة بعد التضامن الفاعل والايجابي بين الفرد والجماعة حيث تقوم الماعت" برص الأفراد في جماعة متضامنة وساعية باتجاه إيجابي فيها تنتفي الفوضى والقتال.

"فقراءة الماعت الفلسفية هي أقرب ما تكون إلى الصيرورة التي تبدأ من الوجود والعدم وتصل إلى أرقى وأعقد أشكال الحياة والفكر مخترقة كل عمليات الجدل بين الأشياء"[2].

إن الماعت هي القوة الكونية الملازمة لحياة الكون على شكل مسيرة ذات نظام وغاية وهدف، إن وجود الدولة تفرض الماعت كنظام تسيرها وتسعى لتحقيقها في الوقت نفسه، أي أن العالم لا ينظم نفسه بنفسه بل يحتاج إلى ملك ودولة لكي ينتظم، فإن العالم يسوده نظام كل شيء بمجرد تطبيقها.

لقد جعل العقل المصري القديم "ماعت" هي المحدد الأول للوظيفة السياسية لفرعون وان كان إلها وحاكما فهو يخضع لقدسية "ماعت" الذي يقابل"الطاو-Tao» في الحضارة الصينية و"اللوجوس-Logos» في الحضارة الهيللينية.

[1] – محمود سعيد، أحمد أمين، سليم محمد علي القوزمي، نفس المرجع السابق ص 251 .

[2] – نفس المرجع السابق،ص266.

الفكر الأخلاقي عند بتاح حوتب

لقد قدم بتاح حوتب أول وأشهر تعاليم أخلاقية مكتوبة في عصر الدولة القديمة، لقد كان يعمل كبير للوزراء في عصر الملك أسبسي من ملوك أسرة الخامسة، عاش ما بين عام(2700 ق. م و 2500 ق. م).

تمثل تعاليم بتاح حوتب أقدم صورة للحكمة المصرية القديمة قبل كونفشيوس وسقراط، وبوذا، حيث نقاس المشاكل الأخلاقية، مشاكل الخير و الشر مطبقة على الحياة الاجتماعية ، وكذا البحث في الصواب والخطأ ومطابقته على السلوك البشري.

"أعتزل بتاح حوتب منصبه، وقرر أن يترك لولده كتابا يحتوي على الحكمة الخالدة، إذ كرس نفسه في آخر حياته لتعليم الأطفال لاعتقاده أنه وريث الحكمة على الأرض"[1]. حيث قال :" إن كل طفل في بدء تطوره ليس إلا حيوانا أعجم تقريبا، ونتيجة المترتبة على ذلك أنه إذا أهملت العصا فسد الطفل، فيجب أن يتعلم الصغير كيف يطيع السوط تماما كالحصان الجموح، لكن بالإضافة إلى العقاب، فالطفل في حاجة إلى النصح، فعليه أن يتعلم النظرة الفلسفية للحياة"[2].

لقد اعتبر بتاح حوتب الطبيعة الإنسانية لابد لها من ترويض لاكتساب الفضيلة لذلك فقد مثلها بالفرس الجموح ،لان توجيه السلوك اتجاه الفضيلة والابتعاد عن الرذيلة فيتطلب استعمال الحكمة والقسوة أي تطبيق مبدأ اللذة والألم ،لأن العقاب الجسدي هو وسيلة لتعلم الفضيلة لكن إلى جانب العقاب و الألم لابد من استخدام النصح كذلك لتعليمه الحكمة.

آراء بتاح حوتب في المعرفة والفضيلة"علاقة المعرفة بالقيم الأخلاقية"

لقد اكتشفت لهذا المفكر ثلاثة وأربعون لوحة ترجمت وأطلق عليها المؤرخون "مخطوط الحكمة" وقد رسم فيها بتاح حوتب صورة الإنسان الحكيم الذي تعلم الفضيلة وخاصة فضيلة ضبط النفس التي أصبحت أهم مقومات الفكر

[1] – حربي عباس عطيتومحمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 1999، ص 19 .
[2] – المرجع نفسه، ص 19 .

الأخلاقي اليوناني عند سقراط وأفلاطون حيث يقول بتاح حوتب لابنه: "إتبع لبك أي عقلك مادمت حيا"[1] فالفضيلة عنده لا تكون إلا إذا أعمل الإنسان عقله في كل سلوك يسلكه ،فقد ربط بين المعرفة والفضيلة

بحيث يظهر ذلك عندما يبدأ بتاح حوتب كتابه بنصح ابنه بالتواضع وعدم التعالي على الناس بسبب المعرفة فيقول له: "لا تكن متكبرا بسبب معرفتك ولا تثق بأنك رجل عالم فشاور الجاهل والعاقل لأن نهاية العلم لا يمكن الوصول إليها، وليس هناك عالم يسيطر على فنه تماما. وأن الكلام الحسن أكثر اختفاء من الحجر الأخضر الكريم ومع ذلك فإننا نجده مع الإماء اللائي على أحجار الطواحين".[2]

في هذا النص يوضح بتاح حوتب علاقة العلم بالفضيلة فالمعرفة تنبني على أساس الأخلاق وخاصة التواضع فالإنسان كلما ازداد علما ازداد تواضعا، فطريق العلم والمعرفة لا يعرف حد أو نهاية يمكن أن يتوقف عندها،فطلب الحكمة والمعرفة لا يتطلب عدم الاستخفاف برأي أي كان .

كما ينصحه كذلك بحسن استخدام العقل والنظر والتأمل في كل ما يسمع فيقول: "أن المستمع هو الذي يحبه الإله، أما الذي لا يستمع فإنه هو الذي يبغضه الإله والعقل"[3]. (وحسب النص الأصلي القلب بمعنى العقل و الفهم.) أي لتأكيد على عدم التسرع فالحكمة والتعقل تتطلب الإلمام بمعرفة الأشياء.

لكن الدعوة إلى استخدام العقل عند بتاح حوتب لم تتضمن خاصية التفلسف أو التأمل الذي يحقق لصاحبه الحكمة ،وإنما كان دائما التأكيد على ضرورة احترام الآخرين والتزام بنصائح الأب، ومن الوصايا التي دعا لهابتاح حوتب بضرورة الاهتمام بالخطابة والجدل، لذا فقد أوصى ابنه كيف يتعامل مع الخطباء فقال: "إذا وجدت خطيبا في زمانك سليم العقل أمهر منك فأثق له ذراعك واحني له ظهرك، أما إذا تكلم هجا فلا تقصرن حينئذ في مقاومته حتى ينادى به الناس، أنت إنسان جاهل، ولكن إذا كان متماثلا لك فاظهر بصمتك أنك

[1] – مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ج1،دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، (د،ط)، 1998،ص 37.

[2] – مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ط1، 2007، ص 57 .

[3] – المرجع نفسه، ص 57.

أحسن منه إذا أخطأ في الكلام وعندئذ سيمدحه السامعون ولكن صمتك سيعتبر حسنا بين العظماء، أما إذا كان شخصا حقيرا ندا لك فلا تغضبن عليه لأنك تعلم أنه تعس... احتقره وبذلك يؤنب نفسه، وأنه لقبيح أن يضر الإنسان شخصا محتقرا"[1].

وفي هذا فهو يعلم ابنه آداب التنافس بين الخطباء وما ينبغي أن يحكمها من قواعد، بحيث يجب أن يحكمها أولا الاحترام وخاصة احترام من يتميز بالبراعة، لكن إن استخدمت هذه البراعة في الهجاء أو في غير موضعها فلا بد من الرد عليها حتى يبرز للناس جهله، لكن أن حكمتها التماثل في هذه القدرة الخطابية، فالتزام الصمت أفضل من الوقوع في الخطأ كما ينصحه بعدم الاهتمام بالخطيب الحقير.فالقيم الأخلاقية الفاضلة هي أساس اكتساب المعرفة .

علاقة الأخلاق بالسياسة في نظر بتاح حوتب

الحياة السياسية لا تستقيم إلا بالفضيلة لهذا طالب بتاح حوتب ابنه بضرورة التحلي بالأخلاق الفاضلة والتأكيد على أهمية الأسرة ومتانة العلاقات الاجتماعية لأن الحياة الاجتماعية الصالحة والحكم السياسي الصائب مبني على صلاح الأسرة وعلى مقومات خلقية أخرى إذ يقول:" لا تكونن شرهاً في القسمة، وانبذ الطمع حتى في حقك ولا تطمعن في مال أقاربك، فإن الالتماس اللين يجدي أكثر من القوة... وإن القليل الذي يؤخذ بالخداع يولد العداوة حتى عند الحليم. "[2]." وإذا أردت أن يكون خلقك محمودا، وأن تحرر نفسك من كل قبيح، فاحذر الشراهة، فإنها مرض عضال لا يجري شفاؤه، والصداقة معها مستحيلة لأنها تجعل الصدق العذاب مرا"[3].فالأخلاق الفاسدة بمثابة المرض العضال الذي يصعب معالجته ،فهي مفسدة للنفس وطهارتها .

[1] – مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، ص60.

[2] – محمد عبد الله الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل، بيروت، ط2، 1990،ص42

[3] – المرجع نفسه، ص 42.

كما يوصي ابنه بالتزام بالقيم الأخلاقية وضرورة تحقيق العدالة في حالة ما إن نال منصب حكم حيث يقول:"إذا كنت ذا سلطان فاسع لأن تنال الشرف عن طريق العلم ورقة الطباع... وأحذر أن تقاطع الناس، وأن تجيب عن الأقوال بحرارة، ابعد ذلك عنك وسيطر على نفسك ،ولتكن أعمالك إلا في مناسباتها وكلماتك في موضعها، فالرجل العاقل لا يتحدث بتاتا في أمور لا يعرف عنها شيئا ودعني مرة أخرى أحذرك، أكبح جماح نفسك والجم لسانك"[1].إن نيل مراتب السلطة (السلطان) يفرض التحمل بالقيم الفاضلة والعلم ومعرفة وكبح جماح النفس بالسيطرة على النوازع النفسية ،والتزام بحكمة الصمت حيث لا يخوض فيما لا يعرف، و أن يتجنب السلوك الفاسد من طمع وغدر، ونفاق وكراهية وحسد .

ونصح الشاب عندما يقوم بأية مهمة أن"يتعلق بأهداب الحق، لا يتخطاه حتى وإن كان التقرير الذي يقدمه لا يسر القلب ، و إذا كنت حاكما تصدر الأوامر للشعب، فابحث لنفسك عن حسنة حتى تستمر أوامرك ثابتة لا غبار عليها "[2].

ومن خلال هذا فإن بتاح حوتب يؤكد أن نيل المناصب العليا أن تولى منصب الحكم لا تتأتى إلا بالعلم و السلوك الحسن، لذا فهو يؤكد على ضرورة ضبط النفس من الغرائز والتزام الصمت وإحقاق الحق في أي عمل يؤديه بحيث يكون نابعا من العقل، كما يأمر ابنه بالقيم الأخلاقية الحسنة فلا يفصل بين السياسة و الفضيلة. حتى يحافظ على حكمه أو استمرارية سلطته وطاعة الشعب له. بالخضوع للقوانين كما يطالب بحسن معاملة المظلوم بقوله:"إذا كنت ممن يقدم لهم الشكاوى، فكن شفيقا حينما تسمع كلام المتظلم، ولا تسيء معاملته إلى أن يغسل بطنه وإلى أن يقول ما قد جاء من أجله، وإن المتظلم يحب كثيرا أن يهز الإنسان رأسه إلى كلامه إلى أن ينتهي مما جاء من أجله.وإن مجلسا حسنا يسر القلب"[3].

[1] – حربي عباس عطيتومحمود،نفس المرجع السابق، ص 20.

[2] – محمد عبد الله الشرقاوي، نفس المرجع السابق، ص 43 .

[3] – مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، ص 68.

على الرغم أن بتاح حوتب دعا إلى إحقاق الحق و الشفقة على المظلوم والتعامل معه بالحسنى ، إلا أنه لم يدعو ابنه إلى رفع الظلم ومعاقبة الظالم بل اكتفى بالسماع للشكوى وهز الرأس للمظالم، فالعدالة لا تتحدد بحسن المعاملة للأفراد فحسب.مع هذا فإنه لا يمكن رفض القول بأن بتاح حوتب جعل الحق والمعاملة الحسنة أساس العدل. بهذا يظهر ربط فكره الأخلاقي بالسياسة.إذ لا يستقيم الحكم أو السياسة ولا تتحقق العدالة إلا بالقيم الأخلاقية.

ويختم بتاح حوتب نصائحه بقوله:" النظرة العقلية هي أحسن ميراث أتركه لابني"[1].

كان بتاح حوتب يؤمن بإله واحد ففكرة التوحيد انبثقت في مصر، فالإله الذي آمن به بتاح حوتب معروفا باسم"أوزوريس"الذي كان يتصف بالأبدية وأنه كان يحمل شعبه مسؤولية أعماله ويهديهم إلى الطريق القويم الأعلى حيث جنة الخلد.

من خلال هذه النصائح التي وجهها بتاح حوتب لابنه نلمس دعوته للقيم الأخلاقية،والتي كان لها حضور في الفكر المصري القديم، فجوهر الحكمة عنده هو التزام بالنظام والعدالة "ماعت" على أساس ضبط النفس مع هذا لا نلمس نظرية سياسية قائمة بذاتها حتى في فكر اخناتون ودعوته للعالمية.

الدولة العالمية واحدة عند اخناتون

لقد كان اخناتون * "سليلا لأسرة أحمس الأول مؤسس الدولة الحديثة، الأسرة التي حكمت مصر أكثر من قرنين ونصف من الزمان. تعاقب على الحكم خلالها اثنا عشر فرعونا"[2] فهو الملك والفيلسوف الذي عاش في

[1] – محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص44.

* – أخناتون: ظهر حوالي ألف وأربعمائة عام قبل المسيح، كان يلقب بالمنشق العظيم تارة و المجرم العظيم تارة أخرى فالمنشق العظيم لأنه كان أول من انشق على التقليد الذي كان سائدا في مصر القديمة أما عن لقبه المجرم العظيم لهجوم على عقيدة آمون. فهو أحد ملوك العظام في الأسرة الثامنة عشرة التي بدأت حكمها مؤسسة للدولة الحديثةالتي يؤرخ لبدايتها بعام1575 ق. م حتى عام 945 ق.م

[2] – مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، ص 100.

القرن الرابع عشر قبل الميلاد كان يسمى امنحوتب الرابع وغير اسمه ليصبح اخناتون"مكرس الإله أتون" وقد ترك ميراث للحكمة وقيم الأخلاقية تصلح لكل العصور .

تعتبر نزعة التوحيد التي دعا إليها ذات أبعاد دينية أخلاقية واجتماعية فلقد كانت ثورة لم يعرف لها التاريخ القديم شبيها بحيث رأى الحق في أن يصور إلها واحدا، وهو إله مبدع للحياة، خالق كل شيء مسير الأشياء حسب مشيئته رابط جميع الأقطار والأمم برباط محبته، وقد عبر عن هذا بقوله:

بزوغك جميل في أفق السماء ياآتون ياخي يا مبدئ للحياة.

اشراقك جميل في أفق السماء أفضت على الأرض بجمالك.

ما ذلك إلا لأنك جميل عظيم تبر في السموات العليا.

تسطع على الأرض وعلى جميع مخلوقاتك بأشعتك.

ومهما بعدت فإن أشعتك تغمر الأرض.

مهما علوت فإن آثار قدميك هي النهار.

وإذا ما غربت في أفق السماء الغربى.

خيم على الأرض ظلام كالموت.[1]

إن اعتقاده "بوحدانية الإله وبصورته المجردة التي لا يقلل منها أنها رمز الإله بقرص الشمس لم يأت بالمصادفة، بل بعد تفكير طويل وتأويل عقلي"[2].

كما أن دعوته إلى عالمية الإله كانت إلى جانب دعوته عالمية الدولة المصرية "وكان الجوهر الرابط بين الدعوتين هو إله الشمس"[3].

[1] – حربي عباس عطيتومحمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، ، ص 26 .

[2] – مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،ص 38.

[3] – مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار القباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة،ط3، 1998ص33

ولم يقتصر فكر اخناتون على هذه الآراء الهامة حول وحدانية الإله بل كان صاحب فكر أخلاقي اجتماعي سياسي راقي، حيث بنى مدينة جديدة أطلق عليها اسم"اخياتون في كل العمارنة ليعبد فيها الإله الواحد ولتكون الأخلاق السامية والعلاقات الاجتماعية الحميمة هي السائدة من أهلها"[1].

لقد كان يحلم بأن يحقق أسمى ما يمكن أن يتصوره الإنسان هي دولة عالمية واحدة يسودها الاعتقاد بإله واحد يخضع فيها الجميع لقانون عالمي واحد.

إن الثورة الاخناتونية لم تكن في مجال الإلوهية أو العقيدة الدينية فقط بل كانت ذات أبعاد اجتماعية واسعة، فهذا الموقف الفلسفي الفريد الذي وقفه اخناتون من ديانة عصر كانت له نتائج هامة.

ولعل أول هذه النتائج تتجسد في محاولة اخناتون لإقامة مدينة فاضلة تكون عاصمة لملكه ومنطلق لفكره الديني الجديد، "إذ رسم معالم مدينته المثالية"الفاضلة" اخياتون لتكون مركز للإشعاع الفكري الديني"[2]. لذا اختار لها مكان يتوسط مصر كلها.

وظل يدعو رعاياه ومحبيه في مدينته الفاضلة طوال ثلاثة عشر عاما كاملة إلى سلام، و الحكم بالعدل. فهذه من الدعائم الأساسية التي كان يطمح إلى تحقيقها لبناء دولة مثالية تقوم على الاعتقاد بالإله الواحد وقانون عالمي واحد، فهي دولة عالمية واحدة قدأخذ اخناتون على عاتقه أن يكون على رأس الدولة ملكا فيلسوفا، عدلا بحق، لذلك "حاول دائما أن يغزو عقول رعاياه بالحجة، والمنطق لا بالقوة بل بالود والمحبة. كما ظل يدعو إلى السلام"[3].حيث يقول في مناجاة ربه العظيم:

لك المجد أيها الإله العظيم.

اله الحق والعدل.

[1] – مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،ص 38.

[2] – مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص 39

[3] – مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص 39

لقد استدعيت الأفق أمامك يا سيدي.

حتى أرى بهاءك وأقدم حسابي

وإني لم أرتكب ضد الناس أي خطيئة

وإني لم آت سوءا في مكان الحق

وإني لم أرتكب أي شيء خبيث

وإني لم أفعل ما يمقته الإله

وإني لم أبالغ ضد خادم شر إلى سيده

وإني لم أترك أحد يتضور جوعا

ولم أتسبب في بكاء أي إنسان

إنـي لم أقتـل

ولم اغتصب طعاما من قربان الموتى

وإني لم أرتكب الزنـا

وإني لم أرتكب خطيئة تدنس نفسي داخل الحرم الطاهر

وإني لم أخسر المكيـال

وإني لم انقص الميـزان

وإني لم اغتصب لبنا من فم الطفل

وإني لم اطرد الماشية من مرعاها

إني لم أمنع المياه عن أوقاتها

إني لم يكن صوتي عاليا فوق ما يجب وفمي لم يكن يثرثر

ولم أكـن متسمعـا

ولم تأخذني حدة الغضب

ولم أكـن متكبـر"[1].

هذه المناجاة هي دعوة للالتزام بالقيم الإنسانية اتجاه الإنسان والحيوان نلمس الطهر والأمانة وحب الخير والتزام بإحقاق الحق والمساواة و العدل، هذه القيم التي التزم بها اخناتون وتغني بها لإلهه، كما تظهر واجبات الحاكم العادل اتجاه رعيته.كما نلمس في فلسفة اخناتون وميضا لفكرة الأخوة العالمية التي تضم أعضاء الأسرة آدمية واحدة مشتركة في جميع أنحاء العالم إذ يقول :

"كم من عجائب تصنعها أيها السيد.

الإله الواحد الحي لجميع الكون.

أنت الأب المحب للناس جميعا

في مصر وسوريا وجميع أقطار الأرض"[2].

ومن الخصائص التي تميز بها إله اخناتون العمومية في جميع الأقطار مخترع الكون، مصدر الحياة، الخير والرحمة، أنه يملك وإليه يرجع كل شيء وبهذا يمكن أن نعتبر هذا الملك المصري هو واضع نواة أسمى إدراك للفكر البشري، إله واحد عالم واحد، قانون عالمي واحد، توافق البشر. إن جميع الأفراد حاكم ومحكوم يخضعون لقانون الطبيعي الذي يوحدهم بمبدأ المحبة والإخاء والمساواة.

إن إيمان اخناتون بوحدانية الإله بصورته المجردة هي التي ارتفعت به إلى أتقى صوره وكان هذا نتيجة تفكير طويل وتأويل عقلي سمى فيه اخناتون إلى ما وراء الإدراك المادي هذا التفكير و التأمل هو الذي رفع من شان ديانة المصرية القديمة أو الديانات الشرق القديم كلها قبل هذا التاريخ "يعتبر اخناتون أول من حقق في القرن الرابع عشر

[1] – محمد عبد الله الشرقاوي،نفس المرجع السابق ، ص 47 .

[2] – حربي عباس عطيتو محمود، نفس المرجع السابق، ص 27.

ق. م حلم كل الفلاسفة المثاليين في مدينة فاضلة يحكمها الفلاسفة." لقد تحقق الحلم أفلاطون على يد اخناتون قبل أن يحاول تحقيقه الفيلسوف الصيني كونفشيوس في القرن 6 ق. م وقبل أن يصبح الفيلسوف إمبراطور على يد ماركوس أوريليوس الفيلسوف الرواقي الروماني في القرن الثاني الميلادي"[1] .

ذلك لأن اخناتون قام بأول محاولة لخلق ديانة توحيدية في التاريخ ترجع إيجاد الكون وتنظيمه وتوجيهه إلى خالق واحد فقد قام اخناتون بإلغاء ديانة آمون وبشر بالإله الواحد "أتون" إله الشمس الذي اعتبره إله الكون بكامله وإله البشر أجمعين. وخالق الكون وما فيه والمنظم لكل الظواهر الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، وعنه تصدر كل المفاهيم والقيم والقوانين وكان اخناتون يقول بسيادة مفاهيم قانونية واحدة في الكون والعالم أجمع بما في ذلك تنظيم عالم البشر وتوجيههم نحو الفضائل الخلقية، "كانت هذه المفاهيم عند اخناتون شبيهة بتلك المتعلقة بالقانون الطبيعي التي عرفتها حضارات أخرى مثل الحضارة اليونانية وما بعدها "الهيلنستية-الرومانية"[2]

رغم قيمة هذه الأفكار الفلسفية للفكر الفرعوني القديم "بتاح حوتب- اخناتون" إلا أنها تبقى مجرد أفكار لا ترقى إلى مستوى المذهب الفلسفي بالمعنى الدقيق لكلمة مذهب فهذه التعاليم جاء بها "بتاح حوتب- اخناتون" تبقى دائما تتميز برقيها وسموها الخلقي، كما نلمس تأثيرها فيما بعد على الفكر الهيلنستي كدعوة اخناتون لفكرة العالمية التي تميزت بها الفلسفة الرواقية.

1 - مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص 46 .

2 - المرجع نفسه، ، ص 46.

الفكر السياسي البابلي عند حمو رابي

تعتبر شرائع الشرق القديم، أول شرائع المكتوبة في تاريخ البشرية "فهي أقدم شرائع في التاريخ الإنساني وأكثرها شهرة وتكاملا في نصوصها إذ تتضمن تشريعات مدنية وجنائية واقتصادية"[1] .بحيث وضعت لتنظيم العلاقات بين الأفراد في تعاملاتهم على أساس العدل والمساواة وهي الغاية التي تنشدها.فقد صدرت قبل قانون الألواح الروماني بحوالي اثنا عشرا قرنا إلا أنها تتصف بالمرونة والتبويب العلمي في المجال القانوني باستثناء بعض الأحكام القاسية التي احتوى عليها القانون .

وتمثل القوانين حمو رابي ملك بابل الذي حكم ما بين عام 1792وعام 1750 قبل الميلاد. أول مجموعة شاملة من النصوص القانونية التي وصلتنا من الشرق الأدنى القديم،[2] إذ اعتبرها قانون الأرض وتتجلى أهمية هذه الشرائع في ضرورة بث روح المسؤولية بإخلاص إلى الواجبات، ،كما أن الالتزام بها وتطبيق من قبل الحكام يضمن تحقيق العدالة و المساواة، وخاصة أنها جاءت مقترنة بعقوبات جزائية حيث يقول حمو رابي:"عندما خص أنو العظيم ملك الأنوكاكي وأبلبل سيد السماء والأرض والذي يقسم أقدار الأرض سيادة الشعب الإلهية بمردوخ وهو أول ابن وليد لإيار وسمي بابل باسمها العلي ووضعاها في موقع الصدارة في أنحاء العالم الأربع وأقام له مملكة خالدة ثابتة الأسس راسخة كرسوخ الأرض والسماء، ناداني آنو وأنليل من أجل الشعب ورخائه باسم حمو رابي أي الأمير الذي يخاف الله وأمرني أن أقيم العدل في الأرض وأن اقتلع جذور الشر والأشرار حتى لا يضطهد القوى الضعيف وحتى أعلو كشمس،"أنا الملك الذي طبع أركان العالم الأربع، أنا ولي عشتار، عندما أمرني مردوخ أن أهيأ العدل لشعب الأرض فيفوز بحكم خير قمت بإحقاق الحق والعدل في أرجاء الأرض وقمت بإسعاد

[1] – عامر حسن فياض، علي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم و الوسط، جامعة فان يونس،بنغازى، ط1 ،2004،ص 67 .

[2] – أسامة سراس، شريعة حمورابي أصل التشريع في الشرق القديم، دار علاء الدين، دمشق،ط2 ،1993،ص09.

الشعب"[1].فالغاية من الحكم او السلطة تتحدد في إحقاق الحق والعدل ،فهذا البعد من واجبات الحاكم ان يسعد شعبه .

فالسلطة في العراق القديم تتميز بطابعها المركب الإلهي البشري على غرار السلطة في مصر الفرعونية من أصل إلهي. ففي العراق هي من مصدر إلهي مقدس لكن الحاكم بشري بروحه وجسده، فهو لا يستطيع مشاركة الآلهة في الخلود.

وهذا ما تحكيه ملحمة "كالكامش" الملك الذي ثلثه إله خالد وثلثه بشري فان و الذي مات صديقه الحميم أنكيدو، فقرر الرحيل باحثا عن الخلود وفي رحلته تقابله صاحبة حانة الآلهة وتحاول تخليصه من وهمه، في طلب الخلود تنصحه قائلة:"إلى أين تمضي يا كالكامش؟ إن الحياة التي وتبحث عنها لن تجدها، فعندما خلقت الآلهة البشر، قسمت للبشر الموت، واستأثرت في أيديها بالحياة"[2].

"أما وظائف السياسة للسلطة المتجسدة في شخص الملك تتمحور حول الحفاظ على وحدة البلاد والتطلع إلى توسيع حدود المملكة توسعا عالميا امبرطوريا[3]. فكل حاكم كان يتطلع إلى تحقيق الوحدة والعالمية لذلك كانوا يطلقون على أنفسهم أسماء متعددة منها، ملك المناطق الأربع–ملك مناطق العالم الأربع– ملك الكل–ملك العالم" ذلك أن السلطة في العراق تبدأ بالدولة المدنية وتنتهي بالإمبراطورية العالمية.

فالحاكم هو المكلف بإيصال شرائع الإله إلى الرعية وإلزامهم بطاعتها وبإقرار الحق وإقامة العدل. والغاية من إقرار هذه القوانين والعمل على تطبيقها بصورة صارمة، لما تضمنه من قيم أخلاقية وإقرارا للحق فبفضلها يتساوى الجميع أمام القانون (القوي والضعيف–الغني والفقير) وفي هذا يقول حمو رابي:

نشر العدالة هو رائدي.

[1] – المرجع نفسه، ص 23 .

[2] – عامر حسن فياض، علي عباس مراد، المرجع السابق، ص 70 .

[3] – المرجع نفسه، ص 75.

وتحطيم الأشرار و المجرمون هو هدفي.

حماية الضعيف من ظلم القوي هو غايتي"[1].

وعلى هذا قامت شريعة حمو رابي على أسس ثلاثة وهي: العدل، القصاص، ورفع الظلم. وتحددت قوانينه في 282 قانونا وقد نظمت هذه القوانين الحياة الداخلية والإنسانية على أساس مبدأ العدل سواء في الزواج والميراث والأسر والملكية، والتجارة والصناعة، والحرف، والقضاء،... وسأعرض منها:

- إذا ضرب ولد أباه يقطع يده
- إذا أراد رجل أن يطلق زوجته التي لم يرزق منها بأطفال فعليه أن يسلمها بالكامل كل ثمن زواجها.
- لو شب حريق في بيت رجل وقام رجل الإطفاء، فسرق غرضا من أغراض مالك البيت، يلقى الرجل في نار ذاك البيت.
- لو احتجر"رجل" عبدا "أبقا" في بيته ثم أمسك العبد بعد ذلك في حوزته يقتل ذلك الرجل.
- لو أن ضابط تجنيد أو مساعدا في الجيش ساق رجالا معفيين من الخدمة الإلزامية أو قبل وساق بديلا مستأجرا في مهمة لصالح الملك يقتل الضابط أو المساعد.
- إن اقترف رجل سرقة وأمسك يقتل.[2]

ويختم حمو رابي قوانينه يقوله: "أنا الحاكم الحارس بحكمتي كبحت جماحهم، حتى لا يضطهد القوي الضعيف، وحتى لا يتحتم عليهم أن يتوخوا العدل في معاملتهم لليتيم وللأرمل... دع أي شخص مظلوم له حق يمثل أمام صورتي كملك للعدالة"[3].فمناشدة العدل ومحاولة تحقيقه على ارض الواقع بطاعة الأوامر والقضاء على كل منكر والمظالم حيث لايسلب القوي الضعيف حقه هي غاية شرائعه ، فنصوص شرائعه تؤكد على العدالة

[1] – محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية وأصولها ومصادرها،ج مراجعة: محمد فتحي عبد الله 1، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشرالإسكندرية،ط1– 2008–ص 52.

[2] – أسامة سراس، شريعة حمورابي أصل التشريع في الشرق القديم، ص 114،115

[3] – جمال الكيلاني–المرجع السابق ص53

والمساواة باحترام الملك وكذا الاعتقاد بأن هناك قانون واحد ينظم العلاقة بين الموجودات على الأرض وهذه تعتبر البذور الأولى للقانون الطبيعي .

لقد اعتبر حمو رابي نفسه محقق العدالة، أنه مثل الأب لشعبه يعمل على رعاية حقوقه وأمنهم، حيث كان يرى نفسه الراعي الطيب هو أنا مكمل الوفرة ، وقد جعل أن لكل فرد حق طبيعي باعتباره جزء من هذا المجتمع البابلي وأوجب أن يخضع لقوانينه سواء رجل أو امرأة. فالقانون الطبيعي هو أساس العدل وبه تتحقق العالمية.

فالقانون الطبيعي هو أساس العدل و به تتحقق العالمية فهذه القوانين بقدر ما يجري من تبرير عقليا ،فإنها تتركز حول عبادة الملك الإله الذي يعتبر ممثلا للمجتمع ووسيطا مع الآلهة ،ويبين من بعض هذه النصوص الشرائع أنها تؤكد على العدالة والمساواة على الأرض واحترام الملك الإله والامتثال لأوامره إنما تدل على الاعتقاد بأن هناك مجتمعا واحدا له قانون طبيعي منظم ينظم العلاقة بين الموجودات على الأرض يد ملك تكون الطاعة له واجبة وعصيانه حرام ومن هذا تظهر بذور القانون الطبيعي التي ظهرت في أساطير "الحاكم والطبيعة وتنظيمه لعلاقات الأفراد"عند المصرين والبابليين وغيرهم .

الفكر الأخلاقي الزرادشتي

الزرادشتة من أقدم التصورات الفكرية على المستوى الميتولوجي والفلسفي نادت بالتوحيد ودعت إلى الإيمان بالمصدر اللاشعوري للواحد الخالق إي أنها دعت إلى التوحيد.الإله وعالميته الزرادشتية من أقدم الديانات الفارسية ومؤسس زرادشت "أوزور آستر-Zariaster» وهو الاسم الذي شاع استخدامه عند اليونان.

ولد زرادشت* حوالي (628 - 551 ق.م) وكان شخصية حيرت الباحثين فيها فمنهم من ينكرها ويعتبرها شخصية خرافية وأسطورية ومنهم من اعترف بوجودها فهوقد عاش في القرن السابع قبل الميلاد، غير أن تصوير حياة زرادشت هي من نسيج أسطوري إذ" تروي إحدى الأساطير أنه دخل جسد أمه وكانت امرأة من سلالة الأشراف على هيئة وميض من البرق وكان هذا رمزا لرسالته في الحياة (أن يجلب النور لأبناء الظلام)"[1] وتشير بعض الدراسات إلى أنه عاش في ميديا.

وحدة إلهه وعالميته

لقد اعتبر زرادشت أن في العالم إلا إله واحد وهو "أهورامزدا" إله النور والسماء وأن ما عداه ليست إلا مظاهر له وصفات من صفاته"[2] وعلى هذا فإن "أهورمزدا" ليس إلها (فارس) فقط وإنما إله الكون كله، وانه هو النبي الذي تلقى الوحي من هذا الإله العالمي الذي ليس له شريك. وهو الداعي إلى مفهوم التوحيد على الرغم من تعدد الآلهة في بلاد فارس فهذه مجرد صفات لإله واحد وهو خالق العالم يمتلك الكمال العام ويسمو على كل شيء فالعالم خير مادام الإله هو الخير.

* – زرادشت: يطلق في النصوص الأفستية اسم زرادشت سبيتاماورداسمه حرفيا"زرتو شتره" وتتألف الكلمة من كلمتين"زرت- أوشتره" أي الذهب و الجمال، كما اعتبر البعض أنها تعني ذا النور و الضياء و الذهبي او الشخص ذو الهالة الربانية، أما في الأفستية"زورآستر" الغني بالإبل

[1] – محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق،(دط)، 1999 ،ص 19.

[2] – حربي عباس عطيتومحمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية ،دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط3، 1999، ص 32 .

حيث يقول" زرادشت": عندما تلت رؤيتك بمنظار القلب يا "أهورمزدا" فأنت البداية وأنت النهاية، وأنت الواحد الجدير بالعبادة، أنت الروح الخيرة، وأنت الخالق الحقيقي للحق والاستقامة، أنت المدبر العادل لأمور الكون، لذلك أعطيتك مكانا في ناظري"[1].

لقد جعل زرادشت للإله الوجود اللانهائي، وهو القادر على كل شيء و الأعظم والأسمى، فهو الخير والحق، الاستقامة ومدبر هذا الكون، ولا يمكن معرفته إلا بالعقل من خلال معرفة بالعالم، وعلى هذا فإن الله ليس مصدرا للشر، فالمبدأ الذي قامت عليه هذه الديانة هو مبدأ تعميم الخير وإبادة الشر، فالتوحيد بين الإله "مازدا" وبين الخير وجعلها اسمين لمسمى واحد وعلى هذا فلقد كان لزرادشت فضل السبق في هذا المزج الفلسفي والأخلاقي على أفلاطون، فالخير هو أساس الديانة الزرادشية و"سيعم الخير الكون كله عندما تسود الفضيلة وينهزم"اهريمان" إله الشر"[2] .

إذ يقول : "إنكم إذا أطعتم أوامر"مازدا" الذي نظم السعادة و الألم،ووضع قاعدة العقاب الطويل للكذابين وبارك الأخيار فإنكم ستفوزون بالسعادة الأبدية"[3].

لكن على أي أساس يتحدد السلوك الأخلاقي وفعل الخير؟ أو ما الطريق إلى الله؟

لكي نعرف الله حق المعرفة يجب إن نتعلم كيف نفهم إخواننا في الإنسانية وهذا وفق الأسس التالية:

أولا: العدالة

يقول زرادشت "فإن تعرف الحق تعرف الله"[4]

[1] – محمد حسن، المرجع السابق، ص 26 .

[2] – حربي عباس عطيتومحمود، نفس المرجع السابق، ص 34 .

[3] – ، المرجع نفسه، ص 35 .

[4] – ، المرجع نفسه، ص 36 .

فأول معالم الطريق إلى معرفة الله يكون بتحقق العدالة وهذا بالتخلص من الخطأ عن طريق المعرفة الحقة، لكل ما هو صواب و النور الذي يكشف عن هذه المعرفة إن هو إلا التناسق الأبدي الإلهي . فالحقيقة هي أساس العدالة أي المعرفة اليقينية أو الحقة.

ثانيا: التعاون

ضرورة تعاون الأفراد في بينهم "الأزواج والأخوة والأولاد..." لأنه إذ زال التعاون، دب الخلاف وانغمسوا في طرق الشر.

فالحياة كلها رحلة جريئة نقوم فيها بخدمة بعضنا البعض وفق مبدأ الرحمة والتعاون والتمسك بالعدالة.

ثالثا: الإيمان

فهو صوت الله في قلب المؤمن وأساس الولاء لبيته ومجتمعه ووطنه بل والعالم وهذا الافتداء بحبه، ويتجلى بالعمل لا بمجرد طرح أفكار أو الاعتقاد بها.

رابعا: السعي وراء الكمال

يرى زرادشت أن مسألة الإنسان تتحدد في إقامة السلام وتحقيق الخير في العالم فهو الكائن الوحيد الذي يقع على كاهله هذه المسؤولية بحيث يجعل من الأرض عالما كاملا، فالعالم ساحة قتال مستمر بين الخير و الشر"إله النور وإله الظلام"، ولكل منهما أهميته في جعل نمط الكون كاملا، " فالعالم من غير الشر يستحيل وجوده تمام كحياة من غير ألم، علينا جميعا أن نحاول إلى جانب الله لنجعل من العالم شيئا أفضل ونبطل الشر ونوطد أركان الخير"[1]

فالله يوصينا بأن نحاول الشر إلى خير ويضع في طريقنا حتى تصبح رحلتنا عبر الحياة أقل رتابة وأكثر قيمة.

[1] – حربي عباس عطيتومحمود، المرجع نفسه، ص 38.

لقد اعتبرت الزرادشتية أن الشر موجود كما يوجد الخير لكن على الإنسان إن يسعى لإحداث الخير في الكون ومحاربة الشر لتحقيق الكمال في الكون وقد جعلت من القانون الطبيعي المتمثل في المحبة أي حب المجتمع و الوطن و العالم أجمع هو طريق والأداة لتحقيق غايتها لهذا حددت المنهج الأخلاقي في ثلاث واجبات وهي"أن يجعل العدو صديقا، وأن يجعل الخبيث طيبا، وأن يجعل الجاهل عالما"[1].

كما تناولت الزرادشتية دراسة لطبيعة النفس الإنسانية إذ اعتبرت أن الإنسان ذو طبيعة حاملة للخير وللشر وعلى الإنسان أن يقاوم الشر ويحاربه لكي ينتصر الخير حيث يرى زرادشت عند بسط أخلاقه" إن الإنسان قد ولد وفي فطرته عقلان: عقل خير وعقل شرير، وكل من العقلين يحاول أن تكون له السيطرة على تنقية الإنسان في أفكاره وألفاظه وأعماله"[2]. وتعتمد الحياة الخلقية الخيرة عند زرادشت على ثلاثة أركان أساسية وهي أفكار خيرة وألفاظ خيرة وأعمال خيرة فيقول:" فلا تنحرف عن أفضل الأشياء وهي ثلاثة الفكر والقول والفعل"[3].

مع هذا لا نجد الإشارة لربط هذا الجانب الأخلاقي بالسياسي وتناول قضية المساواة على الرغم دعوة زرادشت إلى ضرورة تعامل الأفراد على أساس المحبة ومحاربة الشر بالخير وليس الشر بالشر أي التعامل بالقانون الطبيعي وهنا يظهر الجانب الإنساني في هذه الفلسفة من خلال جعل العدو صديقا واعتبار الخبيث طيبا والجاهل عالما.بالنظر للأفراد كإخوة يحكمهم قانون واحد وينتمون لوطن واحد .

[1] – محمد جمال الكيلاني، المرجع السابق، ص 66 .

[2] – المرجع نفسه ، ص60.

[3] – المرجع نفسه، ص 61 .

المبحث الثاني

الأخلاق والسياسة في فكر الشرق الأقصى

الفكر الأخلاقي والإنساني عند البوذية

يتميز الفكر الفلسفي الهندي بثرائه وشموله وطابع العملي بحيث حاولت الحكمة الهندية تحسين الحياة وهذا من خلال فهم أسباب العذاب الجسدي و الذهني و الروحي وحتى الألم من خلال فهم الطبيعة الإنسان و الكون وهذا بالسعي لإستئصال أسباب المعاناة لتحقيق أفضل حياة ممكنة.وقد تجسد هذا خاصة في البوذية .

تعود هذه المدرسة أو الديانة إلى مؤسسها الأمير "جوتاما سدهارتا الذي عاش ما بين(560 و480 قبل الميلاد) وينحدر من أسرة "السكايا-Sakays» النبيلة التي كانت تحكم مع أسر أخرى دولة صغيرة في كابيلا فاستو-Kapilavasto- بجوار مملكة كوزالا-(KOSOLA)"-[1]

لقد صورت حياته بصور أسطورية يطغى فيها الخيال، لكنها على أية حال "حياة مصلح ومفكر، وقف بعد شبابه موقفا فلسفيا بعد أن هجر حياة الرغد و الرفاهية إلى حياة التقشف و الزهد حول حقيقة الوجود"[2] وقد اكتشف أن حقيقة الوجود تكمن في الألم.

فعندما وعى حقيقة الشرط الإنساني تزعزعت أركان سعادته، اكتشف الشيخوخة والمرض و الموت وقال "في نفسه ينبغي ألا أفزع ولا أشمئز من شناعة بؤس الجسد لأنني أنا أيضا سأهرم وسأمرض وسأموت وهكذا حينما كانت هذه الأفكار تقلقني انطفأكل فرحي بالحياة "[3] .ان التأمل في طبيعة والقانون المنظم لها هو منبع الفكر البوذي.

الفكر الأخلاقي عند بوذا

لقد انصب اهتمام بوذا بالجانب الأخلاقي من خلال الوقوف على ماهية الذات الإنسانية ومكانتها وسلوك الإنسان لذا دعا إلى نبذ الأنانية برؤية الذات في ذات الآخرين، إذ انتقد ورفض بوذا الإيمان بالعقاب

[1] -كارل ياسبرس، فلاسفة إنسانيون، تر: عادل العوا، منشورات عويدات ، بيروت، باريس،ط3، 1988 ص58

[2] - محمد جمال الكيلاني، محمد فتحي عبد الله، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ج1، من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون، ،ص 69.

[3] -كارل ياسبرس المرجع نفسه ، ص 58-59 .

الإلهي الذي يقع على البشر "كالموت والألم" فهي ليست من الله بل من البشر أنفسهم، ومن عدم إدراكهم لذاتهم والفوضى التي تحكمهم، ذلك أن العالم قائم على النظام وعلى هذا يحاول بوذا تفسير النفس الإنسانية من مجموعة حقائق تتعلق بالإنسان وتقيم وجوده.

1- "هذه الحياة هي ألم.

2- سبب الألم و الجهل يولد الرغبة و الرغبة تولد الألم .

3- إن التغلب على الجهل هو تغلب على الرغبة و بالتأني و التغلب على الألم.

4- إزالة الألم تكون من خلال صحة الفهم، الهدف السليم، الكلام في الحق، السلوك المسالم، التركيز و التأمل المحض".[1]

وعلى هذا فإن أصل المعاناة هي الرغبة الملحة أو الشهوة، التي يسببها توق المرء إلى ما لا يستطيع حيازته، أو الرغبة الملحة في تجنب ما لا سبيل لتجنبه.لقد اعتبر أن هناك قانون طبيعي يحكم الطبيعة البشرية كما يحكم الكون فبمعرفته وانسجام معه يتحقق السلام الداخلي "الطمأنينة "الأتراكسيا كما تسميها الرواقية ،أما الفوضى فتولد الاضطراب .

لذا للقضاء على المعاناة يجب تحليل أسبابها "فإذا كان التوق الأناني هو السبب المعاناة، فإن توقف المعاناة يكمن في انقطاع عن ذلك التوق، لأن الهدف الحقيقي للرجل البوذي هو" النرفانا وهو يحمل معنى"الإخماد أو الانطفاء"[2].

فالهدف من السلوك الأخلاقي هو كبح جماح التدفق المستمر لضروب الرغبة الملحة أو التوق و الحكمة توصف لحياة تخلو من المعاناة، لأن تحقيق اللذة لا يجلب السعادة الكاملة أو الرضا التام، وإنما يولد سيطرة الغرائز على المرء وبسعيه المستمر لتحقيقها تزداد تعاسته، فكل تشبث بملذات الحياة تولدت المعاناة.

[1] – محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق،دط، 1999، ص 166 .

[2] – جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر: كامل يوسف حبيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بالأردن ط1 ،2001،ص 196.

لكن ما هو أساس الذي بنى عليه هذا السلوك الأخلاقي؟

يرى بوذا أننا إذا فهمنا أنفسنا و الكون الذي نحيا فيه، فإن الفعل الأخلاقي أو السلوك سيقوم على أساس حب شامل وحنان عام ينبع من الحكمة و العقل المستنير، وعلى هذا فإن السلوك الأخلاقي الذي يحقق الحياة الخيرة يقوم على انضباط النفس والحب والحنان والحكمة و المراد من الحكمة هي الفهم الصحيح للأشياء على ماهي عليه، وتوجيه السلوك طبقا لهذا الفهم و المعرفة أي الفهم العقلي للأشياء.

فالحكمة وحدها هي التي تكشف عن طبيعة الأشياء وأسباب المعاناة وكيفية قهرها وإخمادها بتجاوز كل أنواع الرغبات والأنانية وهذا بغرس حب شامل في عمق الفرد، يظهر ذلك في الشفقة واللأذى والتخلي عن جميع الرغبات الأنانية، وسوء النية والكراهية والعنف، عندها يبلغ الحكمة ولا يمكن بلوغها إلا بانضباط النفس، وهذا بتخلص النفس من الشر وقصور الذهن وإحلال الخير والصحة الذهنية بفعلها يتم الارتقاء إلى الكمال.وهنا نلاحظ بذور الفكر الرواقي الذي جعل من استئصال الرغبات الجامحة أساس السعادة بالعيش وفق نظام الطبيعة وذلك بمعرفته وضرورة الخضوع له .

وعلى هذا قامت البوذية على التسامح ونبذ العنف اي اللاعنف حيث يقول بوذا "أحبوا أعدادكم" فقد اعتبر البوذيون أن الغضب و العنف لا سبيل إلى تهدئتهما والتخلص منهما إلا بالطبية و الشفقة اللتين أبدهما "جوتاما وهو يجوب أرجاء الريف معلما أسباب المعاناة وكيفية وقفها"[1].

وبما أن السلوك الأخلاقي هو انعكاس للحكمة وانضباط النفس، فلا يكون خيرا الااذاتحقق هذا الانضباط ذلك انه يتطلب، سلامة القول، سلامة الفعل ووسائل كسب العيش، و"سلامة السلوك تقتضي تجنب القتل أو الإيذاء، والتعفف عن السرقة والغش والنشاط الجنسي غير الأخلاقي"[2].

[1] – المرجع نفسه، ص 321 .

[2] – المرجع نفسه، ص 201.

و تمثل هذه المقومات الأساسية التي تحقق السلام والسعادة للآخرين واحترام حق الفرد في الحياة دون اذاء أحد بتجنب الشر للعيش بسلام على أساس المحبة الخير للكائنات الحية جميعا بما فيهم الإنسان .

الدعوة إلى المساواة وحدة الجنس البشري

لقد اعتبر بوذا دعوته عالمية لذلك طلب من مريديه أن يستعمل كل واحد منهم لغة بلده ليعمم انتشار البوذية في كل مكان باعتباره وحي الهي ، ودعوة لإصلاح الإنسان و الأسرة، وتحقيق نظام اللاطبقية والحث على العلم واللاتعصب والتسامح.

رفض بوذا النظام الطبقي وخاصة النظام القائم على وظائفية اجتماعية دينية، بحيث آمن بمجتمع يتساوى فيه الجميع ولا أثر فيه لطبقة المنبوذين قائلا "إذ هبوا إلى كل بقاع الأرض ولقنوا الجميع هذا الدرس، أكدوا لهم وأن الفقراء و الوضعاء الأغنياء وعلية القوم كلهم سواء، وأن المخلوقات جميعها متحدة مترابطة في هذا العالم كما تتحد قطرات الماء جميعها في البحر"[1].

يقوم الفكر البوذي على أساس البعد عن الثراء و إلغاء الطبقات الاجتماعية، فكل من يرد الانضمام إلى النظام أو العقيدة البوذية يتعين عليه كما فعل بوذا نفسه، ترك أمواله، لأن المال سيبعد صاحبه" والطبقات الاجتماعية الأربع يتعين زوالها كما تزول أسماء الأنهار عندما تصب في المحيط وهذا يحقق قول البوذية انضمام جميع أفراد الطبقات إلى نظامها حيث يتساوى سائر البشر"[2].

"لقد كانت البوذية أساس الدعوة إلى المساواة بين المواطنين وإلغاء الطبقات[3] لقد أكدت على إلغاء الفروق الفردية ووحدة الجنس البشري بانسجام جميع طبقات المجتمع وتناغمهم مثل قطرات الماء المتحدة في البحر، فلا فرق بين غني وفقير، كما قبلت البوذية الاعتراف بالمرأة كإنسانية تستطيع الدخول إلى النظام ولقد جعلت

[1] – محمد جمال الكيلاني، محمد فتحي عبد الله، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ج1، ص 71.

[2] – إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي: دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، دار الجامعية، بيروت، دط، 1985، ص 58.

3 – ملحم قربان، قضايا الفكر السياسي القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 1989، ص25.

أساس تلاحم البشر، وتحقيق سعادتهم أو السلام الشامل هو المحبة والحنان فالحب والحنان هو القانون الطبيعي الذي يجلب السعادة العظيمة للجميع حيث يقول بوذا. "فلتكن أفكارك هي كل الأفكار الجانبية على الشيء صور الحياة حب شامل يضم بين جنبيه الكون بأكمله، حب لا تشوبه شائبة ، ولا تشوهه الكراهية"[1].

فالبوذية نزعة إنسانية حاولت تخليص الإنسان من الألم والمعاناة بالاعتماد على ذاته وهذا التغلب على الرغبات وإخمادها و نبذا الملذات، كما حاولت إقامة مجتمع تزول فيه الطبقية إذ يحكمه قانون المحبة والإخوة أي قانون الطبيعي الذي ينبذ العنف والكراهية والأنانية وتسود فيه المساواة والسلام الشامل فغاية البوذية العالمية، نظام عالمي جديد أساسه أخلاقي إذ نتوجه الذات إلى ذاتها من خلال تأملها ومحاولة ضبط النفس بالحكمة ومعرفة عقلية لطبيعة الأشياء واستئصال الرغبات ونبذ الملذات حتى تتحقق الطمأنينة في النفس.

وعلى هذا فهي لا تختلف عن الرواقية من حيث مبدأها وأهدافها، العيش وفاق مع الطبيعة، وتحقيق السكينة أو الطمأنينة لا يكون هذا إلا بالخلو من الاضطراب والتحكم في الانفعالات واستئصال الرغبات، ونبذ اللذة باللامبالاة بمباهج الحياة أو آلامها وهذا فهي تتماثل مع الرواقية لما تجعل أساس سيادة السلام الشامل هو المحبة والإخوة وضرورة تحقيق المساواة في المجتمع بإزالة الفوارق الاجتماعية وفق القانون الطبيعي .

[1] – إبراهيم أحمد شلبي، المرجع نفسه، ص 58.

الفكر الفلسفي الأخلاقي والسياسي الصيني

لقد تميزت بلاد الصين القديمة بفلسفات لا يستهان سبقت ظهور الفكر الإغريقي، حيث عالجت مشكلات فلسفية متنوعة سواء ما يتصل بأصل الكون أو الطبيعة الإنسانية، والسياسة ومقاييس الحكم الصالح ومبادئ الأخلاق، إذ عرف الفكر الصيني القديم نزعة فلسفية صوفية، وقد عرف بها لاوتزو ومعاصرا لكونفشيوس الذي تميزت بفلسفة الاعتدال والتوازن والأخلاق.

الطاوية و العيش على وفاق مع الطبيعة

وضع أسس هذه الفلسفة المفكر الصيني"لاوتزور"lao tzu (القرن السادس ق. م)وتعمق فيها من بعده، المعلم الثاني للتاوية المفكر"نشوانغ تزو" chuang Tzu (المولود نحو 360ق.م) ومما تجدر الإشارة إليه، هو أن فكرة التاو كانت معروفة في الصين قبل لاوتزور، بيد أنها لم تكن تحوي ذاك البعد الفلسفي العميق الذي أضافه إليها لاوتزو.

تقوم الطاوية* على مرتكز فكري أساسي مفاده الاستسلام الكامل السلبي للطبيعة الدعوة إلى عدم الفعل و العمل، لأن الطبيعة نفسها تقوم بكل شيء، وما على الإنسان إلى الاستسلام لها وقبول ما هو قائم وفقا لقول لاوتزو "إبق بغير عمل لن تجد شيئا لم يعمل"[1]

تنطلق الطاوية من فكرة إن التاوTaoهو الذي ينظم الوجود و الحياة، ويعمل وفق قوانينه الذاتية الأبدية فما على الإنسان إلا الاستسلام لهذه القوانين ،وذلك بإتباع البساطة للحصول على السكينة. "[2]

ففضيلة البساطة عنده قد أعطاها دلالة أخرى وهي الاستكانة التي اعتبرها من أهم خصائص الطفل والأنثى والماء ،ويرى أن في الإستكانة قوة، فقوة الماء في رقته . فالإنسان القوي الحكيم المستكين يرد الإساءة

* الطاوية: كلمة الصينية التاو –Taoisme tao– وتعني بها الطريق أو السبيل او النهج أو الانتظام أي.السير على منوال الطبيعة وفق قوانينها.

[1] عمر عبد الحي الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط1 ،1999، ص 67.

[2] - المرجع نفسه، ص 66.

بالإحسان ويقنع من الغنيمة بالسلامة والتواضع،فمبدأ المحبة وقهر الكراهية هو بمثابة قانون الطبيعي الذي يجب أن يخضع له الفرد .

فالفضيلة المتجلية "تى"te الإنسانية تتحقق من خلال التأمل في الطبيعة وإزالة الخوف والقلق من مسيرة هذه الطبيعة ولانهائية حركتها الدائمة[1] .فهي تدعو إلى الهدوء والسكون المطلق"ارع ما هو دخل نفسك، أوقف تسرب ما هو خارجها إليها لأن المزيد من المعرفة نقمة" [2].

فالطاوية نزعة تشاؤمية تدعو للسلبية التامة فهي لا تمجد المعرفة ولا تعتبرها فضيلة، في حين تعتبر الجهل يحقق السعادة حيث يقول تشوانج تسي (وهو تلميذ للمفكر الطاو لاوتسي أذ ظهر في لقرن الثالث قبل الميلاد) "إنني أحقق بهجة حقيقية متمثلة في الامتناع عن العمل وهذا ما يعتبره كل الناس ألما فادحا"[3]. وعلى هذا ركزت الطاوية على حرية الفرد في العيش وفق ما يراه في الطبيعة.

إن القول بانسجام مع قوانين الطبيعة و العيش وفقها، والدعوة إلى الهدوء والسكون المطلق هي من دعائم الفلسفة الرواقية فالفضيلة والطمأنينة أتركسيا لا تتحقق إلا إذا انسجم الإنسان مع قوانين الطبيعة العيش وفقها.

يقول لاوتزو: "كل الأشياء في الطبيعة في صمت إنها تخرج إلى حيز الوجود وهي لا تملك شيئا،ثم تؤدي وظائفها ولا تطالب بحق و بالرغم من أن كل الأشياء تقوم بعملها على السواء إلا أننا نجد أنها لا تلبث أن تخمد وتهدأ وما إن تبلغ كل منها عنفوانها وذروة ازدهارها حتى ترتد إلى ما كانت عليه أصلا... ولا يعني الارتداد إلى الأصل سوى الراحة أو تحقيق ما قدر أ ن يكون وهذا الارتداد ليس إلا قانونا أبديا ، والحكمة أن يعرف المرء هذا القانون ويتقبله بنفس راضية وبال مستريح"[4].

[1] – عمر عبد الحي، المرجع نفسه، ص 67.

[2] – محمد عبد الله الشرقاوي ، المرجع السابق، ص 64.

[3] – المرجع السابق، ص 64.

[4] – المرجع السابق ص 65

ويلخص تشوانج تسي رأي أستاذه لاوتسي عن الطاوية بقوله"إن فن الحياة يتطلب القدرة على إبقاء الكل في واحد مع عدم افتقاد شيء، وتقدير الخير والشر بدون تكهن، ومعرفة متى تتوقف، ومقدار كاف وأن تترك الآخرين وحدهم، وأن يهتم المرء بنفسه، وأن يكون بلا هموم، بلا معرفة، أن يكون في الواقع كالطفل"[1].

فالدعوة للاستسلام إلى الطبيعة والرضا بقوانينها قد كان من المبادئ الفكر الهيلنستي "الفلسفة" الرواقية التي انبنت على المبدأ التالي وهو أن الكون يحكمه نظام ثابت وأن الحكمة هي في الانسجام مع قوانينها .غير ان الرواقية اختلفت عن الطاوية في تأكيدها على أولوية الواجب .

"إن الفكر الصيني ارتكز وتأسس على فكرة التاو وعلى فكرة اليانغ و الين التي تمثل لب الفلسفة الصينية منذ انطلاقها حتى الآن"[2].فالفكر الصيني كان يسير دائما باتجاه مؤدي إلى اعتبار الفكر الإنساني وحدة فكرية يستطيع كل مفكر أن يأخذ منها ما يريده دون إزالة الفكر الآخر .بحيث يأخذ من هذه الأفكار أبعاد مختلفة عن غيره، اي دون أن يحاول إلغاء فهم الآخر.

المدرسية الكونفشيوسية وفلسفتها الإنسانية

تعد الفلسفة الصينية فلسفة إنسانية تبما تحمله من المبادئ الأخلاقية ومستوى من الدعوة الى سمو السلوك فهي فلسفة ومذهب تربوي تخاطب أفراد المجتمع وترمي إلى خلق أجيال من المواطنين الأحرار، وهي لا تنبثق من دين وإنما شرعها العقل، ولعل هذا يظهر في فكر كونفشيوس وتلميذه مانشيوس.

ظهر الفيلسوف الأخلاقي والسياسي(كونج فو تسي)kung fu-tzu والذي أطلق عليه فلاسفة الغرب-Confucius- كونفشيوس (551 ق.م – 479 ق. م) وقال عنه الصينيون انه اكبر معلم إنساني لم يأتي التاريخ بمثله"[3].

[1] – محمد عبد الله الشرقاوي ، المرجع السابق،ص 66.

[2] – عمر عبد الحي، الفلسفة و الفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، ط1،1999، ص 59 .

[3] – حسن عبد الحميد، أحمد رشوان، الديمقراطية و الحرية وحقوق الإنسان، دراسة علم الاجتماع السياسي، المكتبة الجامعية الحديث مصردط، 2006، ص 110.

وترك كونفشيوس* خمسة مجلدات عرفت بالجنحات الخمسة أو كتب القانون الخمسة: وهي دراسة عن الأخلاق والديمقراطية والسياسة،اهتم هذا المفكر اهتماما بالغا بالأخلاق الإنسانية على مستوى الفرد و الأسرة و المجتمع، إذ أن كل فلسفته تدور حول بناء الأخلاق وتتحدد فلسفته الأخلاقية فيما يلي:

- بيان الأصل الخلقي الذي تقوم عليه الفضائل.
- في إصلاح المجتمع وحمله على السلوك القويم.
- في إصلاح نظام الحكم وتقييده بالفضيلة لا يعدوها"[1].

ويرى أن ثمة نظاما ما يجمع في وحدته بين الإنسان والسموات و الأرض أو يجمع بين الإنسان و الكون بتأثر كل واحد منها بالآخر، فالكون يسير على سنة الانتظام و التوازن و الاعتدال و لذلك "كان تحلى الإنسان بالفضيلة هو الذي يجعله متفقا مع نظام السموات والأرض، لأن العالم يسير بنظام وقوانين محكمة لذلك، كانت طبيعة الإنسان وفطرته تتجه إلى الخير، لكي يكون النظام هو السائد"[2].

يرى كونفشيوس إن الإنسان (الفرد)جزءا فاعلا وأوليا في بناء النظام الاجتماعي الأخلاقي فإن صلح الفرد وحسنت أخلاقه وانتظمت الأسرة تنظيم المجتمع، فالإنسان هو البداية و النهاية وهو الغاية ، وبواسطة الإنسان الفاضل يتحقق السلام في المجتمع لذلك يدعو كونفشيوس أن يتحلى الإنسان الصالح الفاضل بتواضع في حديثه ويتفوق في أعماله،لذا يجب أن يكون قليل الكلام وإن تكلم فهو يصيب هدفه من كلامه، فهو معتدل في قوله وفعله، ويلتزم الطريق الوسط في كل شيء لأن القواعد الأخلاقية هي وسط بين الإفراط و التفريط أو بين المغالاة و التهاون أي بين سيطرة على طرفي النقيض[3] ،و يتحلى بالسكينة والهدوء والشجاعة حيث لا يخشى أحدا.

---

*كون فوتز تعني الأستاذ او المعلم كون فو وهو واحد من قلائل الحكماء الذين اثروا في الفكر الإنساني والكونفشيوسية فلسفة ونظام تربوي

[1] – محمد عبد الله الشرقاوي ، المرجع السابق ص 70.

[2] – ، المرجع نفسه، ص 72 .

[3] – عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص 171 .

أن تأكيد كونفشيوس على مبدأ الوسط في ضبط الفضائل يتشابه مع قال به أفلاطون حول الاعتدال و ما جاء به أرسطو في مبدأ الوسط بين القيم إذا اعتبر أن الفضيلة هي وسط بين الإفراط و التفريط .

ومبدأ الوسط هو الطريق الذي يجب على الفرد أن يلتزم به ليبتعد عن الإفراط و التفريط، في الحياة "الوسط نبيل حقا كالفضيلة الأخلاقية، إلا أنه نادرا ما تدركه العامة لمدة طويلة"[1].وفقدان الوسط يؤدي إلى فقدان فاعلية القانون الأخلاقي "فالوسط يحقق التوازن بين الجانب العقلي و الجانب الوجداني ويتم الحصول عليه بفعل التهذيب و التربية[1].

إن طبيعة الفعل الأخلاقي تكمن في الفعل ذاته بل في ما يترتب عليه من نتائج "اترك ما تمتلكه من مبادئ تقودك لأن تفعل أفضل ما عندك للآخرين، عندئذ ستكون جديرا بالثقة فيما يقوله وهذا هو الرجل الفاضل"[2].

إن القانون الأخلاقي عند كونفشيوس يكمن في إدراك الوسط بين الإفراط و التفريط حيث يقول:"أنني أعرف لماذا لا يفهم كثيرون من الناس القانون الأخلاقي، فالأفراد ذوو الطباع السامية يعيشون في مستوى أخلاقي يعلو القانون الأخلاقي، أي أعلى من ذاتهم الأخلاقية العادية، و الأفراد ذوو الأخلاق المنحطة يعيشون في مستوى يقل عن المستوى العادي للقانون الأخلاقي"[3].السلوك الإنساني يجب ان يحكمه قانون اخلاقي قائم على الاعتدال في الفضائل لقد تأسس فكر كونفشيوس على القيم الإنسانية و الدعوة إلى المساواة بين البشر وضرورة احترام الأفراد لبعضهم البعض حيث قال "عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك به"[4]

[1] – مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة،ط3، 1998، ص 55 .

[2] – مصطفى النشار، نفس المرجع ص59

[3] – المرجع نفسه ص59

[4] – عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص 172 .

دور التربية في تعليم القيم الأخلاقية الفاضلة

يرى كونفشيوس أن تكوين إنسان فاضلا يمتاز بالقيم الأخلاقية الفاضلة لا يكون إلا بالتعليم فالتقاليد الجليلة و القيم الأخلاقية الفاضلة هي المكونة للإنسان الفاضل قادر على بناء الأسرة المنظمة السليمة وبناء مجتمع سعيد قائم على طاعة الأفراد بعضهم لبعض وكذا الحب و الاحترام –هسياو– ، إذ يقول كونفشيوس في كتاب شعر:

- عندما تسود الألفة بين الزوج و الأولاد والزوجة
- فما أشبه المنزل بربابة وعود قد تألفت أنغامهما
- وعندما يعيش الإخوة في تألف وسلام
- فحينئذ يظل المنزل إلى الأبد في وحدة وانسجام"[1].

ويتابع قائلا: "إذا علمنا كل أسرة كيف تتخلق،فإن المجتمع كله يتعلم كيف يتخلق، وإذا تعودت كل أسرة على العطف و الشفقة، تعود المجتمع كله على الشفقة والعطف وإذا عملت كل أمة على إصلاح حالها فإن الانسجام والوئام سيسودان المجتمع الإنساني بأسره"[2]. أن أهم المبادئ الكونفشيوسية هي التطلع لان تسود المحبة والتألف بين الناس ، فالمجتمع الفاضل هو المنسجم حيث يعم فيه السلام ،فالحب هو الذي يوحدهم.

الفكر الأخلاقي السياسي

انطلق كونفشيوس في رؤيته لإصلاح الأوضاع من فكرة أن المجتمع لا يقوم إلا على الأخلاق الفاضلة لأن الأخلاق هي أساس النظام الاجتماعي.بحيث أنه لا يرى أن هناك فصل بين المجال الأخلاقي والسياسي.

فالإنسان الفاضل عنده هو الذي يعمل على إيجاد المجتمع المنظم القائم على الأخلاق الفاضلة "لأن الناس إذا كانوا صادقين مع أنفسهم وعارفين بالفضائل، فإنهم سيجسدونها في أفعالهم الاجتماعية، وإذا قام كل

[1] – عمر عبد الحي ، المرجع السابق، ص 179.
[2] – المرجع نفسه، ص 179.

إنسان في المجتمع بتجسيد الفضائل فمن الطبيعي أنه سيكون هناك مجال سياسي فاضل ذو حكم جيد ونظام اجتماعي يؤمن السعادة الجميع"[1].

فكونفشيوس لا يفرق بين النظام الاجتماعي و النظام السياسي فهما وحدة متكاملة تقوم على إصلاح القيم الخلقية عند الفرد فهو يرى أن الحكم لابد أن يكون قائم على المحبة وبالفضيلة و الاحترام المتبادل و القدوة الحسنة و السنة الطيبة، هذه ا لمفاهيم الأخلاقية هي أساس الحكم ذلك لأن السياسة عنده ليست منفصلة عن الأخلاق"[2].

يكمن سر النظام الاجتماعي في الاحترام للقواعد الأخلاقية التي يجب أن تتحكم في سلوك الأفراد والتزام بها، لأن إقامة الحياة الفاضلة هي هدف الفعالية السياسية في النهاية[3]، لا يمكن أن يعم السلام الاجتماعي إلا بالفضيلة نفسها، حيث يقول"ابحثوا عن الفضيلة و الباقي يعطى علاوة على ذلك، من الفوضى ينبثق الفجور ومن الفضيلة تأتي السكينة"[4].

إن الغاية السامية من السياسة هي إصلاح الأخلاق فمن واجب الدولة هو إصلاح أخلاق الناس وتهذيبهم وليس السياسي المستقيم من يستطيع أن يحكم بالعدل و الإنصاف فقط بل السياسي حقا من يستطيع أن يهذب رعيته حتى لا يكون ثمة ظلم حيث يقول:"إن السياسة الحكيمة أن تهذب الرعية حتى لا يكون خصومة.

وإن الحاكم إذا شغف بالآداب الفاضلة لا يتجرأ أحد من الرعية على إهانة غيره وإذا شغف بالصدق لا يتجرأ أحد على الكذب ومن هذه حاله، أقبل عليه الناس حاملين أولادهم على ظهورهم فداء له"[5].

[1] – المرجع نفسه، ص 181.

[2] – إمام عبد الفتاح إمام، أخلاق و السياسة– دراسة في فلسفة الحكم–،المجلس الأعلى للثقافة، مصر، القاهرة، دط، 2001، ص144.

[3] – موريس رويان، تاريخ الأفكار السياسة المقارن، تر:رعد قناب عائدة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2004، ص 270.

[4] – المرجع نفسه، ص 270.

[5] – محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص 76

بنى كونفشيوس فلسفته بشكل عام على نسق الأخلاقي والتربوي ورفضه للنظام القائم في عصره وكان هذا دفاعا عن الشعب المضطهد، محاولا أن يرد له حقوقه المسلوبة بحيث أراد كونفشيوس أن يجعل للشعب دورا فعالا داخل مجتمعه، حيث يقول كونفشيوس"كل حكام الماضي ينظرون إلى حب الشعب على أنه شيء أولي في الحكومة، فبدون حب الناس لا يستطيع الحاكم إدراك ذاته الحقة وبدون إدراك ذاته الحقة لن يؤسس السلام على الأرض"[1].فاذا سادت بين الطرفين الحاكم والمحكوم ساد السلام .

لهذا جعل لتلميذه منشيوس Mencius نحو (372-298-ق.م)الشعب أعظم عناصر الدولة أهمية و الحاكم أقلها شأنا لذلك وجب على الحاكم أن يعمل باستمرار على إسعاد الشعب بل يجب أن يقاسمهم السراء والضراء حيث يقول: "يعد الشعب أهم عامل من عوامل قيام الدولة ووجودها تفوق أهمية الأرض و الإنتاج بما لا يقاس ... ويأتي الحاكم في آخر القائمة المتضمنة عوامل قيام الدولة"[2].

الدعوة إلى المساواة و العالمية

حين أقر كونفشيوس بالطبقية النبيلة لم يكن يريد بذلك إقرار بالمجتمع الطبقي، لأن كلمة إنسان النبيل لم يكن خاص أنباء الطبقة الأرستقراطية، بل هو لقب خاص بالإنسان الذي يتميز بصفات مثلى وقيم فاضلة، تخوله الحصول على هذه المرتبة النبل . وبهذا فإن كونفشيوس يؤمن بنظام طبقي ينتمي فيه كل إنسان إلى طبقة يحكم قيمه وكفاءاته الشخصية التي تحددها ثقافته وعلمه، وطبيعة قيمه الأخلاقية الفاضلة ولا يكون هذا الانتماء على أساس وراثي، بحيث تكمن أهمية المساواة داخل نسقه السياسي الأخلاقي ككل في رغبته في القضاء على سلطة النبلاء الأرستقراطين و التأكيد على عدم وجود فوارق بين الأفراد وإن وجدت فهي فرق في درجة العلم و القدرة

[1] – هالة أبو الفتوح، فلسفة الأخلاق و السياسة: المدينة الفاضلة عند كونفشيوس، ، ص 152.

[2] – المرجع نفسه، ص 154 .

على التطور الأخلاقي "كل الأفراد متقاربون من حيث الطبيعة أما الاختلاف بينهم فيأتي نتيجة الممارسة ، و إذا ركز الإنسان قلبه على الخير تحرر من كل الشرور "[1]. لذلك رفض فكرة الطبيعة البشرية خيرة بالفطرة.

لذلك اتجه نسقه التربوي نحو تعليم كافة أفراد المجتمع بدون أية تفرقه من أجل أن يصعد بمستوى العامة إلى الحد الذي تدرك معه مالها من حقوق وما عليها من واجبات حيث يقول:"إن الناس يولدون خيرين سواسية بطبيعتهم ولكنهم كلما شبوا اختلف واحد منهم عن الآخر تدريجيا وفق ما يكتسب من عادات "[2]. فالفضيلة هي المنهاج الذي يتم به التآلف والانسجام بين الإنسان والعالم إذ يقول: "الرجل الكامل الخلق يطلب الفضيلة والرجل الناقص يطلب اللذة أما الرجل الكامل الخلق يفكر في اجتناب الرذيلة وأداء الواجب والرجل الناقص يفكر في كسب المنافع[3].

لقد كان كونفشيوس دائم الدعوة للنهوض بالعامة، ولم ينظر إليهم على أنهم جهلة بل أنه كان يؤمن أن للجميع قدرة متساوية للتطور عبر عملية تعليمية فالنموذج الأمثل في سياسة عند كونفشيوس هي حكومة فاضلة صالحة تسعى لتحقيق السعادة للشعب باعتباره المصدر الحقيقي لأي سلطة أو نظام سياسي حيث دعا بضرورة بمعاملة أفراد أسرتك معاملة فاضلة، تستطيع بعد ذلك أن تعلم أمة وتقودها بأكملها ،فهو لا يميز بين الأفراد إلا على أساس طبيعة السلوك ،فالرجل الكامل يطلب الفضيلة أما الناقص فهو يطلب المنفعة وتحكمه الغريزة واللذة ،لذة فهو يحاول تربية أفراد مجتمعه وتعليمهم الفضيلة حتى يعم السلام والأخوة." عندما يعيش الإخوة في تآلف وبسلام فحينئذ يظل المجتمع إلى الأبد في وحدة وانسجام"[4].

وبناءا على هذا فإن كونفشيوس يحدد العلاقة الأخلاقية التي يجب أن تحكم الحاكم بالمحكوم و التي تتجلى في أسلوب الأبوة القائمة على المحبة والعطف.

[1] – المرجع نفسه، ص 72 .

[2] – هالة أبو الفتوح، المرجع نفسه ، ص 152 .

[3] – محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص 72 .

[4] – محمد عبد الله الشرقاوي، المرجع السابق، ص 75 .

فإذا أصبحت هذه العلاقة ذات طابع ودي هنا يمكن أن يدعى الحاكم بالأب وتكون علاقة الرعية ببعضها البعض أساسها الأخوة و التآلف، فبالأخوة والتآلف تسود الوحدة والعالمية النظام وتنعدم الفروق الفردية وتسود "المساواة"، لذلك دعا كونفشيوس إلى توزيع الثروة من أوسع نطاق ممكن لأن تركز الثروة في أيدي الأقلية يولد الحسد الاجتماعي، فلن يتحقق التآلف "وإلا إذا اتحدت شعوب العالم كلها في جمهورية عالمية واحدة تشرف عليها حكومة من ذوي الكافيات والفضائل و المواهب الفلسفية بهذه الطريقة يقضى على الأنانية وتعم عواطف حب الخير والمشاركات الوجدانية ولا يصبح أثر للصوص والنشالين والخونة المارقين"[1].

ودعا كونفشيوس إلى التكافل الاجتماعي بحيث يكون الفقراء في رعاية الأغنياء والضعفاء في حمى الأقوياء والمرضى في عطف الأصحاء حتى يسعد الجميع بحياة اجتماعية هادئة دعامتها الفضيلة و العدالة والمساواة الحقة.

و لتحقيق المساواة لابد من نشر التعليم فمتى أثمر التعليم انعدمت الفوارق الاجتماعية وزالت الطبقية، يتم القضاء على الفوارق بين البشر بهذا يمكن تحقيق مجتمع إنساني عالمي مثالي أسماه كونفشيوس "المبدأ العظيم" أو "التماثل الأعظم"تحكمه. المساواة الكاملة بين الجميع و المحبة المتبادلة إذ قال:"إذا ساد المبدأ الأعظم (مبدأ التماثل الأعظم) أصبح العالم كله جمهورية واحدة، وأختار الناس لحكمهم ذوي المواهب والفضائل والكفاءات، وأخذوا يتحدثون عن الحكومة المخلصة ويعملون على نشر أولوية السلم الشاملة، وحينئذ لا يرى الناس أن آباءهم هم ومن ولد وهم دون غيرهم، أو أن أبناءهم هم من ولدهم، بل تراهم يهيئون العيش للمسنين حتى يستوفوا آجالهم، يهيئوا العمل للكهول، ووسائل النماء للصغار، ويكفلون الحياة للأرامل من الرجال و النساء و اليتامى، وعديمي الأبناء ومن أقعدهم المرض عن العمل، هنالك يكون لكل إنسان حقه، وهنالك تصان شخصية المرأة فلا يتعدى عليها"[2].

[1] – حسن عبد الحميد أحمد رشوان، الديمقراطية و الحرية وحقوق الإنسان ، ص 112 .

[2] – عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص 191 .

وفي هذا دعوة إلى الإخاء و التكافل الاجتماعي وتعاون الأفراد وتآزرهم و العيش في وحدة حيث تسود العالمية وفق توجه أخلاقي نابع من الأخلاق الفاضلة هنا يصل الجميع إلى بناء المجتمع المثالي آمن ومستقر سعيد.

فمن خلال دراسة الفكر الأخلاقي السياسي لكونفشيوس يمكن أن نستنتج أنه كان لهذا الفكر تأثيرا عميقا على الفكر الهيللني و الهيلنستي، إذ أن نظرية الحد الوسط بين الرذيلتين "لا إفراط ولا تفريط" لأرسطو ما هي إلى امتداد للفكر الأخلاقي لكونفشيوس ودعوته على عدم المغالاة وضرورة توازن بين الجزء العاقل في الإنسان وغير العاقل "الانفعالات و الشهواني " ان الفضيلة تحتاج الى تعليم حتى تصبح سلوكا أي ضرورة اعطاء الأولوية لتعليم أفراد المجمع لبناء مجتمع فاضل .

فالقول بالعالمية و المجتمع المثالي القائم على المساواة و الاحترام و المحبة يسوده الإخاء والقيم الإنسانية عند كونفشيوس قد سبق المدرسة الكلبية و الرواقية بالتحديد كما توافق صورة الحكيم الرواقي وكونفشيوس لأن صورة هذه شخصية تتميز بالاحترام الشديد لنفسها و الانسجام وحب الإنسانية اللامبالاة بالموت فهي قدره وتحكم في الألم إذ يقول سنيكا (في مسرحية هرقل فوق حبل أوتيا) على لسان هرقل :" لابد بأنه حتى ولو وقعت فوق رأسي هذه السماء نفسها أو اشتعلت فوق كتفي عربة فونيوس النارية، فإن صرخة البكاء مشينة لن تتحكم في عقل هرقل حتى ولو أن ألق إلى الحيوانات المفترسة ومزقتني إربا اربا دفعة واحدة"[1].إلا أن كونفشيوس لا يستسلم للقدر دون مواجهته بشجاعة وإيمان بالمستقبل.

العالمية

مفهوم كونفشيوس عن الحكم هو مفهوم عن نظام أخلاقي فعندما يتصرف كل الأفراد على نحو أخلاقي في علاقاتهم كافة مع الأشخاص الآخرين، لن تكون هناك مشكلات اجتماعية وهذا هو سر السلام العالمي.

[1] – مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، ص 62.

فلتحقيق السلام العالمي يجب إعادة النشاط إلى قلب المرء، ورعاية حياته الشخصية، وتنظيم حياته العائلية على نحو سليم، فهذه الأسس الثلاثة تحقق "الجين" فبتطويرها يسود الخير و الأخلاق، وهذا هو الطريق إلى السلام العالمي.

ويركز كونفشيوس على التعليم، لأن أهميته تكمن في تمحيص الأشياء للوصول إلى معرفة الإنسان، لمعرفة الطبيعة الإنسانية وطبيعة الأشياء إذ بها تتم تنظيم الحياة على نحو موصل إلى الرفاهية الإنسانية و القيام بأفضل استخدام ممكن للأشياء في العالم، حيث يقول كونفشيوس:" تتمثل مبادئ التعليم الأسمى في الحفاظ على طابع الإنسان النقي وفي إعطاء حياة جديدة للناس وفي السكنى(أو الاستقرار) في الكمال أو الخير المطلق"[1].

فبالتعليم سيعرف الناس أنفسهم والعالم وبدون معرفة لن يتم تنظيم الحياة ولا انسجام الأشياء و العالم.فالسلام والسعادة لا يسودان إلا عندما تنسجم الحياة مع العالم وعلى هذا" يتمكن الإنسان من تحقيق الهدف من المعرفة بالقضاء على الشر وأسبابه وتصحيح أوجه الاختلال، وكل ما يمكن أن يولد التنافس ونشوب النزاع والصراع وهي شروط أساسية للسلام"[2] لهذا يرى أن مهمة الحكومة تتحدد في التأكد من وجود الوفرة المادية والروحية وان الناس يتصرفون على نحو أخلاقي وذلك لكي يتحقق السلام في أرجاء الأمة وبين الأمم المتجاورة، وهذا يتطلب الكفاية المادية و الروحية.

فالأمة في جوهرها عائلة حيث يرتبط خير الفرد ، بخير المجتمع بأسره وخير المجتمع هو خير الكثيرين من الأفراد.فالعالمية في تصوره ذات أساس أخلاقي، إذ لايمكن بلوغها إلا إذا سادت الفضيلة بحيث يعم التجانس التآلف والمحبة والأخوة بين الأفراد و يكونوا أسرة واحدة فيها تذوب الفروقات الفردية ويعم السلام ،وتتحقق الكفاية المادية والروحية .

[1] – جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ، ص360.

[2] – نفس المرجع، ص 359.

من خلال دراسة الفكر الشرقي القديم بمختلف صوره "مصري، بابلي، هندي، صيني "نلاحظ أن الإنسان الشرقي أو المفكر الشرقي، وإن لم ينتج بتأملاته نظرية فلسفية سياسية قائمة بذاتها، ولكن كان يتطلع لإقامة نظام اجتماعي صالح تتحقق فيه العدالة والمساواة حيث تحكم أفراده روابط المحبة ،والأخوة النابعة من القانون الطبيعي حيث يتحقق السلام العالمي، لأن أساس العالمية عنده هو قانون أخلاقي يقتضي انضباط السلوك وتوجيهه بفعل الحكمة أي معرفة بطبيعة الأشياء، فاتحاد الأفراد وتجانسهم وانسجامهم يتطلب نبذ الكراهية والأنانية ومحاربة الشر بالخير ،وليس الشر بالشر.

فالدعوة إلى توحيد البشر والعالمية في فلسفة شرقية لم ترتبط بحب السيطرة على الآخر والحرب أو الشر وإنما على أساسها أخلاقي، فهي تقتضي سلوك أخلاقي قائم على الفضيلة حتى يحقق العدالة و المساواة وتحكمه المحبة والأخوة و نبذ الشر والأنانية، وعلى هذا فإن العالمية ووحدة الأفراد التي دعا إليها اخناتون وكونفشيوس وبوذا أساسها إنساني.ومن هذه الأفكار استوحت الرواقية أهم المبادئ في دعوتها للعالمية ووحدة الجنس البشري .

الفصل الثاني

الأخلاق والسياسة عند اليونان

المبحث الأول :الأخلاق والسياسة في الفكر الهيلني

المبحث الثاني: الأخلاق والسياسة في الفكر الهيلنستي

تمهيد

إن البحث في الأخلاق وربطها بالسياسة لمحاولة إيجاد نظام اجتماعي صالح تتحقق فيه العدالة ويتحد فيه الأفراد على أساس قانون واحد هو قانون طبيعي يتجلى في المحبة ومحاولة تحقيق المساواة والسلام العالمي لم يكن ذلك من اهتمامات مفكري الشرق القديم فقط ،بل امتد إلى الفكر اليوناني والروماني (الفلسفة الهيللنية والهيلسنية) إذ تميزت هذه الفلسفة اليونانية والرومانية عن الفكر الشرقي القديم بظهور نظريات سياسة ومذاهب أخلاقية قائمة بذاتها ،وهذا لما تتميز به دولة المدينة من حرية سياسة، ونظام ساهم في بناء وعي اجتماعي وإبداعات فكرية على خلاف بلدان الشرق القديم لم تتضح فيه معالم النظم السياسية دون أن ننكر تأثيرها على الفكر اليوناني.

لقد كان الفكر السياسي في القرن الخامس ما قبل الميلاد في أثينا مرتبط بالنظريات الفيزيائية، بحيث أن النظريات السياسية لم تكن إلا فرعا من دراسة الكون.فبعد المحاولات التي قام بها الطبيعيون الأيونيون لكشف سر المادة الطبيعية وللوصول إلى أساس واحد لكل ما يعتريها من تغيير. كان لابد من حدوث رد فعل يدفع بالناس إلى دراسة الإنسان، وهو رد فعل جاء من ناحية رجال يهتمون بالطبيعة الإنسانية أكثر من اهتمامهم بعلم الفيزياء.

لقد اعتقد اليونان أن الدولة هي نظام أخلاقي، وأن كل مواطن هو عضو في هذا النظام، فمن دراسة طبيعة الدولة وعلاقتها بالفرد، بدأ التحول من دراسة الطبيعة إلى دراسة الأمور الإنسانية.

وبهذا بدأ الفكر السياسي يتطور ويتجه نحو مذهب الفردية عند السفسطائية، إذ ظهرت معها ثورة جديدة من خلال تناولها لفكرة الطبيعة التي كانت تستخدم من قبل في حدود المحافظة على القديم، بتبرير النظام القائم للأشياء ومساندة العادات الموروثة عند الأجداد. لقد وجد الفيثاغوريون في تفسيرهم للطبيعة أساسا للعدالة،

أما هيرقليطس Heraclitus (544-583 تقريبا قبل الميلاد) من تأكيده على المادة المشتركة أكد على عظمة القانون الإنساني ،إلى أن جاء دور السفسطائيون فقدموا نظرة مختلفة عن الطبيعة والقانون عن من سبقهم.

الفكر الأخلاقي عند السفسطائيين LES SOPHISTES.

ظهرت جماعة من الحكماء عاصروا سقراط وكان له معهم شأن وكان ظهورهم في القرن 5 ق.م (450 - 400 ق.م) .عرفت هذه النزعة بالسفسطائية –" سوفيسطوس يدل في الأصل على المعلم. في أي فرع كان من العلوم و الصناعات،"[1] و السفسطائيين هم طائفة من المعلمين المتفرقين في البلاد مختلفين فيما بينهم في الآراء و لكن يجمعهم غرض واحد هو إعداد شبان اليونان ليكونوا مواطنين صالحين، أحرار ، أي أنهم يعلمون الفضيلة.

مع هذا فنظرتهم للفضيلة ليست كنظرة الفلاسفة الحكماء ، إذ يرون أن الفضيلة هي ما يحبذه كل الإنسان، فالطبيب في مداواة مرضاه، والسياسي، في الظفر بالخصوم ،والخطيب في إظهار حجته فهم أنكروا المبادئ الخلقية ،فليس هناك خيرا و شرا و عدل وظلم بالذات، ما يهمهم هو النجاح في الحياة مهما تكن الوسائل.

فأساس مذهبهم هو الإحساس فهو المصدر الوحيد للمعرفة ، و بما أننا نختلف في الإحساس و المشاعر فالأشياء تتغير وفقا لذلك، فكل ما يحسه الإنسان هو حق بالنسبة له، وهذا يقودنا إلى السلوك الأخلاقي والحكم فيه فالإنسان مقياس الخير والشر ، فما يحسه خيرا فهو خير وما يحسه شرا فهو شر، إذ يقول بروتاغوراس PROTAGORAS (480- 410 ق.م) "الإنسان مقياس الأشياء جميعا هو مقياس وجود ما يوجد منها و مقياس لا وجود ما لا يوجد". أما غورغياس GORGIAS(480-375 ق.م) فتتلخص أقواله في

[1]- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم ،بيروت ،لبنان، ط.ج ،بدون سنة، ص 45.

قضايا ثلاث: الأولى : "لا يوجد شيء الثانية ، إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه: الثالثة إذا فرضنا أن إنسانا أدرك أمرا فإنه لا يستطيع أن يبلغه لغيره عن الناس."[1]

و قد انعكس هذا التصور على آرائهم الأخلاقية فقد أصبح الفرد مقياس الخير والشر كما كان مقياسا للصواب والخطأ و"إذا كانت الحقائق في مجال المعرفة النسبية متغيرة فكذلك القيم الأخلاقية متغيرة بتغير الزمان والمكان و باختلاف الظروف والأحوال."[2]

و الواقع أن الهدف الذي رمى إليه السفسطائيون هو التعبير عن ضيقهم من القيم الأخلاقية التي سادت عصرهم، فنزعوا إلى هدمها" ليمهدوا الطريق إلى بناء قيم أخرى أصلح و أسلم، و كانوا بموقفهم هذا إنما يمثلون عصر التنوير في الفكر اليوناني" .[3] فلقد مهدوا لقيام علم الأخلاق،كما أنهم أخرجوا الثقافة من المدارس الفلسفية ونشروها بين الناس.

لقد قام هؤلاء المعلمين بثورة زعزعت ثوابت المجتمع القديم و في مقدمة هذه الثوابت القيم ، العادات الأخلاقية (أصول –أخلاق) و استتبع ذلك نقد بعض التقاليد القديمة ، والقوانين و التعاليم التي جرى عليها سلفهم ،" فبدلا من الأساطير التي صبغت فيها الديانات الشعبية اليونانية و التي كانت تعتبر مصدر القيم والأخلاق أصبح الإنسان نفسه ، بعلمه، ومهاراته ، وذكاؤه هو منتج القيم بدلا من الأخلاق التي كانت تربط السعادة برضا الآلهة الذين كانوا يتصرفون كالبشر في عالم الآخر "وأصبحت الأخلاق مرتبطة بالنجاح الفرد،و منفعته في هذا العالم ، بحيث تحولت الأخلاق من أخلاق جماعية دينية إلى أخلاق فردية".[4]

وقد انعكست نظرتهم هذه على أرائهم السياسية وموقفهم من القوانين .

[1]–ا ناجي التكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام– دار الأندلس بيروت– لبنان ط.2 ،1982 ص 16.

[2]– مهران محمد رشوان، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة و النشر والتوزيع القاهرة ،دط،1998 ص 51.

[3]– المرجع نفسه، ص 52 .

[4]– محمد عابد الجابري– العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي بيروت ،ط.1 ،2001 ص 295

الفكر السياسي عند السفسطائية

من خلال التأكيد على النزعة الفردية التي لا ترى في الوجود إلا الإنسان الفرد المستقل. والذي هو المرجع الأول والأخير لمختلف الأشياء والأمور. بناءا على التأكيد أن الإنسان قادر، كذات عارفة على الفهم الحقيقي للعالم.تحددت نظرة بعض السفسطائيين في مجال الأخلاق والسياسة بالقول بنسبية القوانين والأخلاق.

إذ يرى بروتاغوراس أن الأخلاق والعادات والقوانين نسبية تختلف باختلاف المجتمعات فلا وجود لمعيار مطلق للصواب أو الخطأ أو الخير والشر أو حتى العدالة، فالعدالة نسبية تختلف من شعب لآخر. باختلاف القوانين التي تقوم على أساس التعاقد والاتفاق.

وقد اعتبر بروتاغوراس وبعض من السفسطائيين أن تطور الإنسانية والانتقال من الحالة الطبيعية إلى حضارة قد تم بموجب القوانين التي تضع القيود أمام النزعة الفردية الجامحة للإنسان. غير أن هذا القانون هو من ابتكار بشرى يصطنعه الناس في كل مكان وزمان بحسب مايميله عليهم الحس والاقتناع العام "فالعقل الإنساني يضع القانون ويقيم بواسطته نوعا من التوازن بين النزاعات الفردية عند الناس بحيث يحد من فردية الإنسان بفعل القيود التي يضعها أمام الأفراد جميعا ويلزمهم بالخضوع لها"[1]

لقد ساهمت هذه الحركة الفكرية في فهم العادات والتقاليد والأعراف، على أنها مجرد ظواهر اجتماعية تتغير بفعل الزمان والمكان، وهذا من خلال البحث في الطبيعة والمبدأ الثابت. بحيث "ميز بروتاغوراس بين اصطلاحين هامين: هي الموجود بالطبيعة physis والموجود بالإتفاق Nomos، أي الموجود باتفاق البشر من

[1]- عمر عبد الحي- الفكر السياسي في العصور القديمة-الإغريقي- الهيلسنتي-الروماني-المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع-بيروت (دط)، 2001، ص23.

صنعهم وعلى هذا فإن أصل الحضارة الإنسانية، وعمادها هو الإنسان فهو صانع حضارته بالعلم والخبرة والعمل صنعت كافة مظاهر الحضارة من لغة، ومدينة، سياسة، تقنية، فنون، وأدب ومعتقدات دينية"[1]

فالإنسان هو المشيد لحضارته وما تحمله من قيم ونظم اجتماعية ومن هنا فقد وضحوا التعارض القائم بين الطبيعة والقانون بحيث" أن ما تتضمنه التقاليد والعادات ونظم من عناصر أخلاقية تتعارض في حقيقتها مع القانون الأخلاقي المثالي القائم على فكرة المبدأ الأول للحياة الإنسانية".[2]

فإذا كان الفلاسفة الطبيعيون قد حاولوا إيجاد أساس دائم لكل ما يعتري العالم، كما حاول الأخلاقيون إيجاد أساس دائم لكل ما يعترى العالم الأخلاقي وحياة الإنسانية العادية، بحيث يكون هذا أساس الشريعة المثالية التي تشكل طبيعة الظواهر الأخلاقية السياسية ذلك أن صلة التفكير الفيزيائي والتفكير الأخلاقي تظهر في الكون أي من نظرة إلى طبيعة الكون التي أوجدت نظاما طبيعيا في الأخلاق والسياسة.

ولهذا أثار السفسطائيون تساؤل حول طبيعة القوانين فإذا كانت القوانين الإنسانية تختلف باختلاف الأماكن أي أنها وضعية. أنتجها الفرد وأعرافه. فهل حياة السيطرة هي حياة صحيحة؟ فكيف يعيش الإنسان عبدا لغيره مطيعا لقوانين ليس لها سندا طبيعيا؟ كما تساءلوا عن الرق، هل الطبيعة هي التي فرضته أم أنه أمر ثقافي اصطنعه البشر؟

- **الدعوة إلى المساواة ورفض الرق.**

من أهم الأفكار التي آمنت بها طائفة من السفسطائيين و نادوا بها هي المساواة على أساس قانون الطبيعة ذلك أن قانون الطبيعة هو قانون الوفاق والتناسق بين الطبيعة والإنسان، وهو مقياس كل شيء ،وفي هذا يقول جورجياس "إني اعتبركم جميعا أهلا وأقارب ومواطنين بموجب الطبيعة ، وبما أن البشر المتشابهون فهم أقارب لكن

[1]- مصطفى النشار- مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دط)، 1998، ص73.

[2]- ارنست باركر- النظرية السياسية عند اليونان، ج1 تر: لويس اسكندر،مواجعة محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العربية، القاهرة،دط 1966، ص123.

القانون البشر طاغية يعارض بقهره الطبيعة".[1] كما أنكر Euripides بوربيدس (406-486 ق.م) الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد بالنسبة للرقيق حيث قال:"إن هناك أمرا واحد يجلب العار على الأرقاء هو الاسم، ولا يفصلهم عن الأحرار في عدا ذلك بشيء فكل منهم يحمل روحا سليمة ".[2]

وأكد الخطيب الكيداماس Alcidamas (420- 360ق.م) رفضه الرق والعبودية وطالب بتحرير الرقيق حيث قال: "إن الله قد خلق جميع البشر أحرار لم تجعل الطبيعة أي واحدا منهم عبدا".[3] إن الطبيعة لم تخلق عبيدا وأحرارا ، فهذا اصطلاح هو تابع لاصطلاح البشر من إنتاج القانون الوضعي به خالف قانون الطبيعة لذا نجد السفسطائي أنطيفون Antiphon أنكر وجود أي فارق طبيعي بين الإغريق والبرابرة.

التعارض القانون الطبيعي والقانون الوضعي"انطيفون

من خلال النظر إلى طبيعة القوانين وتصنيفها إلى قوانين طبيعية (الطبيعة) وأخرى قوانين وضعية فهي مجرد اتفاقات Conventions، و قد بين سفسطائيون نسبية القوانين أي أن القانون الوضعي إذا كان صالحا لبلد لا يكون صالحا لبلد آخر،وأن صلح في هذا الزمن ليس دليلا على صالحه لأي زمن .

وعلى هذا أقام انطيفون اتجاه فلسفي مخالف لسابقيه حيث حدد نظاما أخلاقيا سياسيا شكل أساس للفكر الغربي الحديث ودعوة لتحقيق المساواة والحرية والإخاء باسم الطبيعة.

عاش أنطيفون في أثينا حوالي النصف الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد (480-403 ق .م)وله كتاب "الحقيقة" استخدم انطيفون فكرة الطبيعة وذلك لهدفين هما:

[1]- عبد المجيد عمراني- محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي- منشورات الخبر، الجزائر، ط1، 2008، ص20.

[2]- مصطفى النشار- تطور الفلسفة السياسة من صولون، إلى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية، القاهرة، (دط)، 2005، ص36.

[3]- حربي عباس عطيتو محمود ، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 1996، ص254.

"الأول :هو هدم القانون الذي تسنه الدولة المدينة على اعتبار أنه مسألة رأي أو عرف.

أما الثاني: القضاء على التفرقة السائدة بين اليونانيين والبررأقر بأن "الأثنين يشتركون على حد سواء في الطبيعة ، فالطبيعة مشتركة بين الناس".[1]

وضمن هذا الهدف فهو يميز بين نوعين من القوانين :وضعية من إنتاج البشر وهي العرف العادات والتقاليد السائدة. وقوانين طبيعة تخلقها الطبيعة، فهذا القانون لا مفر منه بينما القانون الوضعي يمكن للفرد أن يتظاهر باحترامه والتعامل معه بالخداع وهذا ما يوضحه في كتابه "الحقيقة" حيث يقول: "العدالة هي عدم اعتداء المواطن على شرائع المدينة التي يعيش فيها فإذا كان الأمر كذلك فأفضل سبيل يسلكه المرء موافقا للعدالة أن يخضع لنواميس المدينة في حضرة الناس. وأن يخضع لأوامر الطبيعة، ....فإذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهد أحد فرض هذه الشرائع، نجا من الفضيحة والعقاب، أما إذا أنكشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها وليس الأمر كذلك في قوانين الطبيعة لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يتخفى عن الناس، ولن يزيد إذا رآه جميع الناس. ذلك أن الضرر الذي يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس، بل إلى حقيقة الحال"[2]

وعليه فقد صنف القوانين إلى نوعين ،الأولى طبيعية وأخرى وضعية فرغم ضرورة هذه الأخيرة إلا انه يمكن للفرد أن يتحايل عليها أن لم يشهد احد على أفعاله على خلاف الطبيعية فهي تعاقب دائما من يخالفها و في هذا فهو يرى أن القوانين الوضعية لا تعكس حقيقة العدالة كما أنها ليست ثابتة، بل نابعة من أراء الأفراد وأحكامهم الذاتية ،لذا فهو يرفض الرق والعبودية والنزعة العنصرية اليونانية باسم قانون الطبيعة.

[1]- محمد جمال الكيلاني- الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ج1، من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون- مراجعة محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2008 ص231.

[2]- أحمد فؤاد الأهواني- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، (دط)، 2009، ص293.

ويرى أن جميع البشر متساوون فالصفات الفيزيائية للإغريقي وغير الإغريقي هي ذاتها إذ أنهم يتشبهون بعضهم بعضا في تركيبهم البيولوجي إذ يقول: "إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونمجدهم، وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة للآخر تصرف المتحضرين بل المتبربرين، مادامت الطبيعة قد خلقت الناس جميعا بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء، أكانوا يونانيين أم متبربرين، وفي مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الضرورية لسائر البشر، فلا يختص أحدنا بأي مزية من هذه القوى الطبيعية إغريقيا كان أم بربريا. فنحن جميعا نستنشق الهواء من الفم والخياشيم وكلنا يتناول الطعام باليد".[1]

وعلى هذا فإن انطيفون يعارض العنصرية التي كانت سائدة في بلاد اليونان، والتي كانت تميز بين الإغريق والبرابرة. وقد رفض الرق وطالب بالمساواة بين الناس، بحيث يرى أنه لا يوجد أي ميزة تجعل الإغريقي يختلف ويتعالى بها عن البربري، فهذا التصرف الذي يمجد الإغريقي ويذم الآخر، ليس بالتصرف المتحضر أي أنه لا إنساني ،ولا يمت للحضارة بأية صلة، ذلك أن قوانين الطبيعة هي التي تسرى على جميع وتحكمهم دون أن تفضل أحدهم عن الآخر، بحيث أن الجميع يتنفس الهواء من الفم والخياشيم ويتناول الطعام باليد أي تحكمهم نفس القوانين (الطبيعية)البيولوجية أو الفزيولوجية واحدة.

فحقيقة هذا التمييز ناتجة عن القوانين الوضعية التي فرضها المشرعون بالاتفاق. فهذه الشرائع هي مكتسبة وطارئة فبرفض أنطيفون للرق والأسس التي يقوم عليه هذا التميز بين الإغريقي والبربري يطالب بإعادة النظر في مفهوم المواطن، وكأنه يؤسس لنظرية المواطنة العالمية، فعلى المرء أن يحترم كل إنسان باعتباره إنسان فحسب دون أية اعتبارات أخرى.الإيمان بالحق الكرامة الإنسانية باسم القانون الطبيعي .

[1]- المرجع نفسه، ص294.

فنبذ الرق، والتميز بين الأفراد هو نابع من الأعراف وقوانين الوضعية غير العادلة، وهذا ما دعا إليه كذلك هيبياس.

هيبياسHippias

اهتم هيبياس (443 – 396 ق. م)في كتاباته بهدم فكرة العرف معتبرا "أن دراسة الطبيعة هي المدخل الرئيسي لتحديد معايير السلوك الإنساني حيث أنه سخر من القوانين الوضعية وتقاليد الموروثة،"[1] فقد اعتبر أن القانون العرفي أوالتعاقدي يؤذي الطبيعة ،ذلك انه كثيرا ما يكون حاكما مستبدا أكثر منه حاكما شرعيا. فالناس إخوة وأقارب بحكم الطبيعة غير أن قانون البشر يرفض هذا و يفرقهم . وفي هذا يقول هبياس : "إني أعتبركم جميعا أقارب ورفاقا مواطنين بحكم الطبيعة لا بحكم القانون لأن الأشياء بحكم الطبيعة أقرباء، غير أن القانون، هو الطاغية المتحكم في البشر كثيرا ما يقف ضد الطبيعة بما يفرضه على الإنسان من صنع أوضاع الحكم والقوة."[2]

فهو يسلم بأن هناك قوانين غير مكتوبة واحدة في كل بلد، ولا يمكن أن تكون من وضع الناس. وتتجلى في القانون الطبيعي وهو قانون سماوي خالد أو ثابت الذي يسوى بين الناس على خلاف فالقوانين الوضعية"اذ لا يعقل أن الناس قد اجتمعوا لوضعها، وإن سلمنا بأنهم اجتمعوا فلا يمكن أن يكونوا قد فهم بعضهم بعضا."[3]

بل لابد أن تكون هذه القوانين من وضع الآلهة ومن الواضح أن هناك قانون طبيعيا غير القوانين الموضوعة التي تسنها كل دولة،غير أن القانون الطبيعي وهو أسمى من تلك القوانين لأنه هو عبارة عن" وصايا الإلهية ولا يسنه البشر كالقوانين الوضعية".[4]

[1]- محمد جمال الكيلاني- الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، ج1، ص285.
[2]- أرنست باركر- نفس المرجع السابق، ص121.
[3]- أرنست باركر- - نفس المرجع السابق ، ص121.
[4]- أرنست باركر- نفس المرجع السابق ، ص121.

فقد أكد هبياس على تعارض القانون الطبيعي الذي هو العالمي والإلهي مع القانون الوضعي الذي وهو محلي من صنع البشر، فالأول يدعو إلى المحبة والسلام ،بينما الثاني يعمل على تفرقتهم ،وبث الكراهية والعنصرية والسيطرة.

ففي نقاش دار بين سقراط وهيبياس يتفق سقراط وهبباس على أن العدالة والقانون يسيران جنبا إلى جنب وأن الشيء الذي يتصف بالعدل لما يكون مطابقا للقانون لأن العدالة والقانون شيئا واحد لكن ما يضيفه هيبياس أن الذين يسنون القوانين كثيرا ما يغيرون في تشريعاتهم. مما يجعلها تتعارض مع الطبيعة وتستبد بالبشر.

وعلى هذا دعا هيبياس على أن يخضع القانون الوضعي لقانون أعم وأشمل هو قانون الطبيعة الذي يجب أن يحكم الإنسانية جمعاء ولا يقتصر على أمة دون أخرى من هنا تظهر دعوة هيبياس إلى الأخوة العالمية والمساواة لما يقول في محاورة برتاغوراس "إني اعتقد أنكم أقرباء وجيران ومواطنون وفقا لقانون الطبيعة" فبهذا قد سبق هيبياس موقف المدرسة الكلبية والرواقية في دعوتهما إلى أن يعيش الناس في عالم جميعا رفاقا مواطنين على قدر المساواة.

فالطبيعة في الفكر السفسطائي تحتل مرتبة أعلى من القانون الوضعي وهذا خلال إظهار التعارض القائم بين القانون الوضعي والطبيعة، فالقانون وسيلة للسيطرة والاستبداد والتميز، أما الطبيعة فهي أساس المساواة وتحرير الفرد لذا ركزت السفسطائية فلسفتها السياسية على الفرد وما يتميز به من حرية برفض الرق والدعوة إلى المساواة بحكم القانون الطبيعي، فإنها تعطي للمواطن مفهوما عالميا يكتسي بعدا إنسانيا–غير أن هذا الاتجاه لقي هجوما عنيفا من قبل الفلاسفة الكبار كسقراط، أفلاطون وأرسطو.

الفكر الأخلاقي عند سقراط ***SOCRATE*** .

يعتبر سقراط (469 – 399 ق.م) مؤسس الفلسفة الأخلاقية لأنه أول من إهتم بدارسة الإنسان وحاول أن يبني معاملات الناس على أساس علمي وكان يرى أن الأخلاق و المعاملات لا تكون صحيحة إلاّ إذا أسست على العلم حتى كان يذهب إلى أن "الفضيلة هي العلم".

لم يوجه سقراط عنايته كأسلافه إلى الأبحاث الطبيعية و الميتافيزيقية . لم يهتم بالبحث في المنشأ العالم و في الإجرام السماوية . لم يكن موقفه إزاء النظريات العلمية ليختلف كثيرا عن موقف السفسطائيين فآثر النظر في الإنسان و انحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق باعتبارها أهم مايهم الإنسان، إن القصد من الفلسفة عند سقراط "أن يعرف الإنسان نفسه ، لأنه إذا عرف نفسه و أنه عقل وجوهر روحاني فقد حصل على مفتاح العلوم كلها ، لقد اعتقد سقراط أنه لا شيء أهم للإنسان من تهذيب أخلاقه قبل الخوض ، فما وراء ذلك "[1] "فلقد حول النظر من الفلك والعناصر الأولى إلى النفس ، لذلك قال عنه شيشرون "أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض."[2]

و إذا كانت المسائل الرئيسية في الفلسفة الخلقية قد أثيرت لأول مرة على يد سقراط والسفسطائيين فإن سقراط كان وحده على بينة من صعوبة إيجاد إجابات ملائمة لهذه المسائل وهي صعوبة تقترب من الاستحالة ، و إذا كان السفسطائيون قد قدموا صياغات بلاغية مثل العدالة شريعة الأقوى ثراسيماخوس و بروتاغوراس" الإنسان مقياس الأشياء جميعا فإن سقراط راح يبحث عن الأخلاق الأرستقراطية و الأخلاق السائدة في الإسراف فلم يجد قاعدة كلية واضحة بذاتها وهي ضالته التي كان ينشدها و يبحث عنها".[3]

[1]- ناجي التكريتي – الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ،ص 18.

[2]- يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص 53..

[3]- محمد عابد الجابري– العقل الأخلاقي العربي، ص 295

تدور الأخلاق عند سقراط على ماهية الإنسان، وان كان سفسطائيون يذهبون إلى أن الطبيعة الإنسانية شهوة، 'هوى' ،وأن القوانين وضعها المشرعون لقهر الطبيعة، وأنها متغيرة، بتغير العرف و الظروف فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها ومن حق الرجل بالقوة الغضبية أو المال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل ،إن يستخف بها أو يجرى مع هوى الطبيعة.

غير أن سقراط قد اعتبر أن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس و يديره و القوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقة،وهي صورة من القوانين غير مكتوبة رسمتها الآلهة في قلوب البشر ، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل و النظام الإلهي و قد يحتال البعض في مخالفتها ، بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة ،و الإنسان يريد الخير دائما و يهرب من الشر بالضرورة، فمن تبين ماهيته وعرف خيره، فانه سيقوم به حتما بما أنه أراده ،أما الشهواني ، فرجل جهل نفسه وخيره و لا يعقل أنه يرتكب الشر عمدا "[1] . وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل و قول سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل و حبه للخير .اي توحيد بين الفضيلة والعلم ،فالفضيلة تقتضي المعرفة .

التوحيد بين الفضيلة و العلم

لقد اعتبر سقراط السفسطائية نزعة هدامة ومشوشة وعليه فقد استخدام المنهج الجدلي واضعا بذلك طريقة تتجه بالحوار وجهة ايجابية ، بالسير بواسطة النقاش للوصول إلى النتيجة التي يفرضها العقل، والتي يريدها سقراط التخلي عن فكرة الإنسان مقياس كل شيء وحاول عن طريق الحوار، الحوار السقراطي .أن يثبت أن وراء النسبية التي تبرر إدعاء أن الإنسان مقياس كل شيء أن هناك أشياء ثابتة،" إهتم سقراط بالمسائل الإنسانية، التي اهتم لها السفسطائيون، ففد اهتم سقراط بإثبات أن هناك وراء الحس أمور ثابتة أو ماهيات هي القيم "[2]،

[1]-المرجع السابق ،ص 53.

[2]-الجابري ، العقل الأخلاقي، ص 259 –ص260.

فالخير خير في كل زمان وفي كل مكان ولدى جميع الناس والشر كذلك ، فمن ذا الذي يستطيع أن يقول أن إنقاذ الغريق أو إطعام الجائع أو إرشاد الأعمى إلى الطريق ...إلخ. ليس خيرا ومن يقرر أن العقل بدون حق وعن عمد ، وترك النار تلتهم صبيا مع القدرة على إنقاذه ،أمور ليست شرا؟ فعلا هناك أناس لا يفعلون ما هو خير، وقد يفعلون ما هو شر ويرى سقراط أن ذلك راجع إلى عدم معرفتهم ، بما هو خير وما هو شر، وفي نظره" أن من يعرف الخير لا بد أن يفعله ومن يعرف الشر لابد من أن يتجنبه ومن يعرف أن النار ستحرق طفلا صغيرا إن مد يده نحوها لابد أن يحول دون ذلك "[1]، و الميل إلى الخير هو فطري في الإنسان بمعنى أن نفس الإنسان أو ضميره هي التي تدفعه إلى فعل الخير، ولكن لمعرفة الخير يجب معرفة النفس.

" أعرف نفسك بنفسك" تلك الحكمة التي قرأها سقراط مكتوبة على معبد "دلفي" و التي اتخذها دليلا ومرشدا ومنهجا كذلك. فالحوار السقراطي يمكن توليد الحقائق في نفس "التوليد" معناه جعل المخاطب يكشف الجواب بنفسه " فأعرف نفسك بنفسك" معناه أدخل في حوار مستمر مع نفسك حول جميع الأمور وهذا معناه التأمل و التفكير والبحث الدائم عن الخير وعن الأفضل" فالمعرفة هي الفضيلة ذاتها ، هي الخير ذاته و لمعرفة الخير الأفضل ستعرف الشر و القبح و تتجنبهما و تلك هو السعادة ، سعادة الإنسان كفرد"[2].

يعرف سقراط الفضيلة بأنها المعرفة ، فإن العلم هو الذي يحدد قيمة الأشياء و يبين أين يكون الخير وكيف يتم تحقيقه ، فالصحة و الجمال و الشجاعة و العفة ، كل هذه لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير وتوجيه إليه ، لذلك كان أساس الفضائل معرفة الخير في وجودها ، فإذن الفضيلة هي المعرفة ، فالفضيلة هي العلم ، و يعدد بعض الفضائل كالشجاعة و العفة و الاعتدال ، وكل فضيلة من هذه الفضائل إذا لم تصحب

[1]- نفس المرجع ، ص 260

[2] - نفس المرجع ص 260 ،

بالعقل لم تكن فضيلة ، لأن العقل هو الذي يميز بين الحسن و القبيح والخير والشر، لذا فسقراط يجعل من الأخلاق علم يبين حقيقة الفضيلة التي لا تتغير.

يرى سقراط أن الإنسان خير بطبعه ،و أن الشر طارئ عليه و يأتي الشر من الجهل بحقائق الأشياء الفاضلة، ومن ثمّ يرى أن العلم أو المعرفة بالشيء هو الخير وأن منشأ الشر من الجهل به ،وكانت غايته من هذا الموقف، التوحيد بين المعرفة و الفضيلة. "أنه متى حصل للإنسان معرفة بحقائق الأشياء وخاصة في مجال الأخلاق ، فإنّ ذلك يحمله على اقتنائها فمعرفة العفة يحمل العارف على سلوكها ومعرفة العدالة يحمل العارف على تطبيقها و هكذا".[1]

و الخلاصة أن المعرفة بالنفس هي السبيل الوحيد إلى تحقيق الفضيلة ، غير أنه كثيرا ما تفسره هذه المعرفة عند سقراط، بأن هذا العلم هو علم من نوع خاص ،إنه أقرب ما يكون إلى ما يسمى بالحكمة Sophia و ما ذكرت عرافة معبد دالفي حين سئلت من أحكم الناس؟ فأجابت بأنه سقراط، و أول ما تتميز به هذه الحكمة أو العلم السقراطي هو اختلافها عن العلم الشائع في عصر سقراط، فهي تختلف أولا عن العلم التجريبي الذي أزدهر مع فلاسفة الطبيعيين السابقين، و هو علم الذي أكد جهله به و أنكره عن نفسه وهي تختلف كذلك عن علوم السفسطائيين و إن كانت تعنى بالإنسان لا بالكون الطبيعي، إلا أنها لا تعنى ببيان الخير الأقصى والغاية النهائية للحياة، إنما تقف عند حد طلب المكاسب العملية و النجاح الوقتي ، لذلك رأى سقراط" أن السفسطائيين لم يؤسسوا الأخلاق على العلم و المعرفة ولم يتبعوا المنهج السليم في الأخلاق حين انتهجوا مناهج لا تتعمق في معرفة النفس الإنسانية و طلب سقراط بأن يكون للأخلاق علم يبين حقيقة الفضيلة حتى لا يكون اكتسابها أمرا متروكا للمصادفة".[2]

[1]- محمد عبد الستار نصار . دراسات في فلسفة الأخلاق ،دار القلم ، الكويت ط 1 ،1982 ص 313 .

[2]- أميرة حلمي مطر الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع – القاهرة (ط ج) 1998 .ص 151.

نجد سقراط على الرغم من قوله بأن الفضيلة تحتاج إلى علم إلا أنه لا يتصور أن "هذا العلم مما يمكن تعليمه للناس بل يذهب إلى أنه مفطور في النفس."[1]

اختلف سقراط عن السفسطائيين حين ذهب السفسطائيون و خاصة بروتاغوراس إلى أن الفضائل المختلفة باعتبارها متعددة ، و "انتهى سقراط إلى أن الفضيلة واحدة و إن تعددت أسمائها و صورها ، إنها تتلخص عنده في شيء واحد هو دائما إدراك الخير لذاته و معرفة أين يكون".[2]

لقد أهتم سقراط بالعقل أو بعبارة أعم بالإنسان اهتماما كاملا و لم يتطرق للإلهيات والطبيعيات و إنما حول التفكير التأملي اليوناني الذي كان يهتم بالطبيعة و الإلهيات إلى الإنسان ، و تصدى لمغالطة السفسطائيين وعن طريق تعاليمه أخذت الفلسفة الخلقية تشغل في التفكير اليوناني المكان البارز الذي لم تفتقده بعد ذلك أبدا.ومن أجل هذا قيل "أن سقراط كان نقطة البدء الرئيسية التي صدرت عنها اتجاهات الفلسفة الخلقية اليونانية التي جاءت بعده و كان بهذا منشئ علم الأخلاق بمعناه الصحيح."[3]

وكما أنه وحد بين الفضيلة والمعرفة ،وتصدى للسفسطائيين وأرائهم فكذلك وحد بين الأخلاق والسياسة .

الأخلاق والسياسة عند سقراط:

لقد حارب سقراط الطغاة والظلم ونفاق السياسيين إذ أنه أخرج السياسة عن نطاق التهريج إلى الفضيلة، كما حارب طبقات المجتمع الانتهازية.

[1]- المرجع نفسه ص 151.

[2]- المرجع نفسه ص 152.

[3]-توفيق الطويل :الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها ،دار النهضة العربية القاهرة 1967 ط2ص12.

فسقراط كان عضو بمجلس شيوخ أثينا، وأعلن في المجلس وخارجه أن سلطات الدولة وتفصيلات يجب أن تكون وقفا على الفلاسفة، وأهل الفكر ورجالات الحكمة لا في أيدي أهل الجهالة والغباء، وفي ذلك قال أكسانوفون Xénophane (570-475 ق .م) على لسان سقراط "من السخف أن نختار الحكام بالقرعة على حين أن أحد لا يفكر قط أن يختار بالقرعة مرشدا لسفينة، أو لبناء أو النافخ الناي أو أي صانع على الإطلاق ومع أن هؤلاء أقل ضرر من عيوب أولئك الذين يفسدون حكوماتهم".[1]فالاقتراع الذي كانت دولة المدينة تستخدمه كوسيلة لاختيار حاكم يراه سقراط أنه لا يصلح حتى لاختيار الحرفين، فكيف نعتمده في مجال السلطة في تسير شؤون المدينة ؟.

لقد انتقد سقراط الديمقراطية الآثنية كما" أنتقد المبدأ الذي كان سائدا في ظلها والمتعلق بصلاحية أي إنسان وتولى هذا المنصب:"[2] أي المساواة بين المواطنين واختيار من يتولون الوظائف العامة، فلقد اعترض على فكرة الاقتراع، "لأنها تتيح الفرصة للعجز، كما نتيحها الكفاية والاعتراض على حكم جمعية الوطنية ذات سيادة والتي يستوي فيها الجهلة مع من لديهم دراية بفن السياسة لكل منهم صوت يتساوى و صوت غيره في الشؤون العامة".[3]

ذلك اعتبر السياسة بفن، وفن السياسة لا يتطلب المعرفة فحسب ،بل يستلزم الإخلاص والتجرد من حب الذات، "فكل فنان وصانع عندما يعمل في صناعته الخاصة، فإنه لا يسعى إلى تحقيق مصلحته أوتحسين حالته الخاصة بل يهدف إلى إيجاد موضوع فنه وتحسين المادة التي يعمل بها".[4]

[1]- حسن صالح حمادة: الفلسفة اليونانية، ج1، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005، ص211.

[2]- ابراهيم درويش: النظرية السياسية في العصر الذهبي، دار النهضة العربية، القاهرة، دط، 1973، ص50.

[3]- فضل الله محمد سلطح: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، دار الوفاء، لدينا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 2007، ص123.

[4]- ارنست باركرالنظرية السياسية عند اليونان ج1، ، ص175.

لقد أولى سقراط الاهتمام بالاحتراف في مجال السياسة، فهو يريد أن يذهب بالتدريب لمهنة السياسة إلى مدى أبعد مما يريده السفسطائيون، فهذا أشبه بالتعليم الفلسفي الذي ينبثق عنه فهم واع لمبادئ السياسة الجوهرية، بما أن السياسة فن .فهو يطالب السياسي أن يمارس تدريبا لفترة معينة كما يفعل الصانع تماما على رغم عدم تماثل بين الصانع والسياسي.

وعلى هذا فهو يخالف موقف السفسطائيين الذين اهتموا بتعليم أن الحق هو للأقوى، وأن الحكومة تتجه إلى تخفيف وتنمية مصلحتها الخاصة، فهذه الأفكار السياسية التي نادى بها سقراط هي التي استكملها أفلاطون في كتابه الجمهورية بوضع أسس المدينة الفاضلة، "فسقراط زود أفلاطون بالأفكار الرئيسية وللاعتبارات السياسية والأخلاقية التي تسود المدينة الفاضلة،"[1] بحيث أن سقراط قد أكد على مبدأين أساسيين للسياسة هما:

أولا: أن السياسة هي معرفة.

إن السياسة هي نوع من الفنون، وهي نوع من الفضائل، والفضيلة لديه هي المعرفة.فيجب أن يكون الحكام من ذوي المعرفة أي الفلاسفة، أي اكتساب الفضيلة، فأول مايجب على رجل السياسة أن يعرفه هي العدالة فهي تحمل في طياتها الفضائل الأخرى، فالسياسي الصالح هو رجل عادل لكن السياسة لاتقتضي المعرفة فقط، وإنما نكران الذات كذلك "فالسياسة هي مسألة فكر، وحكومة وهي ترجمة للسياسة ،والعقل أساس الفكر ومن ثم فإن الحكومة يجب أن تقوم على أساس المفكر الحكيم."[2] وعلى هذا فإن سقراط في تعليمه للسياسة يؤكد على رفضه للاقتراع ويصر على ضرورة توفر الكفاءة والخبرة فمن يتولون الحكم، كما يؤكد على ضرورة التجرد من الذاتية .

[1]- محمد نصر مهنا: علوم سياسة دراسة في الأصول والنظريات،، دار عطوة للطباعة القاهرة،دط 2005، ص30.

[2]- إبراهيم درويش: النظرية السياسية في العصر الذهبي، ص52.

أما **المبدأ الثاني: يتمثل في سيادة أحكام القانون.**

يعتبر سقراط أول من نادى بهذا المبدأ، فلقد شبه المواطن الذي لا يحترم القانون قد يصيبه الإلغاء أو تعديل بالجندي الذي يهرب من موقعة حربية لأن قد يعلن الصلح أو الهدنة، "ومبدأ سيطرة أحكام القانون أي خضوع أفراد المجتمع، حكاما والمحكومين، ومؤسساته جميعا تلك القواعد العامة التي يحددها الدستور أو القانون الأساسي لذلك المجتمع لا للأهواء أو الإرادة، المتغيرة للحكام."[1]فالقوانين عند سقراط صادرة عن العقل، فهي عادلة وواجبة الاحترام.

باعتبار القوانين صورة إلهية أودعها الله في قلوب البشر فمن يحترم هذه القوانين، ويخضع لالتزاماتها كأنه يحترم النظام الإلهي والعقل الإلهي. لقد خالف سقراط رأي السفسطائية ومبادئها،في القول بالقوانين النسبية، فهي غير واجبة الاحترام، كما يحق للقوي أن يخرج عليها و يتمرد كذلك عليها فهو يرفض نسبية القوانين وتغيرها، فقد أكد أن القوانين سواء أكانت قوانين مكتوبة وضعها البشر لتحقيق السلام والسعادة في المدينة، أو غير مكتوبة مستمدة من إدارة الآلهة، فهي حقائق ثابتة متوارثة، ينبغي المحافظة عليها من أي تغيير أوتعديل، وإذ يقول سقراط في محاورة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب "هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبذ أو إطراحا أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها."[2]

فالقانون في ثباته وكماله، كالحقيقة الرياضية عند سقراط: لا يتغير بتغير الزمان والمكان، لأنه مستمد من الآلهة، لذا فهو أساس العدالة الإلهية بما أنه لايتعارض معها،" فهذه الشرائع الإلهية غير المكتوبة مرادفة لمفهوم القانون الطبيعي الذي نادت به الرواقية."[3]لقد نادى سقراط بسيادة المعرفة، بتطبيقها في الحياة السياسية حيث

[1]- فضل الله محمد سلطح: الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، ص124.

[2]- مصطفى النشار: تطور فلسفة السياسة من صولون إلى ابن خلدون، دار المصرية السعودية، القاهرة، دط، 2005، ص43.

[3]- المرجع نفسه، ص43.

تصبح مبدأ للحكم المطلق المستنير، وبهذا تصبح نظرية الحكم المطلق المستنير معادية للديمقراطية، لأن المعرفة أصبحت صاحبة السيادة ولهذا يكون سقراط قد دعا لنظام الحكم المطلق.

وعلى هذا فإن ما سطره أفلاطون من فكر سياسي هو في حقيقته من فلسفة سقراط ،التي تلقاها عنه كتصوره للمدينة المثالية التي يكون الفيلسوف هو منقذها بما يتوفر من معرفة. فإذن فهي وليدة فلسفة سقراط وربطه للمعرفة بالفضيلة

- الفكر الأخلاقي عند أفلاطون ***PLATON***.

لقد جاء اهتمام أفلاطون♣ بالأخلاق مبكرا نتيجة طبيعة اتصاله بسقراط و" احتلت المشكلات الأخلاقية التي ترددت في عصره مكانة رئيسية في كتاباته إلى آخر حياته، بل تداخلت جملة بحوثه" .[1]

تجمع المصادر على أن مصنفات أفلاطون الفلسفية قد حفظت كلها، و"لقد قسم الباحثون محاوراته إلى ثلاثة حسب ترتيبها الزمني (دور الشباب، فالكهولة فالشيخوخة) مع هذا لا يزال التقديم و التأخير موضع أخذ ورد"[2].

لقد سميت محاوراته الأخلاقية بالمحاورات السقراطية ، لتأثره في صدر شبابه بسقراط الأخلاقي ، غير أنه انتقل بعد ذلك يتطرق لمواضيع الأخرى من الإلهية ، طبيعية ، سياسية ، ففلسفة أفلاطون بصورة عامة مطبوعة بطابع الأخلاقي.

♣ أفلاطون**PLATON** ولد في أثينيا أو في "أجينا" 427-347 ق.م من أسرة عريقة أطلع على كتب الفلاسفة التي كانت متداولة في الأوساط العلمية ، تتلمذ على يد سقراط حيث لزمه ، وكان لموت معلمه أثر كبير على نفسه ، وفكره.

[1]- أميرة حلمي مطر. الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها ص 205.

[2]- ناجي التكريتي – الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية ص34.

فكره الأخلاقي

أثار سقراط، كما تعرضنا من قبل العديد من الأسئلة المتعلقة بالمفاهيم الأخلاقية،و لكنه لم يصل مع محاوريه إلى إجابات محددة بشأنها فجاء أفلاطون ليبدأ من حيث انتهى أستاذه على وجه تستطع معه أن ننظر إلى فكر أفلاطون على انه محاولة للإجابة عن الأسئلة التي طرحها سقراط.حاول أفلاطون في محاورته الجمهورية حتى محاورته المتأخرة أن يشكل وجهة نظر منظمة عن الطبيعة و الله و الإنسان ،و اشتق منها مبادئه الأخلاقية و كانت هذه الوجهة الميتافيزيقية تقوم على أساس نظريته في الصور أو المثل.

الفضيلة و العلم

إن المسألة الأولى التي شغلت أفلاطون من الأخلاق هي طبيعة الفضيلة ،إلا أن أفلاطون أخذ يتخلى شيئا فشيئا عن مذهب أستاذه . فالقضية الرئيسية التي عرضها سقراط تتلخص في أن الفضيلة علم " فأفلاطون يخالف سقراط في قضية صلة بين الفضيلة و العلم و ينكرها تماما. و حجته في ذلك أن العلم ينتقل من عقل إلى عقل عن طريق البراهين و الأدلة .أما الفضيلة فليست كذلك . إن أفاضل أثينا لم يمكنهم لمجرد دروس تعليمية أن يصيروا أبنائهم فضلا ء مثلهم ، و هذا يعني أن اقتناء الفضائل لا يرجع إلى العلم وحده بل يرجع إلى إلهام و بصيرة.

الخير اللذة و حياة الفضيلة

ففي محاورة "جورجياس" يقابل بين حياة التفلسف وحياة اللذة مؤكدا أن غاية الحياة هي الفضيلة أو الخير. أما اللذة فهي تسعى إلى إشباع كافة الحاجات الدنيوية ،و ليست السعادة في إشباع هذه اللذات ،بل في التمسك بالفضيلة ، فمن أتبع أهواءه، و أنساق إلى إرضاء لذاته فهو شقي ،لأنه لن يشبعها بل يطلب المزيد على

الدوام شأنه في ذلك شأن من يحاول أن يملأ قربة مثقوبة، أو شأن من أصابه الجرب فلا ينفك بحك جلده دون جدوى .

كما أن اللذة لا تكون خيرا مطلقا، فكذلك العلم ، والمعرفة ، وإذا سببا للإنسان ألما و على هذا فالخير المطلق إنما يكون بالجمع بين اللذة و العلم و. "قد تجاوز موقف أستاذه الذي رأى أن المعرفة في ذاتها هي الفضيلة ضاربا صفحا اللذة الناشئة عن تعادل قوى النفس"[1]. أفلاطون يرى أن العلم وحده لا يكفي لكي يصبح المرء فاضلا، فقد يعرف الإنسان الشر و يأتيه ويعرف الخير ولا يفعله، وإنما "لا بد بجانب العلم بالفضيلة أن يؤمن الإنسان بها ويزيل العقبات التي تعترضها كالبيئة الفاسدة و القدوة السيئة."[2]

فتطور فلسفة أفلاطون ينتهي إلى تطور نظريته في اللذة وذلك بربطها بتحليله لقوى النفس فيقدم أنواعا ثلاثة للذات يرتبط كل" نوع بجزء من أجزاء النفس الثلاثة فهناك اللذات الحسية ،وهي التي تتعلق بالنفس الشهوانية وهناك الأهواء التي تناسب النفس الغضبية ، أما اللذات العقلية فهي فقط اللذات الحقيقة الخالصة من كل ألم تناسب النفس العاقلة" [3].

تعتبر فلسفة أفلاطون الخلقية دربا من التفكير المنظم القائم على التحليل لقوى النفس كما أنه إيجاد علاقة بين نظريته في المثل وبين الفضائل، سعى من خلالها لإصلاح فساد النفس وفساد المجتمع وهذا بربط السياسة بالأخلاق.

[1]- محمد عبد الستار نصار ، دراسات في فلسفة الأخلاق،ص 323 .

[2]- -ناجي التكريتي، المرجع نفسه ، ص59.

[3]- محمد مهران رشوان ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية ، دار قباء ، للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة،دط 1998. ص 67.

الأخلاق والسياسة عند أفلاطون

لقد حرص أفلاطون على أن يكون إطار نظريته السياسية إطارا أخلاقيا، لذا يصعب الفصل بين ما هو أخلاقي وسياسي "فالدولة في نظر أفلاطون هي النموذج المكبر للفرد"[1]

لقد كانت السياسة هي الباعث الأساسي الذي دفع أفلاطون إلى البحث الفلسفي بسبب فساد المدينة وكراهيته لنظام الحكم فيها، وكان هدفه إصلاح الأخلاق فهي بنظره تقوم على أساس أعمق من مجرد العمل الصالح، وهذا تطلب منه البحث في طبيعة النفس البشرية حيث يقول في كتاب الجمهورية " ، إن العدالة إن كانت توجد في الفرد بوصفها فضيلة له فإنها توجد أيضا في الدولة[2]".

يقول أيضا في الكتاب الرابع من الجمهورية* في محاورته لجلوكون " و قد اتفقنا الآن على أن في النفس الإنسانية عين الأجزاء التي توجد في الدولة بنفس العدد.

- إلا يستتبع ذلك حتما أن تكون الدولة والفرد متصفة بالحكمة بفضل مبدأ واحد وعلى نحو واحد ؟ بلا شك.
- وإنهما يتصفان بالشجاعة بفضل مبدأ واحد وعلى نحو واحد وأن الاثنين يتصفان على نفس النحو بكل فضيلة أخرى ، هذا ضروري.
- أليس لنا أن نقول كذلك ياجلوكون ، أن الإنسان يكون عادلا على نفس النحو الذي تكون عليه الدولة عادلة "؟[3].

أن اهتمام أفلاطون لم يكن موجها إلى الإنسان كفرد فحسب بل ككائن اجتماعي يعيش في ظل نظام سياسي معين فالفرد هو الصورة المصغرة عن الدولة بحيث كلاهما يخضعان لنفس المبدأ ،ويتصفان بنفس الفضائل

[1] إمام عبد الفتاح إمام – الأخلاق والسياسة (دراسة في فلسفة الحكم)، المجلس الأعلى للثقافة القاهرةد.ط، 2001، ص161.

* اعتمدنا على هذا المصدر وهذا لما حاوه من محاورات وهي ضرورية لبحثنا هذا

[2] – أفلاطون ،الجمهورية، تر جلالي اليابس، المؤسسة الوطنية للفنون ، مطبعة وحدة رغاية الجزائر 1990ص 67.

[3]– نفس المصدر ، ص 192.

فإذا تحقق توازن الأفراد واتسموا بالعدالة، فسينعكس ذلك على الدولة ذلك إن كل تصرفات الأفراد وأفعالهم وإنما تنعكس بالضرورة على الدولة خيرا كانت تلك الأفعال أو شرا، فإذا نشأ الأفراد على حب الخير واحترام الواجب وعلى الشجاعة ،واحترام القانون وتقدير الآلهة ،ومعرفة الحقوق واجتناب الرذائل كالكذب والسرقة ،فهذا كله يعود على الدولة بالخير.

لذا فقد "طبق نظريته الأخلاقية على دولته المثالية، فالدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمة شجاعة، عفيفة عادلة، وبهذا تصبح السياسة عنده أخلاقا موسعة "[1] أي أنه أدمج السياسة بالأخلاق،فالسياسة هي العلم الذي يحدد المعاني العامة التي تكفل السعادة للناس والتي تتوخى أن تجري العلاقات بينهم على أساس من التضحية والإيثار والتعاطف"[2]

فالسياسة عنده هي الفن الذي يجعل الإنسان عادلا وطاهرا وبهذا تحددت فلسفته السياسية في نظريته للدولة من خلال مفهومه للعدالة والتعليم، فهتين النظريتين هما أساس نظريته عن الدولة المثالية والتي تناولتها محاورة الجمهورية فالأخلاق تتعلق بسلوك الفرد، والسياسة تختص بسلوك الجماعة، وقد جمع أفلاطون بينهما في كلمة واحدة هي العدالة فإذا ما تحققت في المجال الأول، كان الفرد "صالحا" وأن تحققت في المجال الثاني (سلوك الجماعة) كانت الدولة فاضلة.

وقد انطلق في نظريته للعدالة بالبحث في حقيقة الحياة الصالحة للإنسان والدولة و الأسس التي يجب تقوم عليها، ذلك أن العدالة لا تتضح صورتها إلا في نطاق الدولة لأن العدالة هي جزء من الفضيلة البشرية و"الفضيلة هي التي تؤهل الإنسان ليغدو صالحا أو خيرا"[3] كون السعادة أو الخير المطلق هو الذي يسعى إليه كل إنسان ،غيران بلوغه

[1] فضل الله سلطح ،الفكر السياسي الغربي ، النشأة والتطور ، دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2007، ص148.
[2] محمد فتحي الشنبيطي ، نماذج من الفلسفة السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة ،مصر، د.ط، 1971، ص22.
[3] فضل الله سلطح ، المرجع نفسه ص149.

يحتاج إلى تدبير أي إلى سياسة النفس ،وهذا بتحقيق العدالة بين قوى النفس الثلاث. وبما أن الإنسان هو عضو في المدينة فسعادته في الحقيقة تتوقف على تحقيق التوازن بين طبقات المجتمع أي "العدالة بين القوى التي تتكون منها المدينة و هي أيضا قوى تناظر قوى النفس".[1]

ففي كتابه الجمهورية يركز أفلاطون على الموازنة الدائمة بين الفرد و الجماعة، بما أنه كائن اجتماعي يعيش في ظل نظام سياسي معين، لذا فإنّ الحاكم في السياسة بوجه خاص يجب عليه الاعتدال، و ضبط شهواته قبل حكمه على الآخرين و إلا فسد حاله و حالهم.

يقول أفلاطون في كتاب الجمهورية " إن العدالة لا تتعلق بأفعال الإنسان الظاهرة وإنما بأفعاله الباطنة وبما يختص به الإنسان وما يكون فيه قوام الإنسان فالشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه أن يفعل شيء خارج عن طبيعته ،ولا يقبل أن يتعدى أي جزء من أجزء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين ،وإنما هو شخص يسود ذاته نظام تام ويسيطر على نفسه بحيث يعيش على وفاق مع ذاته ويبث الانسجام بين أجزاء نفسه الثلاثة مثلما تنسجم الطبقات الثلاث في السلم الموسيقي [2]. لقد رسم لنا أفلاطون الشكل الذي ينبغي أن تكون عليه هذه القوى في علاقتها ببعضها البعض ،فرغم أن لكل قوة فضيلة خاصة بها تعمل من أجل تحقيقها غير أن الانسجام والتآلف الذي يحدث بين كل قوى شرط ضروري لصلاح الطبيعة البشرية وسعادتها فبفعله تتجسد العدالة و هي الفضيلة المثالية التي لا تتحقق إلا بتوازنها عن طريق التناسق والانسجام بين كل القوى في الفرد .

و إذا ما تحققت في النفس تناسب الفضائل الثلاث وتجسد النظام تحققت العدالة وهي الفضيلة الرابعة."

فإذا كان العدل على المستوى الفردي يعني التوازن الصحيح من القوى الثلاث، فإنه يصبح على المستوى

[1]- محمد عابد الجابري ،،المرجع نفسه ص 204 .

[2]. أفلاطون ، الجمهورية ا فؤاد زكريا مراجعة محمد سليم سالم ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بدون سنة ص 153 .

الاجتماعي أداء الوظيفة المناسبة في المجتمع ،فالدولة في نظره تحكم النشاط الانسانى في كل صوره وعليها أن تحقق الخير في كافة أشكاله.

فكيف يمكن للعدالة أن تكون فضيلة أخلاقية وسياسية ؟

لقد مزج أفلاطون نظريته السياسية بنظريته في المعرفة وفي الأخلاق، وهذا بالموازنة بين قوى النفس المختلفة على مستوى الدولة ففي هذه الموازنة للطبقات المكونة لها هي أساس العدالة، لأن العدالة ليست في المساواة بل في الموازنة بين الطبقات لأنها بناء تسلسلي صارم يتدرج من الأعلى إلى الأسفل من الفلاسفة إلى الاقتصاديين والمهنيين، وهذا التقسيم لطبقات كان أساس تقسيم أقسام النفس (العاقلة، الغضبية، الشهوانية) ووظائف الدولة (إدارية، دفاعية، إنتاجية)

فالعدالة هي أساس البناء الاجتماعي الذي ينظم العلاقة بين الأفراد ويعطي كل ذي حق حقه ،ويضع كل واحد منهم في مرتبته الاجتماعية ،بحيث يلتزم كل فرد في الدولة بالطبقة التي ينتمي إليها ولا يتجاوز نطاقه الطبقي، فإذا تعاونت هذه الطبقات تحققت العدالة عمت السعادة، أما إذا طغت إحدى هذه القوى وانعدم التوازن والتعاون عم الطغيان والاستبداد فالعدالة لا يقصد بها معنى قانونيا ، فهي إحدى الفضائل الأربع التي تكون الصلاحية الأخلاقية هذه الصلاحية هي صفات النفس الفردية ومن صفات المجتمع في آن واحد.

أي" أنها أحد الأجزاء التي تتكون منها الأخلاق الفردية والسلوك الاجتماعي معا .. فالعدالة هي صفة الفرد والمجتمع معا"[1] فبانسجام طبقات النفس وخضوعها للعقل ،وبتوازنها تتجسد العدالة ،وكما تتحقق إذا انسجمت طبقات المجتمع حيث تؤدي كل طبقة وظيفتها التي تناسب مؤهلتها الطبيعية، ذلك أنها تعنى اتحاد يؤلف بين الأفراد، يجد كل واحد منهم الدور الذي يقوم به في الحياة وفقا لاستعداده الفطري وخبراته ومرانه

[1] إمام عبد الفتاح إمام ،المرجع السابق ص161.

فالمساواة ليست أساس العدالة، وإنما هي احترام كل طبقة لطبقتها بأداء وظيفتها وعلى أساسها تنال حقها بما أنها تقوم على أساس التفاوت في السلطة والحقوق "فهي لا شيء غير احترام التسلسل الاجتماعي والوظيفي بحيث يقوم كل واحد في المدينة بوظيفته المتفقة مع مؤهلاته هذه المؤهلات التي تتقوى بالنسبة للطبقة العليا بالتربية"[1]

إن اختلاف قدرات البشر العقلية وتباين مهاتراتهم العلمية هو الذي يجعل بعضهم أكثر أهلية من غيرهم لإنجاز أعمال معينة ووظائف محددة، فهذه القابليات العقلية والمهارات العلمية إنما تنمو وتتطور عبر برامج تعليمية وتدريبية أي "تحدد كل طبقة ينتمي إليها الفرد من خلال نظام تربوي"[2] و"هذا النظام التربوي هو الذي يسمح بإنتاج سلوك، فلاسفة، كما يمكن من تنمية المشاعر الراقية لدى الإنسان بحيث يصبح المواطن بعيدا عن كل شعور أناني ومستعد للتضحية بنفسية من أجل خير الدولة"[3]

إن القوى الفردية إن وجهت توجيها صحيحا عبر التربية والتعليم منذ الصغر خلقت فردا متوازنا متناسقا فاضلا يحقق المجتمع الفاضل، فالإنسان في نظر أفلاطون يتكون

1- العقل

2- الميول

لا يمكنه أن يكون فاضلا إلا إذا كان العقل هو المنظم والموجه للميول ،أما فيما يخص تحقيق العدالة الاجتماعية هو شأن عام يتشارك فيه الجميع لبناء الدولة التي تقيم توازنا بين الأفراد "إذ يحصل كل فرد بموجبه على ما يستحق عندما يؤدي كل إنسان عمله الخاص دون أن يتدخل في عمل سواه"[4]

[1] جان جاك شوفاليه ،تاريخ الفكر السياسي ، محمد عرب صاصبلا ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط2، 1993، ص42.

[2] خضر خضر ، مفاهيم أساسية من علم السياسة، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، ط1، 1999، ص18.

[3]- المرجع نفسه ،ص 18.

[4]- عامر فياض، علي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط ،جامعة قان يونس بنغازي ط1، 2004، ص209

لقد ربط أفلاطون السياسة بالأخلاق ربطا وثيقا، بحيث يجمعها مثال الخير أو التطلع إلى الخير اي التطلع إلى السعادة. فغاية السلطة هي تحقيق السعادة للناس بمساعدتهم على الوصول إلى الفضيلة عن طريق المعرفة، لأن الفضيلة والمعرفة هما مصدران السعادة إذ يقول أفلاطون "إن الفضيلة هي التي تقود إلى السعادة الحقيقية والتي تتحقق بشكل أساسي عن طريق العدالة أي عن التناغم النفسي الناجم عن خضوع للإحساس للقلب الخاضع لحكمة العقل"[1].

وربط السعادة بالخير ورثه أفلاطون عن أستاذه سقراط، فأراء أفلاطون السياسية قد استمدت وجودها من سقراط الذي علم كيفية البحث عن أسس الحقيقة حيث اعتبر المعرفة والعمل شيئا واحدا والفضيلة مجرد تطبيق للمعرفة،الفضيلة هي الحقيقة ، بهذا بدأت نظرية أفلاطون السياسية من أفكار سقراطية، وانتهت إلى نتائج التالية.

1- العدل هو الأساس الحكم

2- الفضيلة قوام الدولة.

3- أساس الفضيلة هي التربية والتعليم

4- وضع مصلحة الجماعة فوق مصلحة الفرد.

5- الاعتزاز بالوظيفة.

6- الحكم فنا يحتاج إلى خبراء مدربين.

[1] –أفلاطون، المصدر نفسه ، فؤاد زكريا ص119.

فنظرية السياسة لأفلاطون هي" نظرية تتناول الكائن الأخلاقي، أما نظريته في العدالة هي نظرية في الشريعة الأخلاقية"[1] التي يعيش بمقتضاها الفرد في سعادة ،فهي قائمة على الواجب الأخلاقي الذي يتمثل في أداء الإنسان لوظيفته بما أن" العدالة هي تلك الروح التي تبعث في الناس قوة على أداء لهذه الواجب"[2].

لقد تضمنت فلسفة أفلاطون أفكارا ومبادئ إنسانية نبيلة لم تندثر على مر القرون، ومن هذه المبادئ أن العدالة يجب أن تكون أساس الحكم ،وأن الحكم فن يحتاج ممن يمارسه إلى خبرة ودراية ومعرفة وأن عدم التطرف في تطبيق المبادئ هو الذي يضمن حماية الحريات، وهذا"بجعل الفضيلة عماد الدولة و التعليم هو السبيل إلى تحقيق الفضيلة ،كما اهتم بإبراز المصلحة العامة للدولة وقدمها على المصلحة الشخصية"[3]

لقد حاول أفلاطون أن يحقق الكمال من خلال زوايا مختلفة وفي نماذج متعددة، حالة التي يتكامل فيها الفكر الإنسان وينسجم مع ذاته ومع العالم، من خلال القيم الأساسية التي توافق فكرة المجتمع الجديد (مجتمع كامل موحد في مدينة مثالية) كالتعاون الإخوة التي تنبثق عن مبدأ المشاعة والتعليم والتربية الموحدة و انسجام الأفراد وإزالة التنافر بين الطبقات، بما أن الطبيعة هي التي تحدد مؤهلات الفرد والطبقة التي ينتمي إليها وبذلك يكون القيام بالواجب ونيل الحق منبثق من القانون الطبيعي حسب نظر أفلاطون.

لقد اهتم أفلاطون بإعداد المواطنين للحياة العامة ،حتى يصل خيرة الناس إلى الحكمة بالتربية الملائمة واختباره التدريجي ،إن الكائن الكامل الذي يتمتع بكفاية ذاتية، ويسود كل شيء هوا ساس ا لدولة وغايتها عالمية حيث تضم كل الأفراد هدفها سعادة الكل عن طريق الفضيلة لاحدود لسلطان الدولة ولا شيء يترك لمحض رغبة المواطنين، بل كل شيء يقع في اختصاص الدولة ويخضع لتدخلها.

[1] أرنست باركر – النظرية السياسة عند اليونان ج1 ص309.

[2] المرجع نفسه ،ص309.

[3] محمود سعيد عمران، احمد أمين سليم، النظم السياسة عبر العصور، دار النهضة، بيروت، ط1، 1999، ص125

الفلسفة الخلقية عند أرسطو:ARISTOTE

لقد بلغ الفكر الفلسفي و الأخلاقي و اليوناني ذروته على يد أرسطو♣ إذ أخذ بعده في الانحدار والتدهور، لقد وجه أرسطو الفلسفة اليونانية وجهة جديدة تختلف عما كانت عليه لدى أستاذه أفلاطون فقد حاول أن يعطي للفكر الفلسفي نوعا من الواقعية و المادية و يعيد الثقة في هذا العالم المرئي المحسوس بعد أن كان مجرد ظل أو خيال لعالم الحقيقة أو مثل عند أفلاطون.

لأن الأخلاق عند أرسطو كما سنرى علم عملي يهدف إلى تحقيق الفضائل الأخلاقية في هذه الحياة وهي فضائل تؤدي بدورها إلى سعادة الفرد و المجتمع من هنا نجد أرسطو في كتابه الأخلاق الينقوماخية يتحدث عن علم الأخلاق العملي والفصائل الأخلاقية و السعادة و الخير و غيرها من المبادئ و القيم الأخلاقية.

الاتجاه نحو إقامة التوازن بين الواقع و المثال

أن البذور الأولى التي وضعها سقراط في تربة الأخلاق ازدهرت عند أفلاطون ،و أثمرت عند أرسطو

إن خير ما يميز مذهب أرسطو الأخلاقي أنه حلل سلوك الإنسان من خلال الواقع، ثم من هذا التحليل رسم الطريق لما ينبغي أن يكون عليه السلوك.كان أرسطو أكثر علمية من أستاذه أفلاطون في هذا المقام، حيث أراد تشيد بنائه الأخلاقي بمنهج طبيعي يتطلع من الواقع إلى ما هو أعلى، " أما أفلاطون فقد شيد بناءه الأخلاقي

♣ ولد أرسطو نحو نحو 384-322 ق.م أرسطو بن نيقوماخوس ولد ببلدة سطاغيرا شمالي اليونان، رحل إلى اثينا تلميذا بأكاديمية أفلاطون (نحو 367 ت.م) لقبه أفلاطون بالعقل لشدة ذكائه و سعة إطلاعه ، وبقى فيها حتى وفاة أفلاطون يقدم لنا صورة عن العقلية الهيللينية مثله الأعلى الثلاثي (للقياس والعقل والجمال). ص40

بمنهج متعال بمعنى أن الإنسان الذي يريد لنفسه أن يكون أخلاقيا ينبغي أن يكون متعاليا على طبيعته ،فكأنه ينظر إلى الإنسان من أعلى"[1].

كتب أرسطو العديد من الكتب في فلسفة الأخلاق ، إلاّ أن كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس يعد من أهم هذه الكتب و"نيقوماخوس"هو إبن أرسطو الذي يقال أنه نسخ الكتاب و نشره لذلك سمي بهذا الاسم

تناول أرسطو الأخلاق في هذا الكتاب واعتبرها علم علمي يبحث في أفعال الإنسان و"يهتم بتقرير ما ينبغي عمله ،و ما ينبغي تجنبه لتنظيم حياة الموجود البشري ،و يتم تدبيرها على أحسن وجه، لذلك ربط الأخلاق بالسياسة ربطا وثيقا. و يتفق في ذلك مع أستاذه أفلاطون"[2].

حيث أعتبر أن الدولة قوة تربوية عليا تهيئ للفرد ظروف حياته الاجتماعية و الروحية، وتوفر له القدرة على الحياة السعيدة ، و" أن السياسة إذا كانت تبحث عن المجتمع الصالح، فإن الأخلاق تبحث في تكوين الفرد وتعده ليكون مواطنا صالحا قادرا على تحمل مسؤولياته السياسية"[3].

السعادة و الخير الأقصى

بدأ أرسطو بحثه في الأخلاق بالبحث في الخير الأقصى Le bien و السعادة ،يرى أن كل علم أو عمل إلا ويهدف لتحقيق غاية ،وبما أن الخيرات والغايات كثيرة ومتنوعة فيجب البحث عن الخير الأسمى الذي يحقق لنا السعادة. و في هذا يقول " الخير الذي يجب أن نبحث عنه لأجله وحده هو أكثر نهائية من الذي

[1]- محمد عبد الستار نصار، نفس المرجع السابق ، ص 328

[2].-مهران محمد رشوان ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية،ص 74.

[3]- نفس المرجع ص 75.

نبحث عنه لأجل خير آخر...فالكامل والنهائي والتام هو ذلك على الدوام مطلوب لذاته لتحقيق الخاصة التي هي السعادة ، ودائما لأجلها وحدها نحن نبحث. "[1].

فالسعادة هي الخير، فهي الشيء النهائي الكامل ،مادامت هي غاية جميع الأعمال الممكنة، ذلك لأننا نرغب فيها لذاتها لا لأنها وسيلة لشيء آخر، فالغنى والمجد و القوة لا نرغب فيها (ذاتها و لا نعدها خيرات إلا لأننا نتصورها، وسائل لتحقيق السعادة.

من هنا راح أرسطو يبحث عن غاية الحياة فرأى أن كل موجود بشري لابد أن يهدف إلى تحقيق خير ما،فليس هناك عمل أو علم إلا وكانت الغاية منه تحقيق خير معين و"لما كانت الغايات والخيرات كثيرة ومتنوعة أصبح من الضروري أن يبحث عن الخير الأقصى الذي هو غاية في ذاته وليس أداة لغاية أبعد منه"[2].

لذا نجد أرسطو بدأ في كتابه الأخلاق النيقوماخوية بتوضيح بأن كل فحص و كل فعل واستقصاء يقوم به الإنسان إنما يقصد به أن يستهدف خيرا ما ،رغم اختلاف الغايات.

اعتمد أرسطو على دقة ملاحظة الواقع و تحليله ،لأنه لم يحدد ما هو الخير للإنسان بتأملاته ميتافيزيقية وإنما بابتداء من تحليله لطبيعة الإنسان على نحو ما هو عليه في الواقع ،وما يمكن أن يصل إليه من كمال و امتياز و "ينتقل أرسطو من البحث في الخير و السعادة إلي البحث عن الفضيلة الإنسانية التي يعدها الشرط الأساسي لتحقيق السعادة و الخير للإنسان" [3].

[1]-أرسطوطاليس،علم أخلاق نيقوماخوس ج1 ترجمة الفرنسية برتلمي سانتهيلر ،نقله الى العربية أحمد لطفي السيد ،دار الكتب المصرية القاهرة (د.ط)24 19ص 168،167.

[2]- محمد مهران رشوان، المرجع نفسه، ص 74.

[3]- أميرة حلمي مطر، المرجع نفسه ،ص 319.

ويرى أن الإنسان ذو طبيعة مركبة من جسم و نفس، فهو كائن وسط بين الكائنات التي تنحدر إلى درك الحيوانية ولا تصل إلى الإلوهية و إنما يقف في منزلة وسطى ،فهو يشترك مع الحيوان بل مع النبات بما له من وظائف جسمانية كالغداء و النمو والإحساس، و لكنه يتميز عن باقي الكائنات الحية بنفس ناطقة ومن البحث في طبيعة الإنسان ينتقل أرسطو إلى البحث عن فضيلة .

فما هي الفضيلة ؟

يرى أرسطو أن الفضيلة صفة تتعلق بالنفس الإنسانية فإذا نظرنا في صفات النفس وأحوالها فنجدها لا تخرج عن ثلاثة بنفس الأحوال،فهي إما انفعال أو قوة طبيعية ،أو عادة خلقية مكتسبة .

ولما كان الإنسان مركب من جسم و نفس أي جزء حيواني ، و جزء عقلي فقد ميز أرسطو بين صنفين من الفضائل العقلية و الفضائل الأخلاقية ،و أعلى المراتب عند أرسطو هي فضيلة التأمل النظري لأنها تسمو إلى مرتبة العلم بالكليات بعكس بقية الفضائل التي تتعلق بالأمور الجزئية حيث يقول "إن الفضيلة على نوعين ،أحدهما عقلي والآخر أخلاقي ،فالفضيلة العقلية تكاد تنتج دائما من تعليم إليه يسند أصلها ونموها ومن هنا يجئ أن بها حاجة إلى التجربة والزمان،وأما الفضيلة الأخلاقية فإنها تتولد على الأخص من العادة والشيم "[1]. فالفضيلة ليست إذن موجودة فينا بالطبيعة ،و لكنها عادة مكتسبة للسلوك الحسن ، فالفضيلة استعداد خلقي مكتسب وليست استعدادا فطريا أو طبيعيا بل يكون اكتسابها عن طريق الإرادة والمران والتعود، وإذا ما تم اكتسابها فإن مزاولتها تقترن عندئذ بالمتعة، لأن المرء المكتسب لها لا يجد صعوبة في مزاولتها ،و على ذلك فإن الفضيلة لا تكون كذلك إلا متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر و سهولة ،ومن يجد في مزاولتها مشقة أو عناء كان هذا دليلا على عدم استعداده لها، لقول أرسطو " الفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده،

[1]- أرسطو ،المصدر نفسه ص225.

وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع ،ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ،وان العادة لتنميها وتتمها فينا."[1] فقابلية اكتساب فضيلة لابد أن تقترن باللذة في اكتسابها ،حتى يشعر بمتعة السلوك ويسره ،حيث يجد العفيف لذة في ضبط نفسه ،كما يجدها الشجاع في إقدامه .

فطبيعة الفضيلة عند أرسطو ، تقوم على الأخذ بالوسط الذهبي حيث تكون الفضيلة وسطا بين طرفين كلاهما رذيلة الإفراط و التفريط، فالشجاعة وسط بين التهور والجبن ،والكرم وسط بين الإسراف والتقتير، والتواضع وسط بين الخجل و انعدام الحياء....

ولا يعني الأخذ بالوسط أن تكون وسطا حسابيا بين الطرفين، بل هي وسط اعتباري يتغير بتغير المضمون و الأشخاص و الظروف، ويكون العقل وحده هو الذي يحدد هذا الوسط إلا إن هناك بعض الأفعال و الانفعال مما ليس له وسط مثل فضيلة الصدق.

لقد أراد أرسطو بهذا التفسير للفضيلة أن يقف موقفا وسطا بين الزهاد الذين يعارضون الدوافع الطبيعية ،وبين أتباع اللذة الذين يهدفون إلى إشباعها ،و ينتهي أرسطو إلى تعريف الفضيلة بأنها" خلق مكتسب لاختيار الوسط المحدد بالنسبة لنا والذي يحدده العقل أو يحدده رأى الحكيم. يقول أرسطو "الأفعال التي تنتجها الفضائل ليست عادلة و معتدلة بسبب أنها فقط على صورة ما ،بل يلزم فوق ذلك أن يكون الفاعل في اللحظة نفسها التي يفعل فيها على استعداد أخلاقي فالشرط الأول أن يعلم ماذا يفعل فيها ،وبالثاني أريد هـ باختيار التام ، أن أريد الأفعال التي تنتجها لذاتها وأخيرا أنه عند الفعل يفعل بتصميم ثابت لايتزعزع على أن يفعل لذلك البتة

[1]-. نفس المصدر ،ص226.

."[1]لقد جعل أرسطو شروط لتحقيق اعتدال الفضائل 1-العلم والمعرفة بالفعل والسلوك المقدم عليه .2-الإرادة الحرة للقيام بالفعل لذاته .3- الإصرار أو التصميم لانجاز الفعل

فالفضيلة عنده تقوم على العقل والفعل الإرادي الحر الذي يحدث اعتدال في السلوك وحديث أرسطو عن العدالة حديثا عن تلك الفضيلة التي تمس الجانب الاجتماعي من الحياة الأخلاقية وفي مستهل كتابابه (الأخلاق النيقوماخية) يميز أرسطو بين العدالة الكاملة أو العامة و العدالة الجزئية(الخاصة)يقول" أرسطو معبر عن احد المعاني التي تنطوي عليها العدالة ،إننا نصف الأشياء بأنها عادلة عندما تؤدي إلى السعادة و تضمن استمرارها أو تؤدي إلى تحقيق جوانب من السعادة في الوسط السياسي"[2]. فالعدالة بهذا المعنى فضيلة...فالعدالة الكاملة هي من مزايا شخصية الإنسان وهي الفضيلة التي يظهرها البشر في علاقاتهم بعضهم مع البعض مادام هذا التفاعل بين البشر يهدف لارتقاء إلى مستوى الحياة الصالحة، ويقود إلى تحقيق السعادة للإفراد الذين ينتمون إلى الوسط السياسي ككل ومقابل ذلك ،فان" العدالة الجزئية لها علاقة بتلك الحصة من المنافع التي ينبغي إن يحصل عليها الأفراد وكذلك الأعباء التي ينبغي عليهم تحملها من المنافع التي تهتم بها العدالة الجزئية ويذكر أرسطو الشرف والمنافع المادية والأمن ."[3] فالعدالة الجزئية تهتم بحصة الأعباء والأضرار للأفراد .وهي أيضا ذلك الجانب الذي يظهر في علاقة الناس ببعضهم البعض. ومنه يميز أرسطو بين أنواع العدالة ،فالعدالة القانونية تقوم على أساس المساواة الحسابية و يسميها العدالة التعويضية وهي العدالة التي تطبق وفقا القوانين المدنية و الجنائية و تتم بتعويض الأفراد عن الأضرار الناتجة من أي اعتداء يقع على التعاقدات أو المصالح الخاصة و هذه العدالة تقضي بأن يكون الأفراد جميعا متساوون أمام القانون.

[1]- نفس المصدر ، ص 238.

[2]-ديفيد جونستون ،، عالم المعرفة ،مختصر تاريخ العدالة ترجمة مصطفى ناصر ،المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب ، الكويت أبريل 2012 ص86

[3]-المرجع نفسه ص 87

أما عندما يتعلق الأمر بالقانون السياسي و الاجتماعي فيحدد" أرسطو نوع آخر من العدالة هي العدالة التوزيعية Distributive التي تقوم بتوزيع نصيب أفراد المجتمع من الثروة و الامتيازات ، و تعتمد هذه العدالة التوزيعية على النسبة الهندسية لا على المساواة الحسابية."[1]

يولي أرسطو عناية خاصة لفضيلة العدالة لما لها من أهمية في فلسفته الأخلاقية، فهو يرى أن كل سلوك المطابق للقوانين يكون سلوكا عادلا ، لذلك فالإنسان الذي يخرق القانون يكون ظالما. إن هذه القوانين وضعت لمصلحة الجميع أو الأغلبية في الحكم.وفي مثل هذه الظروف يهدف السلوك العادل إلى تحقيق سعادة المجتمع السياسي ، فالقانون يجبرنا على أن نكون شجعانا و معتدلين و عادلين.

إن أرسطو يرى أن العدالة هي أعظم الفضائل الأخلاقية. فكل الفضائل تكمن في العدالة، لأنها الممارسة الفعلية للفضيلة الكاملة. فهي فضيلة كاملة لأنها تتجاوز إطار الفرد لتشمل أفراد المجتمع. فهي "تهدف إلى خير و مصلحة الجميع. فالعدالة بهذا المضمون تكون كل الفضيلة بينما يكون الظلم كل الرذيلة."[2]

يرى أرسطو انه ينبغي على الإنسان آلا يكتفي بالحياة وفقا لطبيعته الإنسانية فحسب بل على الإنسان الكامل أن يسعى إلى الخلود و أن يحقق بقدر طاقته تلك الحياة الإلهية فتلك هي وحدها الحياة الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة.

الأخلاق والسياسة عند أرسطو

لم يختلف أرسطو عن سابقيه من الفلاسفة عند البحث عن السعادة ومحاولة تحقيقها، ذلك أنها كانت هدف فلسفة الأخلاقية والسياسية. وقد مثلت السياسة في الفكر الأرسطي فلسفة أخلاق الدولة، ،بل كانت

[1]- أميرة حلمي مطر،نفس المرجع السابق ،ص 323.

[2]- ابو بكر ابراهيم التلوع، الا سس النظرية للسلوك الاخلاقي ، جامعة قان يونس ، بتغازي 1995 ، ص 73 .

أخلاقيات الفرد غايتها الحقيقية متمثلة في الدولة لذا فقد ربط بين الأخلاق والسياسة إذ جعل الهدف من قيام الدولة هو هدفا أخلاقيا، في المقام الأول، بما أنها تعنى بالبحث في الفضيلة والسعادة حيث يرى في كتابه " علم الأخلاق إلى نيقوما خوس" أنه يجب علينا أن نحاول ان نحدد ما هو الخير وان نبين من أي علم ومن أي فن هو،فمادامت كل معرفة وكل تصميم يعزمه عقلنا يقصد به بالضرورة خير من نوع ما ،فلنوضح ما هوا لخير الذي تبحث عنه السياسة والنتيجة هو الخير الأعلى الذي يمكننا أن نتبعه في جميع أعمال حياتنا .

لقد وضع أرسطو علم السياسة فوق علم الأخلاق ،فالسياسة هي التي تنظم علم الأخلاق بل تنصعه "فالانتقال من الأخلاق إلى سياسية يعني بالنسبة لأرسطو الانتقال من علم أدنى إلى علم أشمل، فإذا كانت الفضيلة تتعلق بالفرد فالسياسة تتعلق بالجماعة"[1]

فالفضيلة التي يتحلى بها الفرد هي أيضا فضيلة المجتمع، لذا فالسياسة عند أرسطو تتناول مجتمعا أخلاقيا بأسره يسعى إلى الخير الذي يحقق في ظل العمل المشترك لذلك يقول أرسطو" لما كان غرض السياسة يشمل الاغرض المختلفة لجميع العلوم كانت السياسة هي علم الخير الأعلى للإنسان لكون علم السياسة فوق علم الأخلاق لان سعادة أمة هي أجمل من سعادة فرد واحد "[2].

ذلك أن فالمرء عند أرسطو لا يتحقق وجوده، ولا يسمو إلا في إطار الدولة المدينة، ذلك أن الدولة عنده جماعة سياسية تعمل من اجل تحقيق الصالح العام أي الخير ،وهذا من خلال الممارسة الفعلية للمواطنين لهذا فقد اعتبر أرسطو السياسة علم يجعل المواطنين كائنات فاضلة وقادرة على القيام بأعمال صالحة، لأن الدولة هي جماعة تتفاعل أجزاؤها مع بعضها البعض يروح التعاون لتحقيق الصالح العام، فهي تكوين إنساني حاصل نتيجة

[1]- جورج كنورة، السياسة عند أرسطو – المؤسسة الجامعية للتوزيع، بيروت، د(ط س)، ص24.
[2]-أرسطو ،علم الأخلاق . ص77

اجتماع الأفراد جعلتهم متطلبات إشباع حاجاتهم الطبيعة كائنات اجتماعية مدنية بالطبع، فكل اجتماع مدني فهو بالضرورة اجتماعي سياسي غايته حياة الخير والسعادة.

وفي هذا يقول في كتابه في السياسة "فميل الجميع إذن إلى الاجتماع المدني هو أمر طبيعي، وأول ما حققه كان علة أكبر خير لأن المرء إذ اكتمل أمسى أفضل الحيوانات"[1] فالإنسان كائن مدني بطبعه .

السياسة والسعادة.

لقد اعتبر أن علم الأخلاق عند أرسطو هو جزء من علم السياسة، كون الأول يهتم بدراسة الخير عند الفرد، في حين أن الثاني "علم السياسة" يعني بدراسة خير المجتمع لذا فهو علمان يهدفان لغاية واحدة أي أن علم الأخلاق هو علم السعادة الفردية الذي هو جزء من العلم السياسي الذي هو علم السعادة الجماعية.لذلك يقول"غرض السياسة هوا لخير الحقيقي،الخير الأعلى للإنسان ،ومع ذلك أن تحقيق الخير متماثل بالنسبة للفرد وبالنسبة للمملكة .[2] أي الفرد والجماعة (المدينة). لقد وضع أرسطو علم السياسة فوق علم الأخلاق ذلك أن السياسة هي التي تنظم علم الأخلاق بل تصنعه بما أنها تحدد ما يجب من سلوك بما أنها تأمر باسم القانون كما تستخدم مختلف العلوم العملية.لذا " فضرورة الدولة لا تنحصر في مجرد تبعية لأي ارتباط لتحقيق هدف معين، بل هي تسمو إلى وحدة عضوية كاملة تهدف إلى تحقيق الفضيلة أو السعادة العالمية"[3] .

[1]- أرسطو ،في السياسة ،: نقله الأب أوغسطين بربارة البولسى اللجنة اللسانية للترجمة الروائع، بيروت ط2، 1980، ص5.

[2]- أرسطو ،علم الأخلاق ص 172 .

[3]- جوجيو،بل ، فيكو: تاريخ فلسفة القانون عند قدماء الإغريق إلى عصر النهضة تر،ثروت انس الأسيوطي (مجلة القانون والاقتصاد والبحث في الشؤون القانونية والاقتصادية،) الهيئة العامة للكتب والأجهزة مطبعة، جامعة القاهرة، ، عدد الأول، 1976، ص125.

لذا فقد حدد أرسطو غاية الدولة في كتابه في السياسة قائلا"أن كل دولة مجتمع، وأن كل مجتمع يتألف ابتغاء مصلحة، وأن الجميع يجدون في كل شيء إلا ما يبدو لهم خير ... ومن الواضح أن كل المجتمعات ترمى إلى الخير.. وهذا المجتمع هو المسمى دولة أو مجتمعا مدنيا"[1]

فالاجتماع البشري عنده يكون نتيجة حاجات الأفراد إلى بعضهم البعض ولغاية أسمى هي تحقيق الصالح العام إي "الخير" أو السعادة. ولهذا فأفضل حكم سياسي هو الذي يتيح نظامه لكل فرد أن يبلغ غاية الفلاح وأن يحيا حياة سعيدة ،ومنه تتحدد غاية سياسة في تحقيق حياة السعيدة للفرد والمجتمع .

ومن خلال تحليله للحياة الإنسان وطبيعة سلوكاته صنفها إلى ثلاث مراتب من الحياة يحددها السلوك الأخلاقي عند البشر وهي:

1- حياة اللذة : هي مطلب النفس النباتية والحيوانية، غاية العبيد والبهائم والعامة.

2- حياة الكرامة السياسية: وتقوم على شعور الإنسان بفضله وكماله.

3- الحياة النظر والتأمل والحكمة: تأمن السعادة لصاحبها ،كما نظر إلى سلوك الفرد من ثلاث زويا: من كونه فردا ومن كونه عضوا في أسرة ومن كونه مواطنا في دولة.

وعلى هذا يرى أن هناك ثلاثة علوم تهتم بدراسة الإنسان.

- علم الأخلاق وهو علم يختص بأفعال الإنسان من حيث هو فرد.

- علم الاقتصاد المنزلي هو العلم الذي ينظم سلوك الإنسان من حيث عضو في أسرة

[1]- أرسطو، في السياسة ، ص5.

– علم السياسة وهو العلم الذي يحلل ويصنف وينظم سلوك الإنسان من حيث كونه مواطنا.

وقد جعل أرسطو السياسة هي " أسمى العلوم والفنون هي السياسة "[1] لأن غايتها هي تحقيق العدل الذي هو غاية الجميع . و ثمرة الأخلاق والسياسة هو الموطن الصالح و بما أنها تنتج فردا فاضلا، فالعدالة هي قاعدة وغاية العمل السياسي في الوقت نفسه.فهي أساس سعادة فرد و الدولة بما أنها تكفل استقرار الحكم وحسن سير النظام، فكيف يمكن تحقيق ذلك حسب أرسطو؟

القانون أساس العدالة.

لقد تأثر أرسطو بأستاذه أفلاطون إلا انه خالفه وخفف من مثاليته باقترابه أكثر منه من الواقع، وسلم بأنه لا يمكن خلق حاكم كامل أو نظام قانوني أو أنساني كامل، فأعقل حاكم لا يمكنه أن يستغني عن القانون مهما بلغ من معرفة الخير، وهذا عبر عليه بقوله "في كتاب الأخلاق "إن الفضيلة لا تكفي بذاتها لأن تؤدي بالناس إلى نبل، إذ أن ارتباط العقل والإجبار الذي يمثله القانون يمكن أن يزود بإطار كاف للتعود على الفعل الفاضل الذي لا يحتاجونه في مرحلة الشباب فحسب، وإنما طوال حياتهم"[2] فالإنسان اجتماعي بطبعه يصعب أن يجعل حدود لنوازعه الشخصية" فالطبيعة إذن تدفع الناس إلى الاجتماع ولابد أن يستند نظام الجماعة للقانون، فالقانون بمثابة القاعدة التنظيمية في المجتمع السياسي والعدالة هي شعاره وغايته"[3]

فالقانون هو الرادع للأهواء والموجه للسلوكات ومنظم لها، بوضع حدود لحرية الأفراد حتى لا تتعارض الحقوق والواجبات، وتعم الفوضى ويصبح الإنسان أسوأ الكائنات.

[1]– أرسطو، علم الأخلاق، ص84.

[2]– أرسطو،علم الأخلاق، ص109.

[3]– محمد فنتحى الشنيطي، نماذج من الفلسفة السياسية، مكتبة القاهرة، دط، 1961، ص37.

لقد نظر أرسطو إلى الإنسان باعتباره حيوان سياسي ينتمي للدولة المدينة Polis و "هذه المدينة ثمرة الحضارة هي نهاية التجمعات البشرية التي كانت مراحلها كما يلي: الأسرة القبيلة، القرية، المدنية، والمدينة هي بنظره هي الدستور la constitution"[1]

فالدولة هي كيان طبيعي، يتكون بفعل ائتلاف اجتماعي وفيها يكون البشر إنسانيتهم، فتعاونهم يتطلب تنظيما سياسيا، لان الفوضى ضد طبيعة، فإذا كانت الدولة هي ضرورة العيش المشترك، وتأمين الحياة السعيدة للأفراد وذلك بحرصها على تحلي المواطنين بالفضيلة والعدل، وكما أن العدل هو ضرورة اجتماعية، بما انه أساس إحقاق الحق. حيث يقول أرسطو "أما العدل فهو فضيلة اجتماعية لان العدالة نظام المجتمع المدني وما العدالة إلا لقضاء بالحق"[2] وقد أكد أرسطو على ضرورة سيادة القانون إذ ما أرادت الدولة أن تكون صالحة وعادلة، غير أن أرسطو تساءل عن ماهية العدالة؟

العدالة والقانون الطبيعي

تعرف العدالة في مطابقتها للقانون غير أن عند تعرض أرسطو للعادلة الاجتماعية والسياسية فقد تبين أن ما هو عادل لا يعني ما هو مطابق للقانون في معناه الضيق، ذلك أنه يفرق بين نوعين العدالة الطبيعية والتي تقوم على أساس القانون الطبيعي، وعدالة وضعية تقوم وفقا للقانون الوضعي."فالأول العدل الطبيعي هو متماثل في كل زمان وفي كل مكان تصور دائم غير قابل للتغير وعالمي أساسي يشترك فيه الجميع"[3]

[1]- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان الى العصر الوسيط ج،1 تر: تاجي الدراوشة.دارالتكوين للتأليف والترجمة والنشر دمشق ط10، 2010 ص60

[2]- أرسطو في السياسة، ص10.

[3]- عبد المجيد محمد الحفناوي، فلسفة القانون (مفهوم القانون الطبيعي في العالم القديم ومدني، تأثر القانون الروماني به، القانون الأرسطي الطبيعي الرواقي،) مجلة الأمن والقانون، كلية الشرطة، دبي العدد(2) يوليو 2000. ص147

فأرسطو في تصنيفه هذا قد أقر بمعني القانون الطبيعي الذي أكدت عليه الرواقية في ما بعد.فكما أن الرواقية رفضت الفوضى في الطبيعة وأكدت على انسجامها، وإدراك لها يكون العقل فكذلك أرسطو قد اعتبر من قبلهم أن عقل الإنسان ليس سوى مظهرا جزئيا للعقل الكلي .وهذا العقل هو عنصر إلهي فيه، وبفضل هذا العنصر الإلهي فيه يقدر أن يفهم العقل الموجود في الكون وبالتالي "يحيا حياة منسجمة مع الطبيعة ،واللجوء إلى العقل هو لجوء إلى العقل المشترك للبشرية، والقوانين والمؤسسات الإنسانية، بل تصبح بالأحرى، انعكاسات عملية، على نقائصها الكثيرة، للقانون الطبيعي الذي هو ورائها وفوقها"[1]

فالطبيعة عند أرسطو لا تأخذ معنى ضيقا تتحدد في إطار القوانين الفيزيائية أو الحياة الحيوانية بل تتجاوز ذلك إلى النظم الاجتماعية للبشر لذا يجب على الإنسان في هذا المجال فهم قانون هذه الطبيعة حتى لا يحيد عنها، وهذا هو ما يمكن اعتباره "النظرية الفلسفية التي تتبع منها فكرة القانون الطبيعي، ومن هناك يمكن القول أن فقه أرسطو يدعو إلى فهم واستكشاف بطريقة عملية أنظمة قانونية من خلال ملاحظة الطبيعة"[2] أي يمكن التوصل إلى جوهر الأشياء والأنظمة الاجتماعية وغايتها من خلال فهم الطبيعة.

وقد تميز أرسطو عن أفلاطون في نظرية العدل إذ اعترف أن العدل قد يختلف من دولة لأخرى حسب اختلاف القوانين الوضعية وفق تاريخ كل مجتمع واحتياجاته، كما يمكن أن يكون طبيعيا ويشمل الجنس البشري كله لأنه يرتكز على الغاية الأساسية للإنسان "ككائن سياسي اجتماعي".

مع ذلك فهو يرى أن هذا العدل الطبيعي يصعب تحقيقه بصفة كاملة ،إلا انه يدعو إلى المحافظة عليه إلى جانب العدل القانوني الوضعي من هنا فقد ميز بين نوعين من العدالة، طبيعة مستمدة من القانون الطبيعي فهي حتمية وأخرى وضعية منبثقة من القانون الوظيفي فتحن من نقررها.

[1]- ملحم قربان، المرجع السابق، ص109.

[2]- عبد المجيد محمد الحفناوي، فلسفة القانون، ص148.

لذلك يعتبر أرسطو واضع القانون الطبيعي ومحدد مبادئه فالقانون الطبيعي عند زينون كرسبيوس يهتم بالأخلاق، وقد حمل تغيرا جوهريا عن الأرسطي فهذا الأخير يقر بالملكية والرق وتحديد النسل والنظام المختلط، في حين أن الرواقي يتسم بطبيعة خيالية، فالجميع في نظره سواسية أحرار ولا وجود لأرقاء ولا أمم متفرقة كل الناس إخوان متحبون.

فأرسطو نظر إلى أن الطبيعة قد كتبت على الإنسان أن يعيش حياة سياسية، لذلك فإنه يعتبر الدولة هي مؤسسة ضرورية وطبيعية للإنسان..... واعتبر" إن الحق والعدالة التي تكمن في الطبيعة ولا يكتشفها إلا بالعقل"[1] فعلى الإنسان أن يقتبس منها ما يتلائم مع المجتمع البشرى وما يمنع الظلم عن الأفراد.

وفي هذا الإطار فهو يجعل من الدستور مرتبط جوهريا بنسق الحياة المتبع في المدينة، فهو يتغير بتغير بنية المجتمع، لأن أفضل دستور عنده هو الذي يجعل الناس سعداء حيث يؤمن لهم العدالة، وذلك حسب البنية التكوينية لطبيعة النفس، وتعاملات الأفراد وحتى المجتمع وأنظمة الحكم فيه، وعلى ضوء نظرية الوسط فقد ميز أرسطو بين عدد من معاني للعدالة.

فهي لا تعد فضيلة أخلاقية فحسب، وإنما ضرورة قانونية فعليها تقوم المعاملات والعلاقات بين الأفراد (أنواع العدالة التوزيعية المتبادلة التعويضية...)، وبدونها يعم المجتمع الفوضى و الاضطراب ،فبفعل الوسط الخلفي يتحقق التوازن في المجتمع بانسجام الأفراد أي بأحداث توازن بين المنفعة العامة للمواطن والدولة بهدف الوصول إلى مدينة فاضلة وعادلة (صالحة) وفي هذا تناول أنظمة الحكم ،فهو يفضل الأخذ بالوسط سواء الجمهورية الدستورية politiè أي يحبذ النظام الخليط لطبقة الوسطى (ومن أجل توازن الطبقات يأخذ بمبدأ المساواة النسبية)،" لأن العدالة عنده هي الحد الفاصل الذي يبين للفرد ما عليه من حقوق وواجبات، فتحول بذلك دون

[1] – محمد فتح الله الخطيب، مبادئ العلوم السياسية، تطور الفكر السياسي، دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 1998، ص42.

سيطرة الأقوياء على الضعفاء، ودون استغلال الأذكياء للدهماء من هنا "فالعدالة تلتقي مع القانون باعتباره مجموعة القواعد الملزمة التي تنظم سلوك الأفراد في المجتمع ،وتضع المعايير الفاصلة بين مالهم وما عليهم حيث تتحقق العدالة بالمساواة في ظل القانون"[1]

فالعدالة الأرسطية تتجه نحو الغير داخل المدينة السياسية، وليست فضيلة مطلقة وفردية خالصة ناتجة عن انسجام نفسي به تتحقق الفضائل الأخلاقية ،كما رآها أفلاطون وقائمة على القانون ،أي فكرة الخير العام والمصلحة ممكنة لأكبر عدد مكان بين الناس.

[1]– مصطفى السيد أحمد صفر، فلسفة العدالة عند الإغريق وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، دط 1997، ص42.

المبحث الثاني

الأخلاق والسياسة في الفكرالهلنستي

تمهيد:

تميز هذا العصر بنزعة تلفيقية و بالاهتمام بالعلوم الواقعية و بالعودة إلى أحياء المذاهب القديمة و لا سيما ما كان مرتبطا بمبادئ السلوك الأخلاقي و كذلك بمزج الآراء و المذاهب الشرقية (الطابع الصوفي) بالفكر اليوناني، ولهذا لا نلمح في هذه المرحلة الطابع اليوناني الخالص ،ومن ثم فإن جمهرة المؤرخين يميزون بين الثقافة الخالصة والتي انتشرت في دوري النشأة و النضوج عند أهل اليونان أنفسهم. فقد اصطلح المؤرخون على تسمية الأولى بالثقافة الهللينية الثقافة والثانية التي انحدرت من اليونان و لكنها مزجت بين الثقافتين اليونانية و الشرقية (بطابع جديد) ما سمي باسم "الهيلينستية".

بعد فقدان اليونان استقلالها السياسي والانتكاس القيم الأخلاقية الأصيلة ، عزف الناس عن النظر العميق في ميادين العلم والفلسفة في جو يسوده صراع عنيف حول مطالب الحياة المادية العاجلة ؛ فكانت نتيجة هذا التغيير في الوضع السياسي أن تحولت النظرة من الوجود ومن الفكر إلى السلوك والعمل. بمعنى انعكف الفرد على ذاته ،ومحاولا إيجاد طمأنينة سلبية إلى نفسه لأنه لما فقد حريته في العالم الخارجي، قد راح ينشد نوعا من الحرية في العالم الباطن. و لكن لما فقد استقلاله السياسي ،فقد انصرف عن السياسة انصرافا تاما ،وأصبح يفرق بين السياسة و الأخلاق فلم تعد النظرة إلى المواطن و حقوقه، ترتبط بانتمائه إلى دولة المدينة وإنما أصبحت الدعوة إلى حق الفرد في الكرامة الإنسانية والمواطنة العالمية ، والبحث في الأخلاق قائم على النظر في مجموعة القواعد التي يصل الإنسان بإتباعها إلى السعادة الفردية و السعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي.

"إن كل المذاهب التي نشأت بعد أرسطو، من رواقية و أبيقورية و شكية قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف إلى البحث عن الأخلاق العملية وتكيف السلوك حسب الواقع المعاش .

فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقا ايجابية كما كان الحال عند سقراط،وأفلاطون وأرسطو من قبل وإنما كانت أخلاقا سلبية كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئا من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ،وعلى صورة الخلو من الانفعال أو "أباتيا" عند الرواقيين "وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولا برجوع الإنسان إلى نفسه ،وإنعكافه على ذاته وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر،فهي تنشد الخلو من الانفعال و صفاء النفس من كل تأثيرات الوجدانية،فهي أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية"[1].

-ا الفكر الأخلاقي عند المدرسة الكلبية cynisme

اشتهرت الكلبية في القرن الثالث قبل الميلاد وامتدت حتى القرن الثاني ق.م و كان لها أكبر أثر على تطور الرواقية و خاصة عند زينون و أبيكتيتوس.وخاصة في دعوتها إلى المواطنة العالمية

واسم الكلبية مستمد من كلمة يونانية وتعني الكلب وهي اشارة الى السلوك الفظ الذي يتصف به الكلبيون وينسب هذا الاتجاه إلى ديوجين السينوبيDiogenes (412-323 ق م) و كنيته الكلب ، ربما لأنه كان كثيرا ما يضرب المثل بالحيوانات و خاصة الكلب و ربما لأنه كان حاضر البديهة ، لاذع النكتة حار اللسان،وكان لا يخشى أحد، و لا يعرف الذوق،الأصول المرعية فشبهوه بالكلب لأن أقواله كانت كالنباح ،ورغم أن ديوجين هو كبير الكلبين ARCH-CYNIC إلا أن الكلبية ، فيما يقال "ترجع إلى تعاليم انتستانس (Antisthenes449 -365 ق .م) تلميذ سقراط، ربما تأثر ديوجين بأنستانس"[2] كان الكلبيون يشترطون للانضمام إلى زمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا. وأن ينزل عن مكانته الاجتماعية فيلبس، لباس عامة الشعب كانوا يحملون العصا بأيديهم و الجراب فوق ظهورهم ويطفون في التماس قوتهم كالشحاذين ليس لهم مأوى سوى المعابد و غيرها من الأمكنة العامة،" إنهم يدعون أنهم في كل ذلك يؤدون مهمة كلفهم بها الإله

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

[2]- عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الفلسفية ، دار المعارف للطباعة والنشر ، سوسة، تونس ، 1992 ، ص 423.

زوس، هي ملاحظة العيوب والتشهير بها و يتخذون اسمهم تشبيها ، فيقولون أنهم حراس الفضيلة ينبحون على الرذيلة ،كما ينبح الكلب الحارس عند الخطر."[1]اي نباحهم يكون في وجه المجتمع الفاسد ليتخلى عن حماقاته .

إن فكرة السعادة عند الكلبية تقوم على الفضيلة الخلقية، وإن الفضيلة الخلقية محورها ضبط النفس وإن ضبط النفس التي تفيض بالزهد و الاكتفاء الذاتي، فالفضيلة تمثل السعادة الحقيقية ،فهي الهدف الأساسي للحياة.و الشخص الحكيم هو الذي ينظر باحتقار لكل الرغبات المألوفة في الحياة ويعيش غير عابئ بالثروة والجاه لذلك كان الكلبيون يحتقرون العملة، وكثيرا ما لجئوا إلى تزيفها كي ينخفض قدرها ، فالكلبي مطالب دائما بتدريب جسمه باستمرار على المشاقة و مغالبة الهوى و مجاهدة النفس، وبذلك يحرر نفسه و يسودها ويؤهلها لوعظ الناس وهو يضرب المثل للناس كي يفتقوا أثره و يفعلوا فعله،"فهو "الكلب الحارس" على الفضيلة وهو النباح الذي يطرد الأوهام و "الجراح" الذي يزيل به بمضغه الزيغ من عقول الناس"[2].

فهو غير مقيد بأية التزامات نحو المجتمع أودولة والأسرة لأن هذه الأشياء تولدت رغبات لا يمكن إشباعها فالكلبي ، كان ينظر إلى الفرد مستقلا عن الجماعة وماهيته منفصلة عن المدينة " على عكس ما يرى أفلاطون وأرسطو اللذان ، كانا يجعلان من المدينة شرط الفضيلة "كان الكلبيون أقل أهل زمانهم شعور بالوطنية".[3]

فالفضيلة عندهم هي في الأفعال و لا حاجة بها لا إلى الخطب المطولة و لا إلى العلوم. بيد أن الأفعال لا تعلّم و إنما تكتسب بالمران و التمرس. ، فأسمى الفضائل في نظر الكلبي الفضيلة التي هي من طبيعة عقلية وهي الحصافة أو الحكمة PHRONESIS : فهي أمنع الأسوار و هذا السور لا يتبنى إلا بمحاكمات عقلية منيعة:" بيد أن كلمات المحاكمة العقلية أو العقل التي يكثر من استخدامها لا تشير فيما يبدو إلى تسلسل

[1]- يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم، بيروت ، لبنان ، ط جديدة بدون سنة ص212 .
[2]- عبد المنعم الحفني ،الموسوعة الفلسفية ص 324..
[3]- المرجع السابق ص213.

منطقي في التعقلات المنهجية و المبرهن عليها كما لدى أفلاطون أو أرسطو . فديوجين" لم يخلف لنا سوى طائفة من الحكم التي توحي أكثر مما تعمل و تحمل على التأمل و النظر أكثر مما تثبت وتبرهن"[1].

يرى ديوجين أن الفضيلة ليست هبة فطرية أو مكتسبة بالعلم و أنها على العكس نتيجة مران و تعود ASKESISهو أن مثل ما يوجد عند " الصناع في الفنون الحرفية و غيرها يكتسبون بالخبرة مهارة غير عادية"."لا فلاح في الحياة بغير المران و بالمران يمكن تذليل كل الصعاب. و مهمة الفلسفة أن "تختار الجهود الموائمة للطبيعة لكي تقيض للإنسان السعادة و من ثم فإن نقص الحصافة هو علة شقائه "[2] .

و بروح معاكسة تماما لروح أفلاطون و حتى لروح أرسطو، يفصل الكلبي الحياة الأخلاقية عن المشكلة الاجتماعية، و يقصى في الوقت نفسه العلوم الرياضية عن التأمل العقلي للحكيم و بما أن ما من أحد يضاهي الكلبي في التجرد من الروح العلمية. فلا أحد يضاهيه كذلك في التجرد من الروح المدنية. أي أنه يعلن أنه مواطن عالمي وأن "سياسته تتقيد بقوانين الفضيلة أكثر مما تتقيد بقوانين المدينة"[3].

الفكر السياسي عند المدرسة الكلبية

لقد تأثر الكلبيون بتعاليم سقراط "المعرفة هي الفضيلة" ونقده لبعض النظم الديمقراطية، غير أن تفسيرهم لتعاليم سقراط أثر سلبيا عليهم فالفضيلة عندهم هي شيء داخلي، والأشياء الخارجية اعتبرت عقبة أمام الفضيلة "فالنظم الاجتماعية هي عوائق كما أن المصالح الاجتماعية تسبب الحيرة والاضطراب"[4] لذلك نجد كراتس الثيسي cratés le thebain(365-285 ق.م) تلميذ ديوجين (الذي تخلى عن أمواله حتى لا يكون عبد ا لها يعظ

[1]-. أميل برهبيه ، الفلسفة الهلنستية و الرومانية ، جورج الطرابيشي ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1988 ص19.
[2]- ، نفس المرجع ص 24-
[3]- ، نفس المرجع ، ص 26.
[4] ارنست باركر، نظرية السياسة عند اليونان، ج1، 190.

الناس بما يلي (لا تنحني مطلقا تحت نير اللذة لا تترك الحاجات تستبعدك مطلقا لا تقاتل من أجل أموال وهمية، سجل الحرية وكأنها آلهة سامية)[1]

لقد اختار الكلبيون الفقر والتسول كرها بممالك الأرض ومؤسساتها ومصالحها الاجتماعية والسياسية وإكراهاتها المخالفة للطبيعة، التي تقف كعقبة في وجه التماس الفضيلة.

"فالحكمة العملية phronesis تتطلب من المرء أ"ن يعرف كيف يسيطر على اندفاعاته نحو اللذة لكي يتجنب انزعاجات، وأن يبقى في المتعة مستقلا إزاء الخارج وحرا داخليا"[2] ، اهتمام بالذات وإهمال العالم الخارجي وكأنه ليس عضوا في مجتمع فهذا الشعور بالاستقلال هو له الذي يحقق السلام الداخلي ، فالحياة الاجتماعية لا تعني له شيء ، فهي مجرد قيد ،فالرجل الحكيم عندهم هو الذي يعيش متزن النفس في كفاية ذاته ومعتمدا عليها فقط و خالي من كل اضطراب ، حيث تستوي في نظره كل الأمور، والدولة لا تحمل عندهم معنى فهو يعترف إلا بالمواطنة العالمية.

كيف أسس الكلبي للمواطنة العالمية ؟

لقد نبذ الكلبيون المواطنة الهيللنية، ذلك أنهم ذهبوا إلى مدى أبعد منها ،إذ وصلوا إلى فكرة المواطنة العالمية ، لقد كانت لهم نزعة عالمية بحيث كان ديوجين لا يعترف بأية مواطنة غير المواطنة العالمية حيث يقول"الحكيم موجود في كل مكان وفضيلته هي قانونه في مجتمع دساتيره سياسية ونظم اجتماعية أشياء مصطنعة وبالتالي ضارة، كما أن الإنسان ليس مواطنا لدولة معينة بل وطنه العالم"[3]لقد نبذ ديوجين قيم عصره اذاكانت

[1] جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، تر محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، باريس، ط2، 1993، ص72.

[2] المرجع نفسه، ص73.

[3] ابراهيم أحمد شلبي – تطور الفكر السياسي – دراسة تأصلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، الدار الجامعية، بيروت، د.ط، 1985، ص138.

دولة المدينة عند كل من أرسطو وأفلاطون هي أساس سمو الفرد فمن خلال التزام بقوانينها، فان ديوجين يراها على عكس من ذلك ،بحيث يرفض المواطنة الأثينية ،فهذه القيم التي تحكمها هي ضارة في نظره بحيث يدعو للمواطنة العالمية التي تؤلف بين الأفراد ولا تفرقهم باعتبارهم إخوة وسوا سبة فالكون هو وطنهم .

لذلك اعتبر أرنست باركر في كتابه نظرية السياسة عند اليونان أن إقامة اسكندر لإمبراطورية العالمية إنما يدل على استيعابه للمثل الأعلى الكلبي في ناحيته السياسية "فالناس جميع سواسبة مهما كان مركزهم السياسي، وبما أن الحكيم يكتفي بنفسه، فهو يضع نفسه، عضو في حياة الكون[1] لقد كان كراتس النيبسي يرفض كل معنى لوطنه تيبس إذ يقول "ليس لي مدينة ... وإنما لي العالم بأسره .. لأعيش فيه"[2] ، فالحكيم ليس بحاجة للدعم الأخلاقي لدولة المدينة إن الوطن بالنسبة له يوجد حيث يكون وحيث يختار فهو غير مرتبط برقعة جغرافية ، لأن لن ينغلق على نفسه في مدينة ما. غير أن هذا الشعور قد أفقدهم روح الثورية لقوميتهم، إذ أصبحوا لا ينشدون لأنفسهم مدينة أو بيتا أو وطنا.

لقد تبنوا فلسفة الهروب بصورة حادة في التطرف ،بحيث نبذوا كل ما كان سائدا في المجتمع ،و تعود عليه الناس، وهجروا كل متع الحياة، وخرجوا على نظام دولة المدينة الاجتماعي والسياسي على حد السواء وزهدوا في كل شيء طيب ،إذ نادوا بعدم الاكتراث بالمبادئ الأخلاقية، وإنكار الأوضاع الاجتماعية بالخروج على نظم الملكية، برفض الزواج والأسرة وكل الروابط الاجتماعية، ونادوا بإزالة الفوارق الاجتماعية، فقد نادوا بالمساواة بين كل أفراد المجتمع الإغريقي، فلا فرق عندهم بين الغنى والفقير، والإغريقي والبربري والمواطن والأجنبي والحر والعبد.

فالدعوة إلى الشيوعية والرجوع إلى مجتمع الطبيعة، هي الحياة التي يجب أن يعتنقها الحكماء، و"بما أنهم موجودون في كل مكان، فإنهم يكونون جماعة عالمية وتكون لهم مدينتهم أو دولتهم العالمية التي يحيا فيها كل

[1] أرنست باكر – المرجع السابق، ص190.
[2] جاك شوفاليه، المرجع السابق، ص72

حكيم على أساس مبدأ الاكتفاء الذاتي"[1] لقد ثاروا على المجتمع بأسره بكل دراجاته ونظمه، فكانوا أعداء الملكية والأسرة والمدينة، وكل شيء غير ذلك الذي يفرق الناس درجات، ويجعل أحدهم أسبق من الآخر، أو يجعل مكانا من الأمكنة أفضل من الآخر، فكل الناس في نظرهم سواسية وكل الأماكن هي واحدة، لقد رفضوا العيش في مجتمع قائم على الفوارق الاجتماعية ،فالناس في نظرهم جميعا متساوون بحكم الطبيعة، وبحكم الطبيعة هم أخوة في مجتمع إنساني واحد. إذ يقولون "لماذا أفخر بالانتماء إلى أرض أتيكا شأني في ذلك شأن الديدان والحشرات التي تهلك النبات"[2]

فالمجتمع الكلبي يعيش فيه كل البشر دون دستور أو قانون، "ومع ذلك يسوده الانسجام لوجود الحكماء مواطني المجتمع ولنقاء واستقامة غرائزهم الطبيعية"[3] فالمجتمع الكلبي فطرى ينزع إلى الطبيعة، لقد سارت فكرة الفردية جانبا إلى جنب مع فكرة المجتمع العالمي إذ يقول ارستيب Aristbes(117-181ق.م)"إن الرجل الحكيم لا يعيش في دولة وفق قوانينها الموضوعة بل يجب أن يسترشد بقانون الفضيلة الذي يشتمل العالم كله، كما كان يعتقد أن الإنسان كلما ازداد قرب من طبيعة الحيوان كان أفضل للحياة الإنسانية"[4]

ففي نظر أرنست باركر التشبه بالحياة الحيوانية هو تشبيه أو دعوة إلى العودة إلى الطبيعة ثم الأخذ بكل ما هو بسيط وبدائي، وعلى هذا تأسست بذور فكرة الدولة العالمية، والقانون العالمي الدولة التي لا تدين لرئيس واحد وحكم مطلق وقد عبر عنه ديوحين بقوله "إن الملك يلفظ أنفاسه الأخيرة ... لقد مات الملك ...فليحيا الملك الجديد ملك العالم"[5]

[1] إبراهيم درويش، النظرية السياسية في العصر الذهني، دار النهضة العربية ، القاهرة، د.ط، 1973، ص176.
[2] أرنست باركر، المرجع السابق، ص189.
[3] إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي، ص135.
[4] أرنست باركر – المرجع السابق، ص190.
[5] ا المرجع نفسه ص192

فالكلبي لا يعترف بالجماعة السياسية وإنما يعترف فقط إلا بجماعة حكماء العالم بأسره لقد سبقت المدرسة الكلبية المدرسة الرواقية برفضها لفكرة الوطنية ودعوتها المساواة والأخوة باسم الطبيعة والدعوة إلى المواطنة العالمية la cosmopolis، كما "ركزت على تحقيق السعادة الإنسان وطالبت بإلغاء الملكية"[1] فالحياة عندهم هي نوع من الحكمة.

– اتصال الرواقية بالنزعة الكلبية:

إذا كان المذهب السقراطي في جانبه قد احتضنته الكلبية أكثر تعاليم السابقين على الرواقية ملائمة لهم كان سقراط قديس الرواقية طوال تاريخهم، راقهم موقفه أثناء محاكمته فقد رفض الهرب من السجن حين دبر له اعتقادا منه أن هذا جبن وعصيان لقوانين البلاد.

واستقبل الموت هادئا شجاعا ، اقتناعا منه بخلود النفس ، وأصر على تجنب الظلم إيمانه منه لأن مرتكبه يؤذي نفسه أكثر مما يؤذي غيره ... بل راقهم أسلوبه في حياته وتوخيه البساطة في مأكله ومشربه وانصرافه التام عن متع الدنيا ،ومباهجها هذا هو الجانب الذي تبنته الكلبية من سقراط.ومن أجل هذا حرصت الرواقية على إحياء النزعة الكلبية ،غيران زينون وتلاميذه قد أحدثوا تعديلات ، أي عدلوا النزعة الكلبية وألانوا فضاضتها وخففوا ألوانها ، وابتعدوا في تفسير مبادئها عن معانيها الأصلية وزعزعوا تزمتها بإباحة باستثناء بعض قواعدها وانتهى هذا بها إلى التناقض وعدم الاتساق ،وأظهر هذه التعديلات تبدوا في الأخذ بمبدأ استئصال الكامل للأهواء، والشهوات الحكيم عندهم يتأثر بالانفعالات المعتدلة معقولة لأن جذور هذه التعديلات متأصلة في طبيعته ،ولكنه من فرط قدرته على ضبط نفسه لا يأذن لانفعالاته لأن تنموا حتى تتحكم في سلوكه وتسيطر

[1] خضر خضر، مفاهيم سياسية في علم السياسة، المؤسسة الحديثة، للكتاب بيروت، ط1، 1999، ص24.

على توجهه ومع هذا كله" كانوا على اتفاق مع الكلبية والأبيقورية باعتبار السعادة السلبية لا تتمثل في طمأنينة النفس غاية قصوى لحياة الإنسان".[1]

تعد فكرة العالمية Cosmopolitanisme فكرة جديدة ابتكرها الرواقيون غير أن الكلبية عرفت هذه الفكرة قبل الرواقية بنحو قرن من الزمان ، فعارضوا فكرة العصبية الوطنية التي لقيت تأييدا حتى من أعلام الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو غير أن الكلبية ،نفرت من هذه العصبية التي دعت إليها الفلسفة الهللنية وقالوا " إن الحكيم لا يخضع لغير القوانين التي تقرها الحكمة حيث ردت التقسيمات التي تفصل بين الأمم إلى أن الناس تنقصهم الحكمة، ولو قدر لهم أن يكونوا حكماء لسادهم جميعا سادة وعبيد رجالا ونساء، قانون واحد هو قانون العقل، وعندئذ لن يوجد في المدينة المثالية من يفتقر إلى أوامر تصدر إليه عن غيره حتى يبدوا سلوكه متماشيا مع منطق العقل ،أو من يطيع أوامر تدعوه إلى التصرف بما يخالف هدى العقل وهكذا تمحى العبودية ويزول الرق".[2]

لقد سبقت الكلبية القول بفكرة العالمية حيث بدأ الاسكندر بتسفيه سيادة اليونان على شعوب الأرض وإزالة الفروق الجنسية بين الشعوب رغبة في أن يستخلص منها شعبا يدين بإمرته. وإذا قلنا أن الرواقية قد تلقوا عن الكلبية مجمل مذهبهم، فإن فكرة العالمية عند الرواقية جاءت نتيجة مباشرة استخلصوها من نظرتيهم عن الكون في جملته، إذ قالوا إن الكون واحد ،وأن الناس تجمع بينهم وحدة العقل، ومن ثم يكونون جماعة واحدة تخضع لقانون مشترك يمنع تبادل الأذى ويوجب التعاون لدفع الضرر الذي يحتمل أن يصيب أي فرد منهم.

[1]- توفيق الطويل الفلسفة الأخلاقية نشأتها وتطورها ، دار النهضة العربية القاهرة ، ط 2 ، 1967 ، ص 91.

[2]- توفيق الطويل ، نفس المرجع ا ، ص 92.

– الفكر الأخلاقي عند المدرسة الآبيقورية Epicurisme

ولد أبيقورEpicure في ساموس(عام 341-270 ق.م) من أب أثيني كان ينتحل مهنة التعليم و أم مشعوذة تمارس فنون السحر و الكهانة ، وما تلقاه عن أمه من أساليب الشعوذة و إيمان بالخرافات و الأساطير. وقد ظهر له أن العقبة الرئيسية التي تعترض تحقيق سعادة بني الإنسان ترجع إلى خوفهم من الآلهة و خشيتهم من الحياة الآخرة ،والفلسفة وحدها هي التي تمكننا من بلوغ هذه السعادة المنشودة ، إذ أنها هي التي تستطيع تحريرنا من زيف الاعتقاد بكل خوارق الطبيعة ،وذلك بالملاحظة و التأمل، و لهذا فقد نذرا بيقور نفسه لتعليم الناس طريقة النجاة ، تحقيق السعادة لكل فرد منهم و لهذه الغاية "أنشأ مدرسته في أثينيا حوالي سنة 306 ق.م وكانت تسمى بحديقة أبيقور وكان التلاميذ من الجنسين يتعلمون فيها ممارسة حياة اللذة بحسب تعاليم المذهب" [1].

يرى أبيقور "إن وظيفة علم الأخلاق هي القضاء على المخاوف الخيالية التي تعترض طريق تحقيق سعادتنا ، السعادة هي اللذة الجسمية حتما بحيث ،إن غاية الحياة اللذة"[2]. لأن مقياس الخير هو اللذة و مفارقة الألم و هذا الشيء لا حاجة لنا للبرهنة عليه. فيكفي أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت فإنا سنجد قطعا أن الإنسان يرمي دائما إلى تحصيل اللذة و تجنب الألم،" فالأصل إذ ان كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة و الابتعاد عن الألم."[3]

إلا أن اللذة عند الأبيقورية تختلف عن اللذة أو السعادة الحقيقية عند القورينائيين ذلك أنها تراها في تحصيل كل لذة كائنة ما كانت النتائج المترتبة عليها.

[1]– محمد علي أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2 دار النهضة العربية بيروت ط 3، 1976ص 269.
[2] – يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 219.
[3]– عبد الرحمن بدوي خريف الفكر اليوناني، ص61.

أما عند أبيقور فاللذة يجب أن تحصل من حيث نتائجها و بوصفها حلقة في سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض، وبالتالي هي خاضعة للتقويم ولترتيب تصاعدي و هنا ينتهي الأبيقوريون إلى القول بتصاعد بين اللذات ، فهناك حسية صرفة ،وهناك أخرى لذات باطنة . الأولى لذات إيجابية والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر. "إلا أنها خلو من كل انفعال و تأثر تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيقي و تسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا "[1].

ينبغي ألا نستخلص مما سبق أنه يجب الانسياق دون تفكير وراء جميع الرغبات النفسية و العضوية . فهناك نهج حسابي منطقي خاص بالسلوك كما يلي: "من البديهي أن نفر من الألم ، إذ لم يخرج عن نطاق كونه ألما صرفا . و لكننا نستطيع تقبل هذا الألم ، إلا إذا كان من شأنه في خاتمة المطاف أن يجلب إلينا تلذذا أشد منه ، "يجب أن نبحث عن اللذة الصرفة و علينا أن نهرب من تلك التي تؤدي في النهاية إلى أحداث ألم أكبر منها."[2]

فالسعادة تكمن في اللذة ، وهي خير الأعظم ،غير أنه لا يعني بذلك اللذة القصيرة القوية بل اللذة الدائمة طوال العمر، فهو يستبعد اللذات الحسية الموقوتة التي قد تنقضي دون أن تحقق السعادة ، كما أن لا نبالغ في طلب اللذة حتى لا تتحول إلى ألم وأساس ذالك الموازنة بين اللذة والألم و الانفعال المصاحب لكل منهما فمذهبه الأخلاقي يتجه إلى تفضيل لذات العقل على لذات الحس. فغاية الأخلاق عنده هي الوصول إلى راحة العقل و طمأنينته أي الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة و أعبائها.و بالحكمة العملية يتم ذلك بالموازنة بين اللذة و الألم حسب النتائج العملية التي هي غاية كل الفعل.

[1]- عبد الرحمن بدوي ،خريف الفكر اليوناني ، ص63.

[2]- فرنسوا غزيغوار، المذاهب الأخلاقية الكبرى ،ترجمة قتيبة معروفي منشورات عويدات بيروت ب ط3 1984نص 92.

فالفضيلة هي الشرط الجوهري لتحقيق الطمأنينة وهي منبع السعادة لذلك لابد من الفضيلة حتى يتمكن بفعلها تجنب كل ما يمنع من الوصول إلى الخير الأعظم ،أو السعادة لابد من تصنيف اللذات حسب أنواعها ، و هذا بالتميز بينها حسب الحاجات الطبيعية الضرورية و غير الضرورية .

"فاللذات على ثلاث فئات: لذات صادرة عن نزعات طبيعية و ضرورية الطعام والشراب النوم.أما الفئة الثانية فهي لذات صادرة عن نزعات طبيعية مع أنها غير ضرورية "[1]، كالرغبة الجنسية يرضيها الحكيم شريطة أن يتفادى دائما أن تكون عادة تجعله عبدا لهذه الرغبات أما الفئة الثالثة فهي غير الطبيعية و غير الضرورية كالمجد و الثراء، المناصب ، فالحكيم لا يندفع إلى هذا النوع من اللذات بل ينبذها على الرغم أن غالبية الناس يطلبونها .

يجب على المرء أن يعيش حياة متوازنة و بسيطة و متواضعة دون أن يبحث إلا عن لذة الصداقة ودون أن يؤدي أحدا وأن يحسد أحد.. كما يجب أن يتحمل الألم لأنه لا يدوم أبدا و "فالحكيم يستطيع دائما هجر الحياة إذا أصبحت لا تطاق ،كما يغادر الغرفة إذا أصبحت مليئة بالدخان. ما دام الموت ليس أمرا يبعث على الخشية."[2]

إن "أبيقور" يصل بالنتيجة إلى إحياء جميع الفضائل التقليدية : التعفف ، و الصداقة والشجاعة...إلخ و لكن هذه الحكمة العذبة و العقلانية : والتي تقوم ميزاتها الرئيسية على تذكير الناس بأن الألم يتوقف بنسبة كبيرة على التقدير الذي نضعه نحن ذاتنا للأشياء"[3].ليست كل لذة خير اوتحقق السعادة وليس كل ألم هو شرا فهو لايدعو أن يكون الإنسان كالحيوان أو كالإنسان الماجن يلهث وراء اللذات .

فالأخلاق الأبيقورية و إن كانت قد انطلقت من مبدأ يخيل إلى المرء أنه حسي نفعي ، مادي و ضيع فإنها على العكس من ذلك قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو ، لا تقل في نقائها و سموها على الأخلاق

[1] –محمد علي أبو ريان ، نفس المرجع ، ص 271.
[2] – فروانسوا غريقوار ،نفس المرجع ، ص 93.
[3] . عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع ، ص 67.

المثالية التي يقول بها رجل مثل أفلاطون[1]، فصورة الحكيم "لا تتجسد عنده إلا في رغبات محدودة ،فإذا رأى الخير في ترك الحياة فإنه لا يتردد في الأقدام على تركها، حقا إن الفضيلة ليست حرمانا و إيلاما .وإذا ما أراد الحكيم أن يكون متبصرا معتدلا ، شجاعا عادلا ، مخلصا ، لأصدقائه ، فما ذلك إلا لأنه هو الطريق الموصل إلى السعادة.

فأحكم الناس هو الذي يتواضع فيما يتطلع إليه و كلما ازداد تخليا عنها كان احكم ذلك أن خطر هذه الرغبات هو أن يتعود عليها الإنسان فسيصبح خاضعا لها، و كلما كثرت الرغبات التي تعودها كثر خضوعه لها وخرج زمام الأمر من يده .

فالسعادة هي التنظيم للرغبات بإتباع دائم للاعتدال ، يتضح أن لا غرابة في الشبه القوى الموجود بين الفضائل الأبيقورية و الفضائل السقراطية ، و برد جميع الفضائل إلى التبصر ، فبالتبصر يكون بالاعتدال وهذا الاعتدال هو السر(الخير)، كما يرى" سقراط لا في أضعاف لذاتنا بل في تقويتهما و زيادتهما ثم إن الفضائل تضمن السعادة الحقيقية للنفس متى ما تحررت من الألم"[2].كلما تجاوز الإنسان الإحساس بالألم وسيطرة على رغبته في طلب حاجاته كلما شعرت النفس بالطمأنينة

الفكر السياسي عند المدرسة الأبيقورية ومفهومها التعاقدي

لقد دعت الأبيقورية إلى انسحاب الفرد من الحياة الاجتماعية وبالاكتفاء فقط بالتماس السعادة داخل الفرد بممارسة اللذة المعتدلة ومحاولة التخلص من آلم الجسم والنفس معا، والاكتفاء بحياة الصحبة والصداقة داخل المجتمع، أما فكره السياسي فقد استند على أحد مبادئه الأخلاقية، فقمة السعادة تكمن في زوال الألم والحصول على الاستمتاع بالتوازن والراحة البال والاطمئنان، وهذه الحالة تحقق بزوال الانفعال عند طلب اللذة، كما يدعو

[1]– عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع السابق، ص 67.

[2]– – أندريه كيرسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ترجمة عبد الحليم محمود ،أبو بكر بكري دار الشعب بيروت دط 1979،ص 74.

إلى الابتعاد عن حياة العامة المؤدية إلى الدخول في صراعات واختلافات مع الآخرين التي قد تتولد عنها الآلام المتعددة التي تعيق تحقيق الاطمئنان والسعادة، وعلى هذا الأساس" رأى أن على الرجل الحكيم أن يتجنب ما في المدينة من منازعات "السياسة"[1] أي يترك السياسة لمن يرغبون فيها، أما الناس العقلاء فعليهم أن يتجنبوا التدخل في شؤون السياسة لأنها تجلب لهم الآلام إذ يقول "علينا أن نحرر أنفسنا من سجن المشاغل والسياسة"[2]

فمهما عظمت لذات الحكم والسلطة، وما ينتج عنها من أمجاد وشرف فهذه اللذات لا تقارن بالأمجاد الناشئة عن سكينة العقل بحيث يقول أبيقور "إن تاج السكينة يفوق امتلاك السلطة حين المقارنة"[3] يؤكد ابيقور على السلام الداخلي أفضل من تعكير صفوه بأمور الحكم ،فالدولة عنده تفقد تلك الوظيفة التي أعطاها إليها كل من أفلاطون وأرسطو بحيث أن انشغال بأمورها لايكون لأجل حاجة إقرار الحق والأمن ،فهو على غرارهما ينطلق من مادية ملحدة، فالإنسان عنده يصل بمفرده إلى الحكمة دون الحاجة للدولة" ويتعين على الإنسان عدم التعلق بالحب والاعتقاد في الآلهة، كما يتعين الابتعاد عن الحياة السياسية والتمتع بالصداقات والاعتدال في كل شيء"[4] . لقد دعت هذه المدرسة إلى الانعزال والابتعاد عن المشاكل الحياة وعدم الاشتغال بالسياسة إلا إذا أجبر الفرد على ذلك.

فلاهتمام بالقوانين والنظم السياسية إنما يكون بمقدار ما تقدمه من مصلحة للفرد، وتيسر التعامل بين الناس، "فأفضل الحكومات عندهم هي التي تحقق الأمن"[5] لذلك دعت الابيقورية إلى خضوع الأفراد لأية

[1] عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة (الإغريقي- الهلينستي، الروماني)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، طرابلس، لبنان ط1، 2001، ص283.

[2] حربي عباس عطيتومحمود – المدارس الفلسفية المتاخرة "اللايقورية أنموذجا، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د.ط، 1999، ص195.

[3] المرجع نفسه ص195.

[4] إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي، دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، ص140.

[5] إبراهيم درويش، النظرية السياسة في العصور الذهبي، ص174.

حكومة تعمل على عدم التدخل في حياتهم وذلك للوصول إلى تحقيق السعادة والاطمئنان والعدالة إذ أن الناس هم الذين يسنوا القوانين رغبة في تأمين مصالحهم الخاصة،وهنا تكمن غاية القانون أو السلطة ودور الدولة .

فالدولة أمر لا بدمنه و ضرورة لتحقيق الأمن والعدالة "فالعدالة ليست في حد ذاتها ذات أهمية جوهرية إلا لكونها وسيلة لضمان سعادة الفرد الخاصة"[1] وفي هذا يقول أبيقور "لا يوجد عدل في ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أي مكان كان وفي أي عصر كان والغاية منه، ألا يلحق أحد ضررا بغيره وألا يلحقه منه ضرر"[2]

فالأمن الاجتماعي وتبادل المنافع والخدمات هي أساس تحقيق العدالة، فالمعيار الذي يبني عليه ا بيقور صلاحية مفهوم العدالة والذي تقوم عليه الدولة هو النفع والفائدة المتبادلة التي تقود الأفراد وتنظم سلوكاتهم في مجتمعهم يقول أبيقور "من بين التعليمات التي تنص عليها القوانين وتقر بعدلها إن تلك التي يشهد الجميع بأنها مفيدة للروابط الاجتماعية ، سواء أكانت هي ذاتها بالنسبة إلى الجميع أم لم تكن، ولكن إذا ما وضع بعضهم قانونا لا يخدم مصالح الجميع فإن هذا القانون لا يملك قط صفة العدل"[3]، فمعنى القانون يمكن أن يتغير من عصر إلى عصر، بما أنه متفق عليه وتابع لتواضع الأفراد، الغاية منه تنظيم اللعلاقات الاجتماعية، "فأساس القانون هو التواضع على أن لا يسيء أحد لغيره، وعلى العيش في السلم في كنف الأمن والاطمئنان"[4]

فالأمن الاجتماعي وتبادل المنافع والفوائد، إذن هو أساس تحقيق العدالة بل وماهيتها عند إيقور، فالدولة تقوم على اتفاق الأفراد على معنى معين للعدل، لأن مفهوم العدالة عند أبيقور مرتبط بما تحققه الدولة من فائدة نفع للأفراد، بحيث لا يكون في المجتمع تميز وغلبة لمصالح فرد أو طبقة على أخرى وفي هذا يقول أبيقور "إن فضيلة العدل تساهم في تحقيق نوع من التناسق والتناغم داخل المجتمع، فالعدل ليس خيرا في حد ذاته، والظلم

[1] حربي عباس عطيتو محمود، المدارس الفلسفية المتأخرة الايبقورية أنموذجا" ص193.
[2] أبيقور، رسائل وحكم، جلال الدين سعد، دار العربية للكتاب، بيروت، د.ط، 1991، ص213. .
[3] أبيقور، رسائل وحكم ص213.
[4] أبيقور، رسائل وحكم ص136.

ليس شرا في حد ذاته، وإنما بالنظر إلى النتائج الحسنة والقبيحة التي يمكن أن تترتب عنهما وتقوم القوانين على التعاقد أساسه المصلحة العامة، كما يجد كل فرد في هذا التعاقد مصلحته الخاصة[1]

فالدولة والقانون تخضعان لتعاقد الأفراد غايته تسهيل تعامل بين الناس بخدمة المصلحة الخاصة والعامة و"العلم القانوني هو الذي يبحث عن المعرفة الصحيحة التي تحقق هذا العدل وهذه الطمأنينة وبالتالي تحقق السعادة الإنسان"[2] ،فالمجتمع المدني إذن لا يتحقق إلا إذا حدث ذلك التعاقد النفعي بين أفراده بحيث لا يسيء أحدهم إلى الآخر.

فضرورة الدولة عند أبيقور مرتبطة بمصلحة الفرد أي تحقيق العدالة، والعدالة في حد ذاتها مرتبطة بالقوانين التي يسنها الأفراد، والتي تمنعهم من إيذاء بعضهم البعض ، فالعدالة ليست ذات أهمية جوهرية إلا لكونها وسيلة لضمان سعادة الفرد الخاصة لذا"فالدولة إنما وجدت أساسا للمحافظة على حقوق الأفراد"[3] "ومالحق الطبيعي حسب ابيقور إلا تعاقدا نفعي الغاية منه أن لا يسيء أحد إلى الآخر"[4]

فالقوانين في نظر ابيقور نسبية مرتبطة بحاجات واتفاقات الفرد حسب العصر الذي يعيش فيه، وكذلك مفهومه للعدالة خاضع للواقع الاجتماعي، وما تحققه من منافع وسعادة للأفراد، والحق الطبيعي قائم نوع من الميثاق النفعي و حتى القانون الطبيعي ناتج عن ميثاق نفعي

ففي منفعة الفرد تكمن تحقيق التعايش والطمأنينة فهي عنده أساس الحق الطبيعي والعدالة، ووجود دولة مرتبط بخضوعها لتنظيم سياسي وقوانين يتواضع عليه الأفرادحتى تسهل تعاملهم وتحقق أمنهم وتبعد عنهم الضرر.

[1] أبيقور ، رسائل وحكم، ص136.

[2] نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي ، دار الأمة ، الجزائر، د.ط، 2004، ص90.

[3] فضل الله محمد إسماعيل، فلسفة السياسية، مكتبة المعرفة، الإسكندرية، (د.ط)، 2006، ص240.

[4] المرجع نفسه، ص240.

الفصل الثالث

الأخلاق والسياسية عند الرواقية

المبحث الأول :الفكر الأخلاقي الرواقي ونزعته الإنسانية

المبحث الثاني:الفكر السياسي الرواقي وتأسيسه لفكرة العالمية (المواطنة العالمية)

تمهيد

ظهرت المدرسة الرواقية بعد فلسفة أرسطو التي أخذت حينا من الدهر في النزول من الذروة الشاهقة التي كان أصحابها قد حملوها إليها و شقت لنفسها طريقا آخر. ولعل هذا الاتجاه الجديد كان مرجعه تغير الظروف الاجتماعية والسياسية حيث انصرف التفكير من الوجود إلى البحث في السلوك الأخلاقي للإنسان. بحيث اقتصرت نظرته على العالم الحسي أي عالم الشهادة، و محاولة إرساء فن الفضيلة ومحاولة اصطناعها في الحياة العملية ، ولم تعد الفلسفة تبحث عن الحقيقة في ذاتها بل تتجه إلى ربط الفلسفة بعلم الأخلاق ،فباقتران الفلسفة بالفضيلة واستعمال العقل يمكن بلوغ السعادة الحقيقية.

انتشرت هذه الفلسفة في إطار الثقافة اليونانية التي تدعو إلى المواطنة العالمية تحت تأثير الأفكار ذات النزعة الفردية، فالغرض من الحياة هو تحقيق السعادة لكل فرد، وهذا بكبت الانفعالات وإخضاع الرغبات غير الأخلاقية لحكم العقل.فمهمة الفلسفة الرئيسية تتحدد في مجال الأخلاق ولا تهتم بالمعرفة فهي ليست أكثر من وسيلة لاكتساب الحكمة والمهارة في الحياة، أي تحقيق السعادة أي العيش في سلام داخلي بتقبل القدر و الرضا به.

ظهرت هذه الفلسفة الأخلاقية معارضة المذهب المثالي وهي امتداد للمدرسة "الكلبية كما كانت المدرسة القورينائية♣ و على رأسها" أنتستين" (443 – 367 ق م) وهو من تلامذة سقراط قد سبق إلى رفض المثل ، بل إلى رفض النظر العقلي بأسره و إلى رد الفلسفة كلها إلى البحث في الأخلاق والسلوك ، فقد رأى الكلبيون الخير الأعلى في المجهود ورآه القورينائيون في "اللذة"، فأصبح هذا المذهب هو مذهب أبيقور و أضحى المذهب الكلبي مذهب الرواقيين.

♣ قورينائية : نسبة إلى بلدة قورينا cyrene حيث أسس أرستبوس تلميذ سقراط مدرسته تعلم اللذة و القورينائي يفضل لذة اللحظة أو اللذة الجسمية على اللذة العقلية لأنها أقوى

– الرواقية Le Stoïcisme

الرواقية لفظ يطلق على المدرسة الفلسفية الكبيرة التي أنشأها "زينون" الكيتومي بمدينة أثينا أوائل القرن الثالث قبل الميلاد. و يطلق على أنصار تلك المدرسة اسم الرواقيين نسبة إلى رواق المسمى بالرواق" المصور Stoa, poikile(ستووابويكيلي) الذي كانت أعمدته المزينة بنقوش من ريشة الرسام " بولبجنوط♣ " بأثينا والذي اتخذه زينون Zenon مقرا له, و يلقى محاضراته فلسفية في ذلك العهد . فدعا أصحابه بالرواقيين كما "أطلق عليهم مفكرو الإسلام اسم أصحاب المظلة وحكماء المظال وأصحاب الأصطوان".[1]

وترجع نشأة المدرسة إلى أوائل العصر الإسكندري، الذي تميز بميل الناس إلى الاستنكار المعارف وسعة الإطلاع، و"غلبة الاهتمام بالشؤون العملية على الشؤون النظرية الصرفة وتسلط أنظار الدينية والأخلاقية على الأنظار العقلية و العملية".[2]

والرواقية وإن كانت قد قامت على أرض يونانية، إلا أننا لا تستطيع، اعتبارها من ثمار الفكر اليوناني وحده،والأرجح أن تكون فلسفتها ثمرة للاتصال الثقافي بين الشرق والغرب ذلك الاتصال الذي نشأ على أثر فتوحات الإسكندر، كما أن أغلب أنصارها هم الشرقيين أو يرجع أصلهم إلى أقطار ومدن شرقية كقبرص وصيدا.

فالفلسفة الرواقية و إن لم تأت إلا بالقليل من العناصر المبتكرة فأكثر ما دعت إليه مدرسة زينون من تعاليم كانت مشتقة إما من نظريات هيرفليطس Heraclite (530– 470 ق م) القديمة ،وإما من آراء الكلبين، أومن نظريات أرسطو وأتباعه.

♣ بوليجنوط: رسام يوناني عاش أوائل القرن الخامس قبل الميلاد ولد بجزيرة طرسوس و عاش بأثينا و نقش فيها رسوما كثيرة و في غيرها من المدن اليونانية

[1]– عثمان أمين ،الفلسفة الرواقية ،دار النهضة القاهرة ط2 ،1959 ص7.

[2]– د– عبد المنعم الحفني ،الموسوعة الفلسفية ،ص213.

فالرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها وقد تميزت بطابعين: أولهما استنادها إلى تصور لخلق العالم يحدده العقل بحيث يتيح للإنسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقي التي تحقق له السعادة ،وعلى هذا فإن البحث في الطبيعة لا يكون مطلوبا بذاته أي لمجرد إشباع الرغبة الخالصة في المعرفة بل خضوعا للغاية أخرى،وهي تحقيق السعادة "وهذا يعني أن العلم الطبيعي عند الرواقيين يتجه وجهة عملية نفعية" [1]. فهي ترى أن الإنسان الذي ينشد حياة أفضل يجب أن يندمج اندماجا تاما مع الطبيعة ،لأن معرفة الطبيعة هي أهم أسس الحياة الفاضلة فالفرد عندهم هو الذي يعيش مكتفيا بنفسه، وهو في بحثه عن السعادة يعمل على ترتيب حياته وفقا للقانون الطبيعي باعتباره قانون دائم وأبدي ، يقود البشر إلى الفضيلة ، فهو دستور العالم الذي يمثل أعلى قواعد الحق والعدالة ،ومبدأ الأخوة الإنسانية فجميع الأفراد متماثلون ولهم نفس الحقوق متساوية ومن هذه تولدت النظرية السياسية عالمية (المواطنة العالمية)

ثانيا: نظام مدرستها يقوم على التربية الأخلاقية والروحية والتي لا تهتم كثيرا بتمحيص الآراء والمواقف السابقة والرد عليها ،واستخدام الاستدلال العقلي في هذا المجال،وهذا لتثبيت قواعد المدرسة وإعطائها صورة قوية واضحة، ولكي يبقى عمل المدرسة أساسي "في الممارسة الفعلية لقواعد السلوك الأخلاقي التي تؤسس سائر مواقفها النظرية سواء في مجال المنطق والمعرفة أو في مجال الطبيعة.» فدور العلوم يتحدد لديهم على النحو التالي المنطق هو سور الفيزياء هي التربة الخصبة والأخلاق هي ثمرتها.

– أهمية المدرسة الرواقية ومراحل تطورها:

تعد المدرسة الرواقية اكبر انجاز عقلي في الثقافة الهلينسيتية و الرومانية ،حيث "قدمت إطارا أخلاقيا ازدهر فيه التأمل الميتافيزيقي و العلم الطبيعي و علم النفس و الفكر الاجتماعي بصورة تجعل منها نمطا فلسفيا فريدا في

[1]– محمد علي أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة ، دار النهضة العربية للطباعة و النشر بيروت،ط 3 ،1976 ص 273

ذلك العصر "يمكن النظر إليه على انه نمط فلسفي كبير شبيه بغيره من التقاليد الفلسفية التي سبقته"[1] لم تكن الرواقية من صنع رجل واحد، و إنما هي جملة نظرات متعددة الينابيع، و قد تطورت على مر الزمان حيث اصطبغت الكثير من أجزائها بألوان مختلفة ،والرواقية كأي تقليد فلسفي كبيرو خلال مراحل عديدة شملت تنوعا في الآراء و المعتقدات المحددة و قد اصطلح المؤرخون على تقسيم المذهب الرواقي إلى ثلاثة عصور كبرى:

الرواقية الكبرى:

المتقدمة سنة 322 ق.م و أهم شخصياتها زينون Zénon و كليانتس (280-262 ق م) Cléanthe و كريبسوس Chrysipusse(277-204 ق م) و قد قدم كريبسوس المساهمة الجوهرية في المنطق الرواقي ،و نظرية المعرفة كانت تعاليم هذه المرحلة قريبة من المدرسة الكلبية و" قد تبلورت في هذه المرحلة معظم الآراء الرواقية وفي هذه الفترة انتشرت فكرة الزهد و الانسحاب من الشؤون العامة و عدم الاعتماد على الأشياء المادية بين أنصار الرواقية"[2].

الرواقية الوسطى :

مدتها قرنان الثاني والأول قبل الميلاد ويمثلها بنتاسيوس panaitios (204-129 ق م) وبوسيدونيوس poseidonios (140-130 ق م) و من هذه المرحلة نقلت الرواقية إلى روما و قد تشكلت لتلاءم الاهتمام السياسي للرومان ،و ذلك بتعديل فرديتها المتطرفة ، تركيز على أهمية الواجبات الاجتماعية.

[1]- د.محمد مهران رشوان- تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة. د ط 1998ص99

[2]- أبو بكر إبراهيم التلوع-الأسس النظرية السلوك الأخلاقي-جامعة قان يونس بنغازي(د ط) 1995- ص 95

الرواقية الحديثة (المتأخرة):

و تمتد من القرن الأول بعد الميلاد و تظل قائمة حتى الوقت الذي أغلقت فيه المدارس اليونانية 529 بعد الميلاد و أقطابها من الرومان سنبكا Sénèque (مات 65 ق.م) و العبد ابكتيتوس Epictète(ولد حوالي 50 سنة بعد الميلاد في هيرولوليس، "أرسل إلى روما وهناك أصبح عبدا لرجل اسمه "أبافروديت" ومن هذا أشتق اسم ابيكتيوس معناه العبد باليونانية.1 ومات 130 م) و الإمبراطور ماركوس اوريليوس Marcus Aureles(180 م) و" يمكن اعتبار شيشرون Cicéron من ممثلي هذا الاتجاه مع انه لم يسلم إلا بأجزاء من تعاليم في هذه المرحلة رغم انه طور بعض التعاليم الرواقية و خاصة فكرة القانون الطبيعي والمدينة العالمية "[2] التي يتمتع بموجبها كل الأفراد بنفس الحقوق و المسؤوليات .

على الرغم من الانتشار العريض لآراء هذه المدرسة منذ ظهورها إلا انه لم تصلنا سوى مقتطفات محدودة من مؤلفات مؤسسي المدرسة في القرون الثلاثة الأولى لنشأتها والفترة الأخيرة (الرومانية) و يلاحظ ""أن معظم ما وصل إلينا من آراء كانت على لسان معارضي المدرسة و المنتقدين".[3]

الفلسفة الرواقية كغيرها من المذاهب القديمة لها غاية عامة هي بلوغ السعادة ولكن أصحاب الرواق لم يولوا أهمية لكل العلوم فهي في نظرهم قاصرة على بلوغ هذا المقصد،و الذي يكفل للإنسان الوقوف على تلك الحقيقة الشاملة ،إنما هو علم آخر فوق العلوم الجزئية هو العلم الأعلى (الكلي). "فالفلسفة في نظر الرواقيين هي

[1]- عثمان أمين، نفس المرجع ، ص265.

[2]- د.محمد مهران رشوان، المرجع السابق، ص101

[3]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة،، ص277

علم الأمور الإلهية و الأمور البشرية و لما كان العقل في اعتقادهم هو العنصر المشترك بين العالم الإلهي و العالم البشري ، فان مهمة الفيلسوف عند الرواقيين هي مهمة عقلية عملية معا."[1]

تقول الرواقية بمذهب هيرقليطس "Heraclites" (530 – 475 ق م) النار الحية وباللوغوس logos أو العقل المنبثق منه العالم ،و تسميه الله و ترتب على ذلك الغائية ،و الضرورة المطلقة ،كما تقييم الأخلاق على الواجب، وقد اشتغلت كذلك بالمنطق أكثر و أحسن مما اشتغل به ابيقور و أتباعه، فالفلسفة عندها " هي محبة الحكمة و مزاولتها و "علم الأشياء الإلهية والإنسانية".[2]

يمكن أن ننسب للرواقيين نظرية في المعرفة و نظرية في الطبيعة و نظرية في الأخلاق،ذلك أنهم قسموا الفلسفة إلى هذه الفروع الثلاثة من المعرفة و إن اختلفوا في ترتيبهم لأهمية كل فرع من هذه الفروع و طريقة تعلمها، فشبه بعضهم الفلسفة بالكائن الحي ، العظام فيه هي المنطق و اللحم هو الأخلاق و النفس هي الطبيعة، ذلك أن العالم الطبيعي يعلمنا وحدة الوجود ، فالعقل الذي يعلم هذا يربط المعلولات بالعلل في الطبيعة ، وهو الذي يربط التالي بالمقدم في المنطق ،و هو الذي يطابق بين أفعاله و بين قوانين الوجود في الأخلاق و المنطق صورة الطبيعة في العقل و الأخلاق ، أي الخضوع العقل للطبيعة "فالرجل الفاضل الطبيعي و جدلي ،و أن الطبيعي جدلي ،و فاضل بالضرورة، بحيث أن الحكمة تشبه حقلا أرضه الخصبة العالم الطبيعي وسياجه الجدل و ثماره المنطق."[3]

[1]- يوسف كرم ، نفس المرجع السابق، ص 244

[2]- عثمان أمين، نفس المرجع السابق،ص 84

[3]- يوسف كرم ، نفس المرجع السابق ، ص 244

– نظرية الطبيعة عند الرواقيين:

عرف الرواقيون الفلسفة بأنها علم بالأشياء الإلهية والأشياء الإنسانية، و لعل الرواقيين أرادوا بهذا التعريف أن يتجاوزو نظرة سقراط، حين جعل الفلسفة قاصرة على البحث في الأمور الإنسانية فأضافوا إليها النظر في الأمور الإلهية. و الأشياء الإلهية عند الرواقيين هي الأشياء التي توجد مستقلة عن فعل الإنسان و بعبارة أخرى هي جميع الموجودات ومن بينها الإنسان باعتباره جزء من الكون، و مجال علم الطبيعة عندهم واسع إذ يشمل المباحث ما يتصل بالكون بما فيه الله و الإنسان.

لقد اخذ الرواقيون بنزعة مادية جامدة كتلك التي كانت لدى الطبيعيين الأوائل من قبل ،حيث نظروا إلى كل شيء بما في ذلك العقل الإنساني على انه مؤلف من المادة ،و إنها هي التي تضفي عليه صورته و تجعله متحركا و فعالا. فالإله ،و العقل ،و النفس لديهم كائنات مادية ،بل حتى الفضائل و القيم الأخلاقية كانت لديهم موجودات مادية ،إيمانا منهم بأنه لا يمكن أن يتأثر غير الجسماني بالجسماني ،و النفس تتأثر بالجسم , و كذلك الفضائل تؤثر في الإنسان فلابد أن تكون جميعا أجساما مادية.

و كانت النار لديهم هي المادة الأولى التي يتألف منها كل شيء، أنه الإله لديهم كما" كانت لدى هيرقليطس من قبل و ليست النفس الإنسانية سوى قبس من النار الإلهية الخالدة ومن هذه الأخيرة ينشا كل شيء و يعود إليها مرة أخرى في دورات كونية متعاقبة بشكل أزلي، إذ انه عندما تنتهي السنة الكونية الكبرى يفنى العالم اجمع في الخريف الكوني، و بعد ذلك تعود الدائرة لتبدأ من جديد."[1] و قد عينوا هذه المادة بأنها النار الإلهية المتمثلة في داخلها على كل العقول و النفوس الجزئية ،و كذلك كل الأشياء ،إنها مثل نار هيرفليطس حية ،و عاقلة و خالقة للكون كله ،و تكمن في كل شيء، إنها القوة الإلهية المحركة للجميع.

[1]– محمود مراد، الحرية في الفلسفة اليونانية دار الوفاء ، الدنيا الطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة (دط) 1999 ، ص 110

و من ثم قال الرواقيون بان الإله هو العقل المطلق في الكون فكل شيء من إمضاءه ، إذ أن قوة نافذة مادية تشبه النفس الدافئة لدينا بنوما Pneuma ينفذ و يحرك كل شيء ،و في الوقت نفسه كان الإله لدى الرواقيين أيضا العلة الغائية للعالم ،فهو "العقل الكامل الرحيم الراعي للعالم أجمع، و لما كان العالم يستعير منه كل صفاته و حركته وحياته فان الإله على علاقته بالعالم تشبه علاقة النفس فينا بالجسد "[1].

و ترتب على هذا أن العالم لدى الرواقيين محكوما بالعقل الإلهي الذي منه ينبع النظام و التناغم و الذي تتكرر فيه الأحداث نفسها ،إذ يحكمها قانون ضروري حتمي، و من هنا فقد جاء اعتقاد الرواقيين بالضرورةNécessité و في القدر، إذ لابد لكل شيء من علة ترتبط كل علة بغيرها فتسلسل العلل الحتمي نجد ابسط الأشياء متصل بأعظمها ،والله الذي خلق العالم ليس مفارقا له بل مبطنا له فمنه حدث العالم و إليه يعود وتصوره نفسا و جسما و لكنه أنقى الأجسام جميعا انه أثير و نار وهواء وهو أيضا عقل مدبرLogos وقد أطلق عليه الإغريق أسماء إغريقية مختلفة بحسب ما شاهدوه من أثاره فهم تارة يسمونه Dios لأنه خالق الحياة. وأخرى زيوس Zeus.

أما عن نظرية الرواقيين في النفس فتتلخص في قولهم :" أنها نفس تدخل فينا عند ولادتنا ،و يفضل وجود الجسم ويرون أنها تظل باقية بعد الموت إلى وقت الاحتراق الكلي وجزء الرئيسي من النفس يوجد في القلب و فيه تتكون المعقولات والرغبات."[2]

والانفعال حسب رأي زينون هو حركة لا تتفق مع العقل ، و تعارض الطبيعة والإرادة هي القوة العاقلة التي تغالب بها هذه الانفعالات , وقوة الإرادة تتطلب الشجاعة والهدوء والمحبة والحرص .و الحكيم هو من يملك الإرادة العاقلة وبها يسيطر على انفعالاته، أما عن " مصير النفس فمرتبط بمصير كل شيء في هذا العالم

[1]- محمود مراد، نفس المرجع ، ص 111.

[2]- أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص 382

الطبيعة, فهي لا تفنى بعد الموت و إنما تتحول إلى شيء آخر , وتظل في هذه التحولات فترة معينة حتى تفنى تماما عند الاحتراق الكلي".[1]

و لهذا يرى ابكتيتوس أنه ليس هناك فناء تام ، بل تحولات بين الأشياء والموت ليس شيئا ،غير ذلك فالكائن الموجود لا يتحول إلى اللاوجود ،بل يتغير إلى شيء آخر يحتاج العالم إليه فانك لم تولد عندما أردت أنت ذلك بل عندما ظهرت حاجة العالم إلى وجودك ،فكل موجود إلا ووجد من احل غاية وحاجة من وجوده، أما ماركوس اوريلوس يقول:" لا تلعن الموت بل تقبله قبولا حسنا، ولنعده امرأ تتطلبه الطبيعة فتحلل وجودنا عملية طبيعية شانها شان الشباب والشيخوخة ،و الحكيم لا يخاف من الموت بل ينتظرها ويعده عملية كسائر عمليات الطبيعة".[2]

و عليه فإن البحث في المعرفة و المنطق أو الطبيعة عند الرواقيين غايته كانت العمل قبل النظر، فزينون لم يتجه إلى تأمل في الكون مدفوعا بمجرد الرغبة في إطلاع ، و الوقوف على حقائق الأشياء أو طلبا للذة المعرفة وحدها، بل الأرجح أنه كان يريد من النظر في الكون أن يحدد تصورات و معان يستطيع أن يبرر بها ضرورة خضوع الإنسان للطبيعة.

و لهذا فالطبيعيات عند الرواقيين و نظرتهم في تكوين العالم و نشوئه و حركته لها في الحقيقة مقصد واضح ،و هو دعوة الناس إلى الاعتقاد بأن العالم بجميع ما فيه من قوى مؤثرة فعالة هي عاقلة، أو خاضعة للعقل و السير بمقتضى قوانينها يحقق السعادة.

[1]- نفس المرجع السابق، ص 383

[2]- نفس المرجع السابق ص، 383.

– أهمية الأخلاق في المذهب الرواقي

الرواقية في صميمها مذهب أخلاقي يهدف لأن يكون قاعدة للحياة و للحياة الباطنية، قد يتنازع الرواقيون حول كثير من مسائل الفلسفة. كالمنطق و فلسفة الكون. لكن هذه أمور تكاد تكون عرضية بالنسبة إلى جوهر الفلسفة الرواقية ، ومن خلال تعريفات الرواقين للفلسفة تظهر أن للأخلاق المكانة الأولى باعتبار أن الفلسفة هي ممارسة الفضيلة، والفضيلة صناعة واحدة لا تتجزأ وهي أشرف الصناعات منزلة وهي تلاءم طبيعة البشر ملائمة خاصة، حيث قال سنيكا: "الفلسفة منهج مستقيم في الحياة و علم يعدنا بأن نحيا على الفضيلة وصناعة نسلك بها من السبل أقوامها،فالفلسفة ناموس حياة جميلة فاضلة ".[1]

وعليه احتلت الأخلاق في المذهب الرواقي أهمية كبرى لم يظفر بمثالها أي بحث من بحوثها، بل قد تحولت الرواقية في العصر الروماني إلى مذهب في الأخلاق فابكتتيوس كان يرى أن المنطق والطبيعة لا قيمة لها إلا بقدر ما يوضحان الأخلاق،أما ماركوس اوريلوس" فكان يحمد الله أن كفاه عبء البحث في الطبيعة والمنطق وقد اتسعت أبحاث الرواقين في الأخلاق و البحث في الغرائز والانفعالات والفضيلة والواجب و الخير".[2]

بدأ الرواقيون بحثهم في الأخلاق هو النظر في الميول الطبيعية. أي النزاعات الأولى للموجودات أي بتسآل حول ما الفطرة التي فطر الله الموجودات عليها؟ خاصة أن الميول السابقة على الإرادة و الروية و التي يشترك فيها الإنسان والحيوان وهي نوعان: ميول تنزع إلى حفظ الفرد نفسه وميول تنزع إلى حفظ الجماعة التي ينتمي الفرد

[1]– عثمان امين، نفس المرجع السابق، ص 202 .

[2]– اميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص383.

إليها " فكل موجود حي إنما يملك في الأصل بنيته الخاصة و له شعور بها ومن اجل ذلك كان دائم البحث عما يلائمها."[1]

و البعد عما لا يلائمها و من قال إن اللذة هي أول ما ترغب فيه الموجودات فقد اخطأ لان معنى الطبيعة هنا لا يقتصر على طبيعة الإنسان فقط ولا يعني الرجوع إلى الحياة البسيطة ولا مجرد البحث عن تحقيق الذات لأنهم اعتبروا عدوا اللذة صفة عارضة مضافة إلى الطبيعة و هاجموا أنصارها مثل ارستبوس "إنما تعني الحياة وفقا للطبيعة عندهم الحياة وفقا للعقل و القانون الذي يسري على الكون الطبيعي و الحياة الإنسانية على سواء و يقضي بترابط الموجودات ببعضها ارتباطا ضروريا."[2]

- **الصلة بين الطبيعة و العقل**

تقوم الأخلاق الرواقية على مبدأ أساسي "هو العيش وفق الطبيعة" أي حسب ما تقتضيه الطبيعة وموافقة الطبيعة عند الإنسان عبارة عن الحياة وفقا للعقل الذي هو تعبير عن ماهيتنا ، فكل إنسان حين يحيا وفاقا للعقل لا يكون موافقا لنفسه فحسب، بل يكون موافقا لمجموع الأشياء أي للكون بأسره لان العقل لا يختص بالإنسان وحده, بل هو أيضا من خصائص الوجود الكلي، أي من خصائص الكون والعقل الإنساني ليس إلا جزءا من العقل الكلي الشامل اللوغوس، فبالعقل نحيا على الوئام معا أنفسنا كما نحيا على وئام مع العالم اجمع و هذا هو معنى العبارة المشهورة التي قالها زينون " الحياة وفقا للطبيعة" فحين يحيا الإنسان وفقا للعقل إنما يحيا وفقا للقانون الكلي أو النظام الذي يحكم العالم وخير الإنسان وسعادته في خضوعه للطبيعة الكلية وذلك ما تعبر عنه مناجاة ماركوس اوريليوس حين قال "أيها العالم كل شيء يلائمني إذا لاءمك ،وكل ما هو في أوانه بالنسبة إليك فهو

[1]- عثمان امين، نفس المرجع السابق، ص203.

[2]- أميرة حلمي مطر، نفس المرجع السابق، ص383.

كذلك عندي ،لا متقدم لدي ولا متأخر .أيتها الطبيعة . وكل ما تجلبه مواسمك فهو ثمرة لي وكل شيء يأتي منك وكل شيء وفيك يعيش واليك يعود ".[1]

فالطبيعة عند الرواقيين تعني أن الأشياء جميعها تنظمها قوانين كلية ضرورية شاملة، وعلى الإنسان أن يكتشف هذه القوانين و أن يسير بمقتضاها فإتباعه لها لا يكون آليا ، لأنه يشعر بسلوكه و بأفعاله و ذلك أن الأفعال الإنسانية إرادية ولو أنها تسير وفقا لهذا القانون العام ، إلا أنها ليست قسرية بل هي شعورية ، ولا يختلف إتباع الرواقية اختلافات جوهرية بصدد هذا المبدأ .

- **الحياة الموافقة للعقل**

لقد ذهب الرواقيون إلى أن الطبيعة قد اهدت الحيوان الغريزة التي بها يحفظ بقائه يتبع في ذلك السلوك المناسب له, أما الإنسان فقد أضافت له الطبيعة العقل Logos اللوغوس, فبانسجام حياته وفقا للطبيعة ا ي العقل الكلي تتحقق الفضيلة و في هذا يقول ماركوس اورليوس " قل وافعل كل ما تقتضيه الطبيعة واعلم انه ملائم لك أيضا ،فمادام الشيء خيرا افعله وقله ولا تستنكف من ذلك فأولئك الناس إنما تحدوا عقولهم وتوقتهم أهواؤهم ، فلا تأبه لها وامض قدما في طريقك متبعا طبيعتك الخاصة ،والطبيعة العامة فطريق هاتين الطبيعيتين واحدا.[2]

فالفضيلة تكمن في سيطرة " العقل الصريح"على كل تصرفات الفرد حيث يظل العقل الكامل السليم دائما منسقا مع نفسه ،وينتج عن ذلك حياة منسقة مع نفسها ،و لهذا نجد زينون الرواقي قد قرر "أن يعيش على وفاق مع الطبيعة".[3] وهذا بطاعة قوانين الوجود عن وعي وتعمد.

[1]- ماركوس أورليوس ،التأملات ،ترجمة عادل مصطفى راجعه أحمد عثمان ،رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ط1 ،2010 ص 77.

[2]- ماركوس اورليوس، نفس المصدر، ص 93.

[3]- عبد الرحمن بدوي ، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات الكويت ، ط2 1976 ، ص 256.

فإذ عرف الإنسان طبيعته و طبائع الأشياء استطاع أن يحدد موقفه منه، و لذا فهو بحاجة قبل كل شيء إلى أن يعرف كيف يحيا حياة فاضلة ،بالحكمة التي تكفل تلك المعرفة التي لا تخالف الطبيعة حيث ترشدنا إلى ما ينبغي أن نصنع.

بما أنها فن الحياة أو سبيل الحياة فاضلة حيث يكون المرء دائما واثقا من أفعاله ، إذ تكفل له ثبات السلوك لذا اعتبرها الامبرطور الرواقي:" إنها تلك القوة الحاكمة بداخلنا حيثما كانت في توافق مع الطبيعة تتخذ موقفا مرنا من الظروف ،وتكيف نفسها دائما بسهولة ويسر مع ما يعرض لها من أحداث.[1]

– الانفعالات و الأحكام:

اعتبر الرواقيون الانفعالات النفسية عثرة في طريق السعادة، لذلك حاولوا أن يبنوا كيف يمكن السيطرة على انفعالات النفس وأهوائها. فالأهواء و الانفعالات والميول المسرفة عندهم مضادة للعقل تزعج النفس، و تحول دون الفضيلة والسعادة.

فالانفعال صادر عن رضا النفس أو نفورها إزاء إحساس ما أو حدث ما أي انه حكم. فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل و تعتبر منبع اضطراب النفس لذا فجميعها رديئة يجب استئصالها. قبل" أن ينموا الانفعال و يرسخ فيصير مرضا في النفس يتعذر علاجه".[2]

وقد دعا الرواقيون بضرورة قمع الشهوات، و الانفعالات أن تسقط من حياتنا إسقاطا تاما. أو على الأقل جعلها أشياء محايدة لا تثير أي رد فعل نحوها لدينا. فالحياة في جملتها تعد حربا ضد الانفعالات. إذ لا

[1]– ماركوس اورليوس، نفس المصدر ، ص 68.

[2]– محمود مراد، نفس المرجع السابق، ص 126.

يجب على الفرد أن يستجيب لنداء الشهوة ،فهي رد فعل غير متناغم مع لأشياء الخارجية ،أنها إقرار للفوضى فهي شر عام.

أما العقل فهو اتفاق تام مع الكون، وعندما يحدث تكون انطباعاتنا و ردود أفعالنا مواجهة إلى شيء غريب عن الطبيعة فإننا في هذه الحالة نسير وفقا للشهوة ،و هنا يكون الخطأ لأن الشهوة تؤدي إلى الخطأ في التقدير و الحكم و من واجب الإنسان كمخلوق عاقل أن يتناغم مع الطبيعة.

لذا يجب على الإنسان في نظر الرواقيين أن لا يستسلم في فعله إلا لسلطان العقل وحده، و أن يتحرر من الاضطرابات و التوتر الداخلي بين مكونات هذه الذات الجوهرية،فيقاوم الشهوات ، و يتحرر من سلطتها و يتبع هدى عقله فيفوز بحالة الهدوء النفسي (الأ باثيا) Apathia.

و المقصود "Apathia السكينة النفسية و الطمأنينة. يرى الرواقيون أن تحقيق الأباثيا تكون بأن لا ينساق الإنسان وراء انفعالاته ،و ثباته هو الذي يحميه من الاندفاع أو الانهيار أو التأثر الغالب ، إن جسمه ينقبض تحت ضربات ولكن روحه تظل متفتحة، و أية إهانة أو ظلم هو لا يعبأ بهما ، بل يسمو فوقهما انه لا يعبا بالآلام ، ولا بالأحداث العارضة لا حتى بالموت لأنه لا مفر منه."[1]

لذلك كان سينكا يشبه الحكيم الرواقي بالصخرة التي تهاجمها الأمواج دون أن تزعزعها، فليس معنى هذا أن الحكيم الرواقي عديم الإحساس ،لأن الحكيم يتألم ، لكنه لا يخشى شيئا ، ولا يغلبه شيء و ينظر إلى آلامه من عال . وقد عبر سنيكا في إحدى رسائله الموجهة إلى لوكليوس أنه لا يجب أن يتهم الحكيم الرواقي بأنه خال من الانفعال مثل التمثال. إنما هو ينعم بحالة اللامبالاة نحو ما يحدث للفرد من لذة أو ألم.

[1]- عبد الرحمان بدوي نفس المرجع السابق، ص258

2- عبد الرحمان بدوي نفس المرجع السابق، ص258

5- السعادة

طمح الإنسان منذ القدم إلى تحقيق السعادة في الحياة ، حيث بحث عن السبل إدراكها خالصة مستقلة عن الطوارئ و الظروف الخارجية فهل يستطيع الإنسان حقا ، بمحض قوته و ملكاته أن يبلغ هذه السعادة ؟

عالج الرواقيون هذه المشكلة فانتهوا إلى حلها حلا عقليا، قالوا أن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التي تحيط بنا، وإنما تتوقف على حالة النفس ،و إن كان للإرادة سلطان عليها، فليست الأشياء الخارجية التي تؤثر بذاتها في الوجود الباطن، وإنما المؤثر الحقيقي هو استعدادنا النفسي الذي يجعلنا نحيا في هذه الظروف ونحكم عليها أحكاما تقويمية تجعلنا نشعر فيها بالسعادة ، أو بالشقاء أو بالراحة أو بالتعب فإذا كانت للإرادة سلطان على أحكامنا ، وكانت السعادة تابعة لهذه الأحكام ، فالسعادة هي شعور باستطاعة كل فرد أن يبلغها إذا أمكنه أن يحرر نفسه من أوهام الأحكام ، في ذلك يقول ابيكتيوس " إن الذي يصيب نفوس الناس و يؤثر في حياتهم هي الأشياء نفسها بل آرائهم عن الأشياء ، فلو كان سقراط يرى الموت شرّا لوقع الرعب منه في قلبه لكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا ، فأقدم عليه غير مبال فقد ظهر إذن أن الموت ليس برديء نفسه كما يتوهم جمهور الناس و إنما الرديء هو الخوف منه."[1] ، فعدم التغلب على الخوف من الموت قد يكون مصدرا للاضطراب، وبقهره يحقق الفرد قوة بحيث ينعم بالسلام الباطني ،أي السكينة.

فالسعادة تنحصر إذن في ضبط النفس و الاكتفاء بالذات ذلك" أنها خلو من كل رغبة أي التحرر من كل انفعال أو التخلص من الهوى".[2] فالسعادة Atraxie عند الرواقيون تعني الخلو من الاضطراب ،فهي السلام الداخلي و الطمأنينة و الاتزان الأخلاقي لنفس أي" أنها رضيت عن ذاتها ،ورضت عن الأشياء. فهدوء

[1]- عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 207.

[2]- زكرياء ابراهيم ،المشكلة الخلقية ،كتبة مصر دار مصر للطباعة القاهرة ط3 ، 1980 ص136

القلب هو الرضا أو الطمأنينة".[1] فالاطمئنان يؤدي إلى السعادة إلا أن السعادة تتطلب بدورها تحرر الفرد من الدوافع الغريزية والانفعالية ،وهذا ما جعل ابيكتيوس يرى أن هذا هو سبب لطرح الفلاسفة باستمرار لهذه الإشكالية: كيف يمكن أن نكون سعداء؟ وما هي الطرق التي تحقق لنا السعادة ؟ غير أنه يرى أن حقيقة البحث يجب أن تتجه إلى التساؤل كيف يمكن أن نكون أحرار فتحقيق الحرية عنده من الأمور المثالية."2

لأن الحرية هي قوام أتراكسيا أو الاطمئنان لأنها تعني انعدام استعباد، أي عبودية الفرد للجسد والانفعال والغرائز، فهذه هي التي تفقد النفس طهارتها وعفتها، لهذا يرى ابكتيوس" أن بشاعة مظهر سقراط تقول يجب إهمال الجسد لكن لا تعني أن يكون المرء غير طاهر لأنها تدعو إلى السمو بالروح ذلك أن طهارة الإنسان تتجسد في إخلاصه وعفته"3

فطهارة الحقيقة لا تتحدد في طهارة الجسد فحسب ، وإنما في طهارة الروح أو نفس من أدران الغرائز والانفعالات والتي تمنع الفرد من أن ينعم بالسعادة؟ والاطمئنان كما قد تكون عائقا أمام تواصل الفرد مع بنى جنسه و التحامه بهم وتأدية لواجباتهم نحوهم بحب وإخلاص.

يرى أبكتيتوس أن مبعث الاضطراب عند الإنسان أمرين .أما أولهما فهو الشعور بنقص ما ،فيما نعتبر انه بالنسبة لنا من الشرف و النبل. وأما الأخر فهو تشبع النفس برغبات في أمور لا يقدر على تحقيقها وان فن السعادة كله يرتكز في إزالة هذين الباعثين للاضطراب.وقد عبر ذلك ماركوس اورليوس بقوله" اليوم خلصت نفسي من كل اضطراب داخلي ،لأن السعادة تكمن في الطريقة التي انظر بها للأمور ".[4] كما ينصح أبكتيتوس باتخاذ احتياط بسيط بالبحث لمعرفة ما يجب عمله، و النظر في العلاقات الطبيعية بين الأفراد.لأن أحكامنا ونظرتنا

[1]- اندريه كيرسون ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص140

[2]- Epictète,ou le secret de la liberté ,joseph moreau edtion seghers .paris 1964 p37.

[3] -Epictète، Pensées et entretiens d’épictète, Andrè Robinet. bibliothèca Ha GNA-Paris, 1937, p26

[4]- ماركوس اورليوس، المصدر نفسه ، ص124.

للأمور هي التي تكون منبع سعادتنا ، وتعكر صفوا النفس يتولد عن الانفعالات و الرغبات الجامحة التي تنتج عنها اضطرابات داخلية فتغيب معها السكينة وينعدم السلام الداخلي.

أما ثورة الغضب فقد دعا الرواقيون لإخمادها بالعفو والتسامح ، وقد عبر عن ذلك ابكتيتوس انك تدعوا عبدك فلا يجيبك ،قدر انه لم يسمعك، أو انه سمعك ولم يجبك إلى ما تريد. وسواء أكان هذا أو ذلك فعليك أن توطن نفسك على أن الذي ليس في إمكانه إنما هو أن يبعث الاضطراب في نفسك.،فهو يدعو لتحكم في النفس بعدم الغضب واضطراب بالتماس له الأعذار ،كما نجده ينصح قائلا "أخوك ظالم لك، لا تأخذه من هذه الجهة وإنما خذه على انه أخوك وعلى أنكما قد غذيتما من ثدي واحد، لا تحاول أن تجعل الأمور تسير منسجمة مع رغبتك، وإنما حاول أن ترضى بما يقع، فانك إذا فعلت تنعم بالسلام الداخلي اقنع و ازهد."[1]

فابكتيتوس يتحدث عن المواقف الصحيحة التي ينبغي على الفرد اتخاذها إزاء الظواهر الاجتماعية و الطبيعية فهو يقسم هذه الظواهر في عمومها إلى قسمين قسم يقع في مجال سيطرتنا ،و نستطيع أن نتحكم فيه بكل حرية، و قسم آخر يقع خارج ذلك المجال و لا نستطع رفضه أو تجنبه.

فالأول يتكون من الآراء و المواقف إضافة إلى حركة الإنسان و سعيه نحو الأشياء مثل الرغبة في تحقيق شيء ما أو تجنب الألم (أفعال و سلوك الإنسان) ،أما القسم الآخر فيختص بالأجسام و المواد وعلاقاتها ببعضها البعض، أي كل ما لا يكون نابعا من تصرفاتنا و إرادتنا. فالشهرة والمكانة مثلان تظهران من أراء الناس فينا و هي لا تخضع لسيطرتنا و إرادتنا. فأما فيما يتعلق بما يخضع لسيطرتنا و لا يخضع إلى قيود خارجية، فإننا نكون أحرار أو غير مجبرين حيالها.

[1]- اندريه كرسون، نفس المرجع السابق، ص 148.

أما الأشياء الأخرى المختلفة فإنها تحدث بمقتضى قوانين و علل خارجية ضرورية يجب إتباعها، فينبغي أن نتقبلها و نسلم بها. و عليه فإن كانت مطالبنا مقتصرة على ما هو واقع تحت سيطرتنا ،و لا تمتد إلى أبعد من ذلك فإننا سوف ننعم بالراحة و الطمأنينة وبهذا فالفرد هو أساس سعادته أو شقائه.

– الفضيلة:

جعل الرواقيون الحياة وفقا للطبيعة كحجر أساس في فكرهم الأخلاقي ،فالحكمة و الفضيلة و الخلو من الانفعالات –الاباثيا– و الهدوء النفسي نعم لا يصل إليها الإنسان إلا عندما يكيف نفسه مع الطبيعة و قانونها والعكس صحيح– يخسر الإنسان هدوءه النفسي و سعادته، لو سخط على قانون الطبيعة فأن سخطه هذا لن يغير في الأمر شيئا فما هو آت لا محالة آت ، فليطب الإنسان نفسا و ليرضى بقدره ليعيش في سعادة و آمان.

لذا يجعل زينون في كتابه في طبيعة الإنسان العيش بما يتفق مع الطبيعة هدف الإنسان الذي يعني الفضيلة،و قال بنفس المبدأ كليانتس في كتابه في اللذة ،و كذلك قال به بوزيدون في كتابه في الغاية ،و قد ذكر كليمانت الاسكندري "أن زينون و كليانتس قد اعتبرا الفضيلة هي الغاية العظمى".[1]

تميز الرواقيون عن سقراط في إنهم يقيمون المعرفة الأخلاقية على أساس الفضيلة على أنها تشمل العقل والإرادة معا . فالعلم هنا ليس نظر فحسب بل هو علم يتعلق بإرادة متجهة إلى الخير و متحررة من النزوات ويؤكد كليانتس أن "الفضيلة تقوم على العقل و الإرادة معا بالتساوي، فالفضيلة هي مضادة للنزوات من حيث أن الفضيلة موافقة لمعقولية النفس و هو أول شروط هذه الفضيلة هو العلم التام الصحيح بما يجب أن نفعله وما لا

[1]– محمد مراد،الحرية في الفلسفة اليونانية ،ص120

يجب ألا نفعله ،فالفضيلة إذن علم و الرذيلة جهل ،وهذا ترديد لمذهب سقراط في تعريف الفضيلة. أما النزوات المعارضة فإنها ترجع لأحكام خاطئة".[1]

و بهذا نجد أن الفضيلة عند الرواقيين قد انتهت إلى أن تكون علما بما تقتضيه الطبيعة و تكييف للنفس لكي تتجه وفق قوانين الطبيعة، فكأن المسالة تنحصر في الواقع في علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية ثم في الصورة التي يتقبلها عليها المرء هذا العلم، و لهذا فان المهم دائما في الفضيلة عندهم صورتها فحسب لا مضمونها، لأن المضمون واحد باستمراره لأنه مرتبط بحسب ما تقتضيه الطبيعة .

و على هذا انتهى الرواقيون إلى القول بان الأفعال الإنسانية متصفة بصفة سوية أو التساوي أو الحياد indifférent ،و هو أن كل فعل أخلاقي هو في ذاته لا تكون له قيمة بحسب الموقف النفسي الذي يفقه الإنسان إزاء هذا الفعل. فالحكيم عند الرواقيين هو الذي" يعلم قوانين الطبيعة و يوفق بين ما تقتضيه هذه القوانين و بين حالته النفسية ،و عليه أن يسلك سبيل الفضيلة، بان يقصد إليها نفسيا قصدا تاما،أما نتائج الفعل فلاتهم ، أن كانت قد أصابت الهدف أم لم تصبه سواء أكانت خيرا أم كانت شرا."[2]

فقد صنفوا نوعين من الأخلاق "أخلاق نظرية هي التي تحقق الفضيلة على صورتها العليا،وتقتضي من المرء معرفة قوانين الطبيعة و أن يلائم حالته النفسية و ما تقتضيه هذه القوانين و أخلاق وتسمي هذه "أخلاقا عملية وهي التي يحاول الإنسان أن يقترب قدر الإمكان من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية".[3]

وعليه فالفضيلة نوعين: فضيلة هي الحكمة صوفيا و فضيلة هي الفطنة ، فالحكمة هي فضيلة مفهومة على النحو الأول أي في الأخلاق النظرية و الفطنة هي محاولة الإنسان أن يحقق الفضيلة و لهذا فإنهم يقولون

[1]- محمد علي أبو ريان، نفس المرجع السابق، ص 290.

[2]- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية،ج1 المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت.ط1، 1984 ص 541.

[3]- نفس المرجع ، ص 541.

أيضا بصفة وسط بين الخير و الشر هي التي يسمونها" صفة الملائم الذي يجمع بين الخير و الشر من حيث انه ليس خيرا مطلقا و لا شرا مطلقا".[1]

غير أن عبد الرحمان بدوي يرى في موقفهم هذا تناقضا ذلك أن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا واحدة. و لا وسط فيها، فلا بد، أن تحققها كاملة أو ألا لن تستطيع أن تحققها إطلاقا.

و لكننا نجدهم حينما يريدون أن يخرجوا عن النظر و ينزلوا إلى ميدان الواقع يضطرون إلى القول بصفة وسط في المعرفة، و بالتالي الأخلاق هي في الأفعال الجامعة بين الخير و الشر و التي تكون الفطنة بدلا من الحكمة، و ينتج عن هذا أيضا تفرقة بين الثالثة قالوا بها، وهي التفرقة بين الغاية و بين الغرض.

فالغاية هي في تحقيق الفعل أو بذل كل مجهود من اجل تحقيق الفعل. فغاية الفعل هو الفعل في ذاته .أما الغرض فهو تحصيل نتيجة ما من نتائج. و على أساس هذه التفرقة تقوم التفرقة الأساسية في الأخلاق الرواقية بين الأخلاق النظرية ،وهي التي تتوقف على الغاية ،و بين الأخلاق العملية ،و هي التي تتوقف على الغرض".لهذين النوعين من الأخلاق طبعا مشتركا و هو انه يفترض دائما في كل أخلاق أن تكون أخلاقا باطنة صادرة عن النية أي الحالة الباطنة التي يحياها المرء في نفسه."[2]

إلا أن هذه التفرقة كانت أوضح "عندما نميز بين الخير الأسمى: خير نظري هو الذي ينشده الحكيم و خير أسمى عملي و هو الذي يقنع به الرجل العادي".[3]

تقوم الفضيلة على الإرادة المطابقة مع الطبيعة و لا تقاس قيمتها بغاية التي تحققها و لكنها هي الغاية التي تطلب لذتها،فهي كاملة منذ البداية، تامة في جميع أجزائها وما أجزائها سوى وجهات لها مختلفة باختلاف الأحوال

[1]- نفس المرجع ، ص 541

[2]- عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية ، ص541

[3]- عبد الرحمن بدوي ، نفس المرجع ، ص542

"فالشجاعة هي الحكمة فيما يجب احتماله، و العفة هي الحكمة في اختيار الأشياء، و العدالة هي الحكمة في توزيع الحقوق".[1] وهذه الفضائل لا تختلف فيما بينها إلا من حيث موضوعاتها ولا تتمايز فيما بينها ولا تتفاضل و هي تعبير عن شيء واحد من جوانب متعددة ،وهو الخلق الفاضل الذي يعتبر تأدية الواجب سلوكا فاضلا.

والرواقيون لا يقيمون وسط بين الفضيلة و الرذيلة ، فالشخصية الفاضلة أو الخلق الفاضل ، إما أن يكون موجود بكامله أو غير موجود و لا وسط بينهما ذلك أن الفضيلة و الرذيلة صفات لا تسمح باختلافات في الدرجة داخلها.فلا يمكن أن يمتلك الفضيلة أو الرذيلة جزئيا وعلى ذلك فانه إما أن تكون فاضلا أو لا تكون شريرا، حكيما أو غير حكيم

– الفلسفة هي أساس الفضيلة والتوازن النفسي

لقد ردف سنيكا بين مفهوم الخير الأسمى والفضيلة، لأن في الفضيلة تكمن غاية السلوك الإنساني. باعتبارها تقوم على أساس المعرفة، فالمعرفة هي التي تحدد لنا ما يجب أن نفعله، وما يجب أن نتجنبه والفلسفة هي التي تمنحنا النصيحة لفعل الخير، أي المعرفة الحقيقية بالخير والشر. وفي هذا يقول "الفلسفة تعطي للروح جمالها، فهي تضبط وتنظم حياتنا وتوجه أفعالنا، وتوضح بالبداهة ما يجب فعله ، وما يجب تجنبه فبفعلها يمكن أن نعيش بدون خوف وبأمان "2.

لقد اخذ سنيكا بمبد أسقراط بأن المعرفة هي أساس الفضيلة، حيث تفرض الفضيلة معرفة بالخير، فهي التي تبين لنا ما ينبغي القيام به ما يجب أن نتجنبه من عمل ، فالحكمة أو معرفة الخير هي أساس كل الفضائل فالفضيلة هي التي تجعل حياة الإنسان خيرة إذا تصرف وفقا لها. لذلك نصح صديقه لو كيليوس بقولهّ خذ

[1]– يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 230.

[2] - Sénéque- Sa vie, son œuvre, Pierre Grimal, 3ème Edition, Presses universitaire de France, Paris, 1966, p79.

نفسك إلى الفلسفة إذا كنت تريد السلامة وعدم الاضطراب والسعادة، وإن كنت تريد أن تحيا في حرية وهذا هو الأهم"[1]

فقد نصحه صديقه بأن يضع نفسه تحت سيطرة العقل، فإذا أصبح العقل هو الحاكم فسوف تصبح جميع الأشياء تحت سيطرتك، بحيث تعلم بفعله ما يجب أن تقوم به ،وكيف يجب أن تقوم به وتزول حيرتك وترددك ذلك "أن الحكمة هي أساس الروح، والفلسفة هي روح وشغف البحث عن الحكمة، فهي التي تبين أولا الغاية من البحث وهي ثانيا منبع البحث ،وهذا ما ندركه بالبداهة من معنى كلمة فلسفة وما تسعى إليه الحكمة".[2]

ففي الحكمة تكمن حرية الفرد التي تجنبه تقلبات النفس بالتحكم في أهوائها، لذلك أوصى صاحبه بأن يضع نفسه تحت سيطرة العقل، فالحكمة هي التي تضع الإنسان على الطريق المستقيم، طريق الخير بعيدا عن الشر، لذا يعتبر سنيكا" أن الحكمة ليست هي التي تدبر لنا العدة أو الأسوار أو الأدوات المفيدة في الحروب فقط، بل إنها صوت ينادي للسلام ،و تدعو البشرية كلها إلى الوفاق، فمسار الحكمة يتجه نحو السعادة، فهي ترشدنا وتفتح أمامنا الطريق ."[3]

فإذا كانت الفضيلة هي في معرفة الخير ،أي هي علم الخير، فالنفس كما يرى سنيكا تحمل بداخلها بذرة كل شيء شريف ،فإذا امتثلت هذه البذرة للعقل فستنمو بالنصيحة وبالإرشاد لاختيار الخير.

فالفضيلة عنده علم وعمل، فقد قسمها إلى قسمين: تأمل في الحقيقة ،والممارسة أو السلوك الفاضل فالتدريب يومي يعلم التأمل ،في حين أن النصح يعلم السلوك، والسلوك السليم يكشف عن الفضيلة، ويمكن من الوصول إلى ماهيتها فلا يكفي في نظره ممارسة الفضيلة بل لابد من تقوية ما هو خير وترسيخ جذوره بالتأمل

[1] - Ibid, p105.
[2] -Ibid, p82.
[3]- عبد العال، عبد الرحمن عبد العال، دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي، عند فلاسفة اليونان،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية ددط 2003ص150.

اليومي، بتنمية قدرات النفس بالدراسة المستمرة حتى يصبح هذا سبيلا راسخا ،" يمتحن الإنسان نفسه ويدقق فيها ،ويلاحظ بطرق مختلفة ما إذا كان قد أحرز تقدما نحو الفضيلة أم لا."[1] غير أن السعيد ليس من يعرف فقط ،بل السعيد من يعمل بما عرف .ومن هنا فإن الفضيلة علم وعمل. فالفلسفة أو المعرفة عنده هي أساس السعادة، فهي منبع الشعور بالسعادة. "لا يمكن الفصل بينهما فلا فلسفة، بلا سعادة ولا سعادة بلا فلسفة، فالفلسفة هي أساس الشعور بالسعادة"[2] ويقول ايضا:"صحيح أننا نقول أن السعادة هي في توافق مع الطبيعة لكن هذا التوافق هو أمر بديهي بما أنه هو أساسه."[3]

فقيمة المعرفة تكمن في قدرتها على بلوغ الفضيلة ،فبفعلها يمكن للمرء أن يصل إلى ماهيتها بحيث يحيا حياة سعيدة منسجمة مع العقل " إن الذي يمنعنا من أن نقول أن الحياة السعيدة هي في الروح حرة وصلبة مقدامة بالقوة ،إذ تكون متواجدة بعيدة عن الخوف والرغبات ."[4]

فالسعادة بنظر سنيكا هي حكم حقيقي ، الذي يحدد كل اندفاع لروح،. فهذا الحكم الناتج عن شعورا اللاارادي. وهذا الشعور بالسعادة منبعه المعرفة التي تجعل الروح متحررة وصلبة لا تخضع لانفعالات أو أهواء النفس، حيث يستمد الإنسان أحكامه واندفاعاته من العقل أو الحكمة والتي تكون مصدرا لسعادته. فالانفعالات تقود إلى الشر بفعلها ينحرف الإنسان عن التصرف وفقا لأحكام العقل، لهذا ربط سنيكا بين الأمراض الخلقية وأمراض النفس ،وحاول أن يقدم علاجا لتلك الأمراض الخلقية التي تقف عائقا أمام طريق الفضيلة، فقد دعا سنيكا إلى ضرورة محاربتها بالتحكم فيها.

فهو يرفض السماح للأخطاء بالظهور، إذ يجب التخلص منها منذ البداية وقد عبر سنيكا عن ذلك في مسرحية ميديا ،ففي الحوار الذي دار بين ميديا والمربية التي تنصحها وتدعوها إلى التحكم في انفعالاتها.

[1]- المرجع نفسه، ص151.

[2]- bid, p83 .

[3]- Ibid, p110.

[4] -Ibid, p123

تقول المربية: أسكتي، أرجوك، وجهي شكواك الدفينة نحو حزنك الدفين، إن من تحمل ضربات عنيفة صمتا صابرا بنفس هادئة لقادر على أن يردها، وأن الغضب الدفين يؤدي والكراهية عندما يفصح عنها تفقد فرصة الانتقام"[1]

ميديا: الحزن الخفيف هو الذي يستمع إلى النصيحة ويخفي نفسه لكن الكوارث الضخمة لا تختفي المواجهة تبعث على الرضا

المربية: كفى عن هذا الاندفاع الغاضب يا بنتي، فحتى الهدوء الصامت قد لا يحميك.

- خفيفي من ثورة نفسك من الأفضل أن تكيفي نفسك حسب الظروف.

لقد اعترف سنيكا بصعوبة التخلي عن الانفعالات والعواطف، لقد اعتبر أن الغضب من أبرز الانفعالات أوضح ماهيته ومدى خطورته على النفس الإنسانية ،وكيفية علاجه والنجاة منه، فهو يعرف الانفعال على أنه الرغبة في الثأر وإلحاق العقاب بمن يسيء إلينا ،وهذا ما يعكسه هذا الحوار الذي دار بين ميديا والمربية (في مسرحية ميديا) فالغضب يخالف طبيعة الإنسان وغاية وجوده فالإنسان يعيش من اجل العطف والتعاون بينما يزرع الغضب الدمار، فالإنسان يرغب دائما في الاتحاد مع بني جنسه إلا أن الغضب يخلق البعد والتفرقة،" لذا فليس في الغضب شيء عظيم أو نبيل حتى ولو بدأ حماسيا."[2] فالانفعال يقود دائما إلى التهور وفعل الشر ،كلما انحرف الإنسان عن قانون العقل. لذلك نجد ايبكتيتوس يجعل من تعلم الفلسفة أساسا لتحرير النفس أخلاقيا، لأن غاية الفلسفة لا تتحدد في البحث عن العلل الأولى بل إصلاح الأخلاق وتزكية الروح وفي هذا يقول "نحن

[1]- نسيكا ميديا، فايدرا، أجامون، ترجمة عبد المعطي شعروان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 2002، د.ط، ص135.
[2]- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، المرجع السابق، ص161-162.

ندخل مدرسة الفلسفة حتى نتعلم حسن التصرف وكيف نحكم فيكفي أن نحكم جيدا حتى نتصرف جيدا". 1. فدور الفلسفة عملي يتحدد في توجيه السلوك وإصلاحه من العيوب

– مشكلة الشر لدى الرواقيين:

آمن الرواقيون بعدم وجود الشرور في بناء العالم في حقيقة الأمر. و ما يظهر على انه شرا من المنظور الفردي و الجزئي هو في الحقيقة ضروريا أي انه أمر خير و مفيد في بناء العام الكلي للعالم. فالإله الخير و الكامل بشكل مطلق من التناقض والاعتقاد أن الله مختار أو أن فعله مترتب عليه الشر فهم خاطئ لطبيعة الشر والأحداث الطبيعية، لذا "هذا العالم وأفضل العوالم الممكنة و هو الوحيد المتاح ، و لا شيء يمكن أن يحدث غير الذي يحدث فعلا.إنما نعتبره شرا هو دور في الواقع نلعبه في خطة أوسع ،و يمكن أن يكون خيرا، و" لن نفهم أن المعاناة الفردية قد تخدم غرضا خيرا إلا عندما نرى الصورة في جملتها."[2]

وعليه لم ينظر الرواقيون إلى الشر الكوني، على أنه شرا " مثل كوارث الزلزال" ذلك إنه ليس سوى وصفا بشريا لأحداث ضرورية التي تحقيق الخير العام. فموقف الرواقيين الشر الأخلاقي مختلف عن غيرهم فهم لا ينكرون وجوده ،و لكنهم يبرؤون الإله من تبعته و ينسبونه برمته إلى الإرادة البشرية.

و هذا ما عبر عنه كليانتس في ترنيمته إلى زيوس الشهيرة" أن هذا الشر الأخلاقي راجع إلى الفشل الإنساني في التصرف وفقا للعقل السديد logos الذي هو الخيرية الأخلاقية والناموس الطبيعي الذي يحدد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله، و الفعل الخير هو ما يتفق معه. أما الإنسان الشرير فهو من يخالف هذا القانون العقلي فإذا انعدم هذا الاتفاق مع الطبيعة أو مع القانون الطبيعي ،فسيقع في التناقض وهذا التناقض هو مصدر الخطأ أو الشر وقد اعتبر ابيكتيوس في كتابه المحادثات كل فرد قد يقع في الخطأ نتيجة التناقض الذي يجعل الفرد يفعل ما

[1] -Epictéte,ou le secret de la liberté, , , p20.

[2]– محمد مراد، نفس المرجع السابق، ص 134 .

لا يريده ذلك أن كل خطأ يحمل في ثناياه تناقضات ،وأن كل نفس عاقلة قد تقع في تناقضات ،وقد تنحرف إذا كانت غير واعية بذلك، ولكن ما إن تكون واعية به فإنها بالضرورة ستبتعد عن التناقضات وتفر منها بصورة مطلقة ونفس الأمر بالنسبة للخطأ ،فلخطأ أو الشر منبعه انحراف عن القانون الطبيعي نتيجة عدم صفاء العقل والنفس بفعل هذه التناقضات.

لذا فقد رد الرواقيون الشر الأخلاقي إلى الحكم الخاطئ ،فالشر من الإنسان أن لم يخضع سلوكه للعقل وكان نابعا من الأهواء، وما يحدث في الطبيعة من كوارث لا يعتبر في طبيعتها شرا ،لأنها هي نتيجة لنظام العالم والحكم عليها بأنها شر فذلك ناتج عن أحكامنا الذاتية الانفعالية.

– الحكيم الرواقي:

لقد حدد الرواقيون الشروط التي يرونها كفيلة بتحقيق السعادة الصحيحة وخصال الحكيم و ما ينبغي أن تكون عليه أوصافه.فالحكيم في نظرهم فهو شخص معصوم يحسن جميع ما يفعل ، و أتفه أفعاله جديرة بالثناء. هو شخص لا سلطان للأهواء و الانفعالات على نفسه. فهو إذا لا يتأثر بشيء، لا يحس ألما و لا يستشعر شجنا، ولا يعرف هما، و لا يساور قلبه وجل لا أسف ولا رجاء، هو الغني من غير مال ،و الملك من غير مملكة. يعيش في سعادة، و يعرف الناس كيف يتعامل ببعضهم مع بعض وفي علاقاتهم بالآلهة.

الحكيم يسلم بقبول الواقع الطبيعي الذي هو تعبير عن النظام الكوني "انه يسمو بنا إلى عدم الانفعال وما علينا إذن إلى أن نريد إلا ما هو كائن، فبهذا تتحقق الطمأنينة و السكون، و الحكيم مرسل من الله ليكون قدوة للناس يرشدهم إلى السعادة حيث توجد، فالحكيم حقا لا يملك بيتا ولا أسرة ولا يلبس غير رداء خشن."[1]

[1]– عبد الرحمان بدوي ،الأخلاق النظرية،وكالة المطبوعات الكويت ط2 1976 ص257.

فالحكيم هو مثال الكمال ، و الحكمة هي الأساس الوحيد للسعادة، أما الجاهل فهو مثال الفقر والتعاسة ،فالحكيم هو وحده الحاصل على الحرية و البهاء و الغنى وسائر الفضائل الأخرى ،وهو المتحرر تماما من الرغبات والمطالب الذاتية ومن الحزن و اللذة وهو الصديق الوحيد للآلهة.

أما الجاهل الغبي فهو عبد تعس لا يقدر على فعل الخير ،واستنادا إلى هذا فلقد قسم الرواقيون البشر إلى طائفتين هما الحكماء و الحمقى، ونظروا إلى "الأحمق على انه المثل الأعلى للتعاسة، فحين أن الأول يمتلك الفضائل كلها و لا يمكن أن يفقد فضيلته على الإطلاق، أما الأحمق فهو التعس و الشرير بالمعنى لأنه جاهل ليس بإمكانه أن يفعل خيرا .بل كل ما يفعله سيئا لا محالة."[1] فهو أدنى من الإنسان الكامل "الحكيم" مرتبة انه إنسان ناقص يعلم وظائفه وحدوده،و لكنه لا يرتقي بعقله و إرادته إلى الطبيعة الكلية،"فلا يرى في الوظائف توابع لإرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة و يؤديها.وعلى هذا تظل أفعاله من جنس موضوعاتها لا خيرا و لا شرا ينقصها لكي تصير خيرا أو فضيلة، أن تصدر عن العقل المطابق للعقل الكلي."[2]

أما الإنسان الشرير أو الضال، "غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية فاتخذ نفسه مركزا للوجود، و انحرفت ميوله عن استقامتها الأولى فعارض الخير الكلي بالمنافع وحصر سعادته فيها ، فتعرض لشتى الهموم و الآلام و أفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة. كلها عصيان العقل و للطبيعة."[3]

وقد توصل الرواقيون إلى إقرار بعدم وجود وسط بين الحكيم و الجاهل أو بين الخير و الشر و بين الفضيلة و الرذيلة. يقول كليانتس" الناس جميعا ميالون بفطرتهم إلى الفضيلة و لكن الذين لا ينمون في أنفسهم هذه الميول هم أشرار أراذل ، و الذين ينمونها و يزكونها هم أخيار أفاضل".[1]

[1]- محمود مراد، نفس المرجع السابق، ص 124.
[2]- يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 231.
[3]- يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 231.

– الإخلاص للواجب

تعد فكرة الواجب التي ادخلها الرواقيون فكرة جديدة في التفكير الأخلاقي اليوناني ، حيث اكتسب مفهوم الواجب عند هم مكانا رئيسيا في الأخلاق بوصفه أساس للقواعد الأخلاقية، و قد أدت هذه الفكرة إلى تحويل البحث في الأخلاق من بحث يتمركز حول الخير إلى بحث يتمركز حول الواجب، فالفضيلة أو الحياة الفاضلة تتحدد في طاعة القانون، فالحياة الخيرة التي ينبغي على الحكيم أن يسعى إلى أن يحيها، هي تلك التي يتوفق فيها واجب الإنسان مع قانون الطبيعة. حيث يخلص في تأدية واجباته.وقد عبر ماركوس اورليوس عن ذلك في كتابه السابع من تأملات قائلا :" لا تخجل من أن يمد لك غيرك يد المساعدة ،لأنك في أدائك لواجبك كالجندي وسط كتيبته، فان كان جريحا كيف يتوقع أن ينقذ ،أي أمر بدون مساعدة رفاقه مهما كان رأي الآخرين في أو معاملتهم لي، فسأتمسك بالشرف والفضيلة تماما كما لو أنه الذهب أو الحجر الكريم ،فمهما كان رأي الآخرين أو معاملتهم سأظل معدنا نفسيا أو حجرا كريما." [2]

بما أن الإنسان جزء من الكون و فهو منوط بمهمة يؤديها فيه، وكل فرد في هذه الدنيا أشبه بجندي في كتيبة أو بممثل على مسرح ، فينبغي عليه أن يبقى في مركزه مخلصا لواجبه فيه، وكذكرى وتخليدا لروح الرواقي وإخلاصه في تأديته واجبه ،عرض ابيكتيتوس لتلامذته مثالا حيا عن التفاني في أداء الواجب من خلال هذه المحاورة الواقعية التي دارت بين الامبرطور وبرسيكوس الرواقي .

أرسل الإمبراطور"تيسوس فسباسيانوس Vespasien (69-79م) إلى هلقديوس، برسكوس Helviduis Priscus الرواقي يأمره أن يتخلف يوما عن الذهاب إلى مجلس الشيوخ،" فقال الرواقي في

[1]– عثمان أمين، نفس المرجع السابق، ص 216.

[2]– ماركوس ارليوس، نفس المصدر السابق، ص 109.

مقدورك أن تحول دون انتخابي عضوا في مجلس الشيوخ،و لكن بما أني عضو فيه ،فيجب علي الذهاب إلى المجلس.

فأجاب الإمبراطور ليكن ذلك ،فاذهب ولكن لا تتكلم. قال الرواقي أنا ساكت مادمت لا تسألني عن شيء.فقال الإمبراطور"لكن لابد أن أوجه إليك بعض الأسئلة" فقال الرواقي إذن لا بد لي أن أقول ما أراه حقا."[1]

قال الإمبراطور "إذا تكلمت بما تريد أمرت بقتلك، فأجاب الرواقي ومتى قلت لك إنني من الخالدين؟فأنت تؤدي دورك وأنا أؤدي مهمتي، مهمتك قتل الناس أو نفيهم ومهمتي أن أموت دون وجل وان اذهب إلى المنفى من غير جزع ولا ابتئاس."[2]

فما أشبه الإنسان عند الرواقيين بممثل يؤدي الدور الذي حدده له القدر، فقد يكون عظيما أو فقيرا أو مريضا أو سليما ،أو شقيا أو سعيدا ،فيما عليه إلا أن يؤدي الدور ،و يقبله أيا كانت الأحوال فعلينا أن نحسن أداء الدور أما الاختيار فليس من شأننا، فلكي نستشعر الحرية لا بد لنا أن نستسلم للضرورة ،و نرضى بالقدر وكأننا قد اخترناه بحريتنا و في ذلك يقول ابيكتيتوس "طالما أرى بوضوح ما ينبغي علي إتباعه،فاني اختار دائما وهذا هو معنى الحياة وفقا للطبيعة، لان الله نفسه قد جعلني اختار هذه الطريقة ،فإذا علمت انه من المقدر علي أن أكون الآن مريضا فسوف اتجه بنفسي نحو المرض".[3] فهما كانت طبيعة الواجب فعلي الفرد تأديته بإخلاص ففي ذلك طاعة للإله .

[1] -André Bridoux –Le stoïcisme et son influence – libraire philosophiques j.vrin.1966 paris p158.

[2] - ibid. p158.

[3] -محمد مهران رشوان-نفس المرجع السابق، ص 106.

فالخير عنده يتحدد في دور الفرد الاجتماعي وتأديته لواجباته اتجاه ذاته وغيره بالإخلاص لا لأنها واجب ولكن لأنه يحترم فيها الإنسان باحترام للقانون الطبيعي، وهذا لان في قيامه بواجباته في مجتمعه الصغير يتطلع للمجتمع الكبير الذي يسود فيه التعاون والمحبة وإخاء بتجاوز جميع العوائق التي تمنع تلاحم الأفراد وتقاربهم ، وفي هذا يقول "ينبغي أن نؤدي واجباتنا الطبيعية وما تفرضه علينا التكاليف الاجتماعية باعتبارنا متدينين أو أبناء أو إخوة أو أباء أو مواطنين."[1]

النزعة الانسانية ودعوةإلى التسامح عند فلاسفة الرواقية المتأخرة

- **التسامح عند (ابيكت) ابيكتيوس Epictète**

ربط ابيكتيوس بين الواجب والتسامح حيث دعا إلى ضرورة ترفع عن أخطاء الآخرين وهذا بأن يسلك المرء في أداء واجباته مسلك الطبيب الحذر الودود الذي يبذل كل جهده في معالجة مرضاه بحيث يعامل جميع الناس بالحسنى والإنصاف. مهما كانت طبيعتهم عبيدا كانوا أو أحرار فالعبيد هم كذلك عبيدو الله وفي هذا قال :"أول الفلسفة أن يفهم الإنسان ضعفه، فمن يريد أن يصير خيرا لابد أن يعتقد أولا أنه شريرا بل ظنه المتواضع الذي يرى نفسه منحرفا عن الخير ،ويرغب في الشفاء منه"[2] فالشرير في نظره، هو من انحرف عن القانون ولم يستخدم العقل، لذلك يجب مساعدته على فهم أخطائه وضعفه، كما نعالج المريض حتى يعود إلى الطريق الصواب، و الخير إذ يقولّ إذ رجعنا إلى فلسفتنا، ماذا يمكننا أن نفعل للذين يخطئون؟ ففي الحقيقة هذا سهل جدا، أن نوضح للمخطئ خطئه، وسنرى بأنه سيتراجع عن أخطائه"[3]

فالتعامل مع المخطئ عند أبيكتيوس لابد أن تحكمه روح التسامح المستمد من فكره الخاص بالأخوة والمواطنة العالمية، والطريق إلى الفلسفة هو الذي يمكننا من إدراك معنى الأخوة والمحبة والإنسانية ،وفي هذا يقول

[1]- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص263.

[2]– كونت دي جلاتا، فلسفة اليونانية،تراحمد عبد الحليم عطية ،دار الثقافة العربية القاهرة دط 2008ص147.

[3] -Gabriel Germain- Épictète et la spiritualité stoïcienne, Editions du seuil, Paris, 1964 p109.

"حين تدرك معنى الخير والشر. تعالى لتدرك أن هناك طريق طويل، وهو سبيل زيوس الذي يساعدنا على الوصول إلى غايته وذلك أن تدرك الخير من الشر وأن تبلغ معنى الإنسانية كاملة".1

غير أن بلوغ معنى الإنسانية لا يكون إلا بأن يتغاضى الفرد عن ذنب أخيه،وحتى وإن اشتد ظلمه له ومهما بلغ من قسوة التعامل، فلا ينبغي أن يحرك ظلم الظالم حقدنا وكراهيتنا له، ولكن يجب أن نسامحه ونغفر له أخطائه وظلمه ،لا لشيء إلا كوننا نرى فيه أخ أو أب بما أننا إخوة، وفي هذا يقول أبكتيوس "أخوك ظالم لك لا تأخذه من هذه الجهة وإنما خذه على أنه أخوك وعلى أنكما قد غذيتما من ثدي واحد، ابحث لمعرفة ما يجب عمله، فالعلاقات الطبيعية التي بينك وبين الآخرين، فهذا الشخص مثل والدك يجب عليك إذن رعايته والخضوع له وفي كل أمر، واحتمال ما ينالك منه من شتم ولطم إنه أب سيء الخلق، ليس لك أن تهتم بمعرفة ما إذا كانت الطبيعة قد منحتك أبا طيبا، وإنما يجب عليك فقط أن تعرف أن ما منحتك إياه إنما هو أبوك"2 فقد جعل ابيكتيتوس أساس الأخلاق أو الخير قائم على التسامح والبعد الإنساني،فعلى الإنسان أن يقتل في نفسه الرغبة في ارتكاب الشر، والامتناع عن أذية الآخر، فلا ينظر للذي يظلمه أو يؤذيه إلا نظرة الأخ لأخيه والأب لأبنائه، وهذا بأن يتجاوز عن أخطائه ومسامحته، وان يغفر له، مهما تعاظم خطئه وقسوته حتى وان لم يكن كالأب الذي يعطف على أبنائه إنما يعاملهم إلا بالقسوة وجفاء بانعدام الحنان والمحبة. مع ذلك يرى ابيكتيوس أنه يجب على الفرد أن لا يتذمر من معاملة والده، بل يكفي أن الطبيعة قد وهبته أبا ، فعلى الفرد أن يعرف واجبه اتجاه والده ،وان يتحمل شتمه ولطمه.

ففلسفته قد انبت على الأسس التالية احتمل، ازهد" فقد طالب المرء بالصبر على الأشياء ،والصبر عنها باحتمال الأذى أي الصبر على المصيبة وكل ما يرهق ويكدر بال الإنسان.

[1] -Ibid, p109.

[2] – أندريه كرسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص84.

فالشعور بالأخوة هو الذي يجب أن يوجه علاقتنا بغيرنا، فتعاملنا لابد أن يسير بمقتضى المحبة والتسامح والتكفير عن ذنوب المخطئين وتوجيههم دون إلحاق الضرر بهم إذ يقول "أخوك غير عادل نحوك، ابحث عن علاقتك الطبيعية به لا تفكر فيما يفعله بك، وإنما فكر فيما يجب عليك نحوه لتكون في علاقتك به منسجما مع الطبيعة"[1].لابد أن يكون قلب كل الفرد مفعما بالحب الصادق الذي يجعله يلتمس لأخيه الاعتذار ولا يؤاخذه عن أخطائه.

- **سنيكا Sénèque**

يعتبر سنيكا من أكثر الفلاسفة الذين مزجوا الرواقية بنظرة إنسانية بحيث يشدد على ضرورة أن يعامل الفرد أخيه الإنسان معامله حسنة بحيث يقول في مؤلفه العفو" لا يوجد فضيلة تليق بالإنسان من العفو فهي أكثر الفضائل إنسانية إن الحكيم و إن كان يغضب على المخطئين ،فهو يعلم أن الإنسان لا يولد حكيما وإنما يبلغ الحكمة بعد ذلك، بمر الزمن لأنه يعرف الطبيعة الإنسانية معرفة تامة ،ولا يلوم الطبيعة عاقل حكيم مسامح وهو يلوم نقائصها دون أن يعاديها، فلا يخرج من بيته إلا وهو يقول في نفسه أنا وأسلافي في كل مكان بوجد أناسا منهمكين في الدعارة، وفي شرب الخمر وأصحاب قلوب كنوده وناس يطمعون في الرفعة إلا أن الحكيم ينظر إليهم نظرة مساعدة كما ينظر الطبيب إلى مرضاه..."[2]

فسنيكا يطالب الحكيم بضرورة الترفع عن أخطاء المذنبين بضرورة العفو على كل من ارتكب خطأ لأن ذلك ناتج عن جهله و من عدم بلوغه الحكمة، لأن طريقها طويل وشاق وعليه لابد أن ينظر إلى المجتمع نظرة المصلح والمعالج كما ينظر الطبيب إلى مرضاه فكل مجتمع إلا و يوجد فيه من يسلك وسلوكات سيئة كالدعارة، او الخمر فعليه أن يعمل على إزالتها بمحاولة معالجتها.

[1] -Epictète- ou le secret de la liberté, p63

[2] – كونت دي جالارتا، المرجع السابق، ص134.

كما يدعو من كل إنسان أن يقف مع نفسه موقف القاضي ،فيتناول أفعاله اليومية بالنقد، حيث قال" ما أحسن عادة من ينتقد أعمال نفسه يوميا ،بأن أدعو نفسي إلى محكمتي كل يوم، فبعد أن أطفئ النور في حجرتي أبادر إلى التفتيش وأذكر جميع ما قلته وما فعلته في النهار وأنتقده"[1] . فمحاسبة النفس هو وسيلة ليعالج كل فرد نفسه من كل سلوك فاسد ، فالنقد ضروري لتطهيرها من الأدران والأمراض.

فالتعاون والتضامن واجب اجتماعي يؤديه الفرد اتجاه أخيه باعتباره عضو من الأسرة كبيرة أعضاء أفراد المجتمع لهذا قال سنيكا لما كان الناس أخوة فقد وجب أن يتعاونوا جميعا على البر في السراء والضراء وحين اليأس ويرى من الواجب إطعام المسكين وانتشال الغريق وإغاثة الملهوف وهداية الضال"[2]

فقد سبق كانط kant 1724 -1804 في لتأكيده على ضرورة ضبط السلوك بالقواعد الأخلاقية حين قال "عامل من كان أقل منك رتبة كما تريد أن يعاملك من كان أكثر منك عامل عبيدك بالتسامح وصاحبهم أيضا، وصرح لهم بالوصول إلى محادثتك وإلى ثقتك وإلى سرك، ولماذا نسميهم عبيد وهم في الحقيقة أصدقاء بائسون، ولو كانوا عبيد، فهل في ذلك سوء منهم وهل من أحد هو ليس عبدا؟ أليس هناك عبدا للبخل وعبدا للطمع فكلهم عبيد الخوف؟

لقد شدد سنيكا على ضرورة التعامل مع العبيد معاملة حسنة قائمة على القيم الإنسانية فيها الرحمة والعطف والتواضع ورأفة فلهم الحق في الكرامة الإنسانية لهذا طالب من السيد أن يسمح للعبيد بمحادثتهم والثقة بهم لأن العبودية الحقيقة لا تكمن في استعباد إنسان لإنسان ،وإنما هي نتيجة عادات اجتماعية متوارثة لأنهم في الحقيقة أصدقاء في حين أن الاستعباد يكمن في العبودية للسلوكات السيئة كعبودية للمال عند البخلاء أو الغريزة الحيوانية كالدعارة.

[1]- الكونت دي جالارنا، المرجع السابق، ص134.

[2]- عثمان أمين، المرجع السابق، ص131.

وقد اعتبر أن واجب الفرد اتجاه أخيه الإنسان يفرض عليه أن يمد له دائما يد العون حيث قال في إحدى رسائله ": جعلتنا الطبيعة إخوانا، بما خلقنا من عناصر واحدة، ولمقاصد واحدة وأعطتنا حب بعضنا والاستئناس، فمن الطاعة لها أن تكون أيدينا مستعدة دائما لمساعدة أمثالنا فليغمر القلب وليقل اللسان أنا من البشر، ولا أحسب شيئا مما يخص البشر أجنبيا على ، ومن لم يشارك الناس في أشياء كثيرة، لن يدرك الحياة السعيدة من لا يراعي سوى نفسه وبنسب جميع الأشياء إلى مصلحته ،فعش لغيرك كي تعيش لنفسك "[1]

فبحكم الطبيعة التي فطرت البشرية على الأخوة، وخلقت فيما بينهم الحياة المشتركة القائمة على المحبة والإيثار، مما يجعل بعضهم يساند البعض الآخر حيث لا يشعر أنه غريب عنه فبزوال الأنانية وحب للذات ينعم با لحياة السعيدة، فالحياة لا تكتسب معناها إلا إذا توطدت علاقات الأفراد وصفت القلوب وأصبحت لا تحمل الأذى لبعضها البعض وفي هذا قال في إحدى "رسائله" كل الناس يربطهم قانون واحد فهم لا يولدون إلا ليموتوا تفرقنا الأبعاد ويجمعنا المآل."[2]

فبمقتضى الإخوة التي تجعل الأفراد مترابطين متحابين، حيث لا يؤخذ أحدهم الآخر بأخطائه ،وإنما يعمل كل واحد على معالجة هذه الآفات كما يعالج الطبيب مرضاه بقلب متسامح يحملهم إلى طريق الفضيلة. وهذه الدعوة إلى العفو والتسامح ارتبطت عند أهل الرواق بفكرة العالمية ووحدة الجنس البشري

[1]- كونت دى جالارتا، المرجع السابق، ص130-131.

[2]- كونت دي جالارتا، المرجع السابق، ص146.

المبحث الثاني :الفكر السياسي الرواقي وتأسيسه لفكرة المدينة العالمية (المواطنة العالمية)

تمهيد

تعد الفلسفة الرواقية إحدى الفلسفات العصر الهيلستني ،التي ضربت مثلا رائعا في تفاعل فكرها الفلسفي مع الواقع الفعلي للحياة الإنسانية، وهذا بتعايشهما مع الظروف والأحداث ،والمتغيرات الجديدة التي لم تكن معهودة من قبل، حيث انتهجت نهجا إنسانيا واضحا، وأصبحت فلسفة أخلاقية.

فقد احتلت الأخلاق مكانة الصدارة فيها، في عصر كثرت فيه الحروب تفككت الحياة الاجتماعية وانهارت القيم، وفي ظل هذا الواقع قدمت الرواقية فلسفة حياة تهدف إلى صلاح الفرد، والمجتمع على خلاف الابيقورية التي أكدت على البحث عن سعادة الإنسان فقط، بحيث يتوجه الفرد نحو تحقيق الغايات الخاصة فيعمل بذاته ولذاته، بدل أن كان يعمل مع الجماعة من أجل المصالح المشتركة العامة والخاصة ، بهذا كانت الابيقورية فردية تعبيرا عن الواقع بالبحث في الإنسان الفرد بعيدا من أي دور له في المجتمع والدولة.

بينما راحت الفلسفة الرواقية في تفاعلها مع المستجدات تبحث عن غايات جديدة للإنسان، من خلال طموحاته والوسائل المؤدية إلى تحقيقها، لذلك حاولت السيطرة على النزعة الفردية بفعل فكرة العالمية،أو المدينة العالمية، حيث تعم المساواة المواطنين جميعا، وينعدم التميز بينهم إذ يخضع الجميع لقانون الطبيعة.

وهكذا أضحت الرواقية فلسفة واقعية تمثل المستجدات التي يعيش فيها البشر بعد انهيار دولة المدينة وظهور الملكيات الكبيرة ، لقد استطاعت كالأبيقورية بمرونة مفكريها أن تتعايش مع الظروف المتغيرة، منذ المرحلة الهيلنستية ومع الجمهورية الرومانية ومرحلة الإمبراطورية الرومانية، لقد سايرت الأوضاع الجديدة في المرحلة الإمبراطورية، حيث عرفت تغيرات كثيرة لكن لم تغير من مطلقاتها عن بداياتها الأولى أي حافظت على إطارها الفكري العام لم و تغير من ثوابتها.

لقد مثل الفكر الابيقوري والرواقي تراجعا في البحث الفلسفي العقلاني وفي الأبحاث الخلقية المطلقة مقارنة بالفكر الأفلاطوني والأرسطي ، إلا أنهما عبرا بكل وضوح عن الواقع المستجد ، وقدرتهما على التفاعل معه، بعد أن أصبح فكر أفلاطون وأرسطو غريبين عن الواقع العملي في ذلك العصر.

التأسيس لفكرة العالمية أوالمدينة الكونية

يظهر الفكر السياسي الرواقي في تحطيمه لفكرة الولاء لدولة المدينة ،وذلك بفعل فكرة العالمية أو الدولة العالمية والقانون العالمي (الطبيعي)، فعلى خلاف أفلاطون وأرسطو اللذان أيدا نظام دولة المدينة بتحديد ملامح المدينة الفاضلة حيث يفقد الفرد نزعته الفردية في سبيل الحفاظ على نظام ، وضرورة التزام بالوجبات المفروضة عليه "فهو في جمهورية أفلاطون المثالية يكاد يشبه قطعة الشطرنج لا تملك أن تختار مكانها في وسط اللعبة"[1] وهو أيضا في فلسفة أرسطو "حيوان سياسي ولبنة صغيرة في بناء المدينة تقوم بالوظائف التي توكل إليه خير قيام، بحيث يجب أن تتلاشى وتذوب شخصيته في وظيفته في الدولة"[2] ،قد يؤخذ على أفلاطون و أرسطو في فكرهما الأخلاقي أمران: أولهما أن هذين الفيلسوفين اخضعا الفرد للدولة و أنكرا بذلك حق الإنسان في الحرية الشخصية و ثانيهما لم يتعرفا من روابط الصدقة و العطف إلا ما يكون بين المواطنين من أهل المدينة الواحدة ولم يعمما الصفة الإنسانية تعميما تتخطى به حدود المكان و الزمان. لأن المفهوم الخلقي الذي تقوم عليه دولة المدينة لا ينطبق إلا على قلة من الناس حيث يستثنى منه جمهور الصناع ،والفلاحين والأجراء.

بينما جوهر فلسفة الرواقية يتجلى في "نظرية الدولة العالمية وما تتضمنه من أفكار سياسية وأهداف أخلاقية"[3] بحيث حاول الرواقيون القضاء على تلك العصبية، فاحلوا "الإنسان" محل "المواطن" اعتبروا الإنسانية

[1] عبد العال عبد الرحمن عبد العال، دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان ،دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د.ط، 2003، ص100.

[2] المرجع نفسه، ص100.

[3] إبراهيم درويش، النظرية السياسية في العصر الذهبي، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1973، ص178.

أسرة واحدة أعضاؤها أفراد البشر عامة أيا كانت نحلهم و ألسنتهم و بلادهم. تقوم هذه الوحدة العالمية على رابطة أخلاقية تربط بين الآلهة و بني الإنسان، بحيث يعتقد أهل الرواق أن روح الإنسان لا تختلف في جوهرها عن عقل الكون.وان الآلهة والناس ليسوا في الحقيقة إلا جزءا من هذا العقل الكوني "فالكون l'univers هو المدينة الكبرى، والمدينة العالمية *Cosmopolis التي يتعايش فيها البشر والآلهة، ويرتبط فيها كل واحد بالآخر،إذ يكون حكمها هو القانون الإلهي الوحيد الذي تتغذى منه كل القوانين البشرية ،إنه اللوغوس logos أو العقل الكلي الذي يعتبر كل فرد عضوا أو فرعا منه"[1]. وعليه فالقول بأخوة و المواطنة العالمية Cosmopolitanisme،يعني بوحدة النفس الإنسانية فالإنسان مواطن للعالم أجمع ، والكرة الأرضية بيتا له و وهذه الوحدة والأخوة معنوية هي التي تجمع بين البشر جميعا أساسها الإتحاد في الجوهر. مما يترتب عليها القول بان النواميس العامة للعقل الإلهي واحدة بالنسبة إلى البشر جميعا،أي "كل الناس هم مواطنون في جمهورية زيوس يجب أن يعيشوا متحدين تحت قانون واحد مشترك مثل القطيع الذي يسير تحت إمرة راعي واحد"[2] .فالعقل الكوني هو الذي يوحد بين البشر، بحيث يتحدوا تحت لواء قانون واحد يحقق لهم المساواة والأخوة .

وقد أشار بوتارك plutarique 46ق م -125"إن هذه الجمهورية التي تستحق الإعجاب كثيرا ... يكمن ذلك في أن الناس يجب ألا يتفرقوا في مدن وشعوب، لكل منها قوانينها الخاصة، لأن كل الناس مواطنون، ولأن لهم حياة واحدة ونظام واحد للأشياء ،كما هو حال القطيع الموحد في ظل قاعدة قانون مشترك"[3] فالدولة المثالية عند الرواقيين لا تعرف حدودا، ولا فروقا بل هي مجتمع عقلي يظم البشر أجمعين فهي إمبراطورية مثالية واسعة الأطراف، " فالعالم هو في نظرهم جمهورية أو وطن تشكل بفعل القانون واحد لجميع الأفراد ،

[1] جان جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ص192

* Cosmopolis كلمة يونانية غالبا ماتترجم إلى مواطن العالم كما تترجم إلى مواطن الكون وهذا التعبير يشمل جميع أشكال الحياة.

[2] Jean Brun – le stoïcisme – Editions delta. France 1994 p113 .

[3] المرجع نفسه، ص122.

وحدد طبيعة الروابط التي تجمعهم "[1] والرواقيون لم يريدوا لهذه الوحدة أن تكون قوة سياسية ذات كيان مادي بل أرادوها جامعة روحية. فالمدينة الفاضلة أو المدينة الإلهية في نظر هم إنما هي مجتمع تحل فيه الوحدة العقلية محل الوحدة السياسية،و تقوم فيه المحبة بين الناس مقام القانون.و يكون اجتماع الأفراد مطابق للطبيعة كأسرة واحدة بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها حيث لا يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدنا وشعوبا ولكل منها عصبية وقانون فإنهم جميعا إخوة وليس بينهم أسياد وعبيد ، و هم جميعا مواطنون من حيث أنهم متفقون في الماهية ، وموجودون في الطبيعة واحدة هي قانونهم ، فوطن الحكيم الدنيا بأسرها.

وعليه أصبحت فكرة العالمية أساسا لتأكيد على بعض المبادئ التي استحدثت معها طرح تصورات جديدة مخالفة لما كان في سابق وهذا نتيجة الدعوة إلى الأخوة و المساواة لجميع البشر ا والتأكيد على الكرامة الإنسانية والاعتراف بحق الفرد في الحياة وبحقوقه الطبيعية مع شيشرون و غيره "فالعالمية لم تكن محدودة بأي تقاليد وطنية أو محلية إنها حضارة تتوجه قانونيا لكل البشر، لأنها تؤمن بتماثل العقل المشترك لدى الجميع"[2]. فقد استطاعت هذه الفكرة أن تؤثر على القانون الروماني،وتكون مصدر الهام عند مشرعيهم ، كما استطاعت أن تؤثر في الدعوة المسيحية وتوجهها على أساس المحبة والرحمة، وان توحي إلى " جان جاك روسو و فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظراتهم عن إخاء بني الإنسان، وحقوقهم الطبيعية في الحرية و المساواة."[3] "وأن تعبد الطريق للأخلاق الاجتماعية مستوحاة من محبة للإنسانية"[4].

[1] -Robert Muller ; Les Stoïciens, la liberté et l'ordre du monde . Librairie philosophique j Vrin paris 2006p250-.

[2] Emile Bréhier – les stoïciens – Editions Gallimard-nrf. De le pléiade 1962 – Paris p57

[3]- أمين عثمان، نفس المرجح السابق، ص 224.

[4]- فرانسوا غريغوار، المداهب الأخلاقية الكبرى ، ص 92.

الفضيلة والسياسة

اعتقدت الرواقية أن كل الموجودات في الكون هي أجزاء من النسق الكلي موحد "الطبيعة" ، وعليه فحياة الفرد تكون خيرة بمقدار اتفاقها مع الطبيعة قوانينها وتكون شريرة بمقدار تنافرها معها وتعارضها مع غاياتها ، وعلى هذا كانت الفضيلة عندهم تتحدد في إرادة إنسانية منسجمة مع الطبيعة ، فهي الخير الأول والوحيد في حياة الإنسان.

فالفرد عند الرواقين يعيش حياته سعيا لتحقيق سعادته، التي تتجسد عندهم " بكبت الانفعالات والعواطف وإخضاع الرغبات الحسية والمعنوية الجامحة ،الغير المنسجمة مع الأخلاق وترويضها بالعقل."[1]

وهذا بتدريب النفس على اللامبالاة ، بقهر مطامعها والتجرد من اللذات ،ورفض الأحاسيس والانفعالات التي تمثل عائقا أمام السعادة وبهذا اختلفت عن الابيقورية رغم أنها معاصرة لها. فزينون دعا إلى التمسك بالفضيلة والأخلاق حتى تتم حماية قيم الحضارة الإنسانية من الزوال. أن الحياة الفاضلة والسعادة الفردية لا تأتيان عن طريق المعرفة ،وإنما تأتيان عن طريق الممارسة وكبح جماح النفس ،فالشر في نظرهم يكمن في تجنبه ليس بمعرفته فحسب وإنما في التحكم في النفس وضبطها،وفي هذا يظهر الاختلاف الجوهري بين الفلسفة اليونانية والرواقية.

وانطلاقا من مفهومها حول الطبيعة والإنسان،"فقد أكدت الرواقية أن الحكيم الفاضل هو العارف والمتمتع بالإرادة الحرة، يعرف أن العالم أجمع هو وطنه الأكبر إلى جانب وطنه الأصغر الذي يعيش فيه".[2]وعلى هذا فقد انطلقت الرواقية من تميز بين نوعين من المدن

النوع الأول: الوطن الأصغر (و هو المسقط رأس الفرد أي الدولة).

[1] عامر حسن فياض – علي عباس مراد – مدخل إلى الفكر الفلسفي السياسي القديم والوسيط – منشورات جامعة فان يونس، بنغاري، ط1، 2004، ص275.

[2] ،نفس المرجع، ص299.

النوع الثاني: الوطن الأكبر وهي المدينة العالمية التي ينتمي إليها البشر والآلهة ولا تحدها حدود هي المدينة العالمية.

والحكيم يقوم بمحض إرادته بكل الواجبات التي تفرضها عليه هذه المواطنة على المستويين الأصغر (الدولة) والأكبر العالمي.

فهو يعرف أنه جزء من التجمعين البشريين الصغير والعالمي، وهو يدرك أن الطبيعة أرادت تكوين هذه التجمعات البشرية كي يعمل كل فرد من أجله ومن أجل الآخرين، سواء أكان هذا التجمع صغيرا كالأسرة أو المدينة أم كان كبيرا كالدولة أو العالم أجمع.

فالمجتمع الإنساني يقوم على نظرية القيام بالوجبات "فالقيام الأفراد بواجباتهم، وإنجاز المهمات الملقاة على عواتقهم وضبط أنفسهم تعد من العوامل الأساسية لقيام مجتمع يسوده الانسجام والاحترام المتبادل" [1]

فعلى كل فرد أن يساهم في خدمة مجتمعه بما له من قدرات واستعدادات حتى يفيد مجتمعه ويستفيد،فالقيام بالواجبات الاجتماعية لا تحددها القوانين أو أعراف باعتبار أن الفرد عضو في مجتمع، وإنما الواجب الأخلاقي لذلك فهو يؤديه بمحض إرادته.

فالأخلاق والقوانين العرفية المختلفة للشعوب تتوافق مع الطبيعة بما "أن الاجتماع البشري هو أمر منسجم مع إرادة الطبيعة، فإن الأسرة هي جماعة بشرية طبيعية والأمر نفسه ينطبق على مجتمع الدولة"[2]، وجود هذا المجتمع يتوافق مع الطبيعة كما أن وحدة البشر أجمعين في هذا العالم قاطبة، متوافقة أيضا مع الطبيعة ذلك أن أساس هذا الاجتماع البشري، منبثق عن تعاطف ما بين البشر ،ويقوم على العدالة والمحبة الناس بعضهم لبعض . رأى الرواقيون أن حالة التوافق مع الطبيعة هو أساس الشعور بأخوة البشر أجمعين ،و هي التي تولد هذا التعاطف بين

[1] عمار بوحوش، المرجع السابق، ص87.
[2] عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص299.

الناس، بناءا على وحدة الكائن الإنساني في الوجود ،"فلا فرق بين إنسان وآخر لأنهم متفقون في الماهية وفي خضوعهم لقوانين الطبيعة"[1] . فجميع الأفراد متساوين بحكم اشتراك في ملكة العقل، وبناءا على وحدة الكائن الإنساني، و الأخوة بين البشر كانت دعوتهم إلى فكرة العالمية.

الدولة العالمية والمساواة عند زينون

"لقد نادي زينون الكيتومي بالعالمية في مؤلفه المعروف بالدولة."[2] بحيث يرى أن هناك رابطة إنسانية واحدة هي التي تجمع أفراد الجنس البشري،لذا قال زينون بوجود مجتمع سابق لوجود مجتمع الدولة ،حيث كان الأفراد يعيشون عيشة مثالية، في حالة من المساواة ... ولم يكن هذا المجتمع يفرق بين البشر، أو ما يعرف بالتميز أو التمايز بين الجنس والآخر، كما "لم يكن يعرف نظام الرق، ولم تحدث فيه نزاعات بين الأفراد وبالتالي لم تكن عنده قوانين ومحاكم، وسمي هذا العصر بالعصر الذهبي."[3]

لقد رأى أن العالم كله أمة واحدة، وأنه ليس هناك فرق بين فرد وآخر، وهذه الرابطة التي تجمع بين الجنس البشري ،هي التي تربط بينه وبين الآلهة وهي أساس هذه الوحدة أو العالمية فزيوس مفارقا للعالم كما هو عند أفلاطون وأرسطو، بل الكون كله مدينة زيوس وسكنه، هو الذي ينظم العالم ويديره بفعل قانون الطبيعة (القدر). في العالم مدينة مواطنوها الآلهة والبشر، وهناك وحدة شاملة تربط أجزاء الوجود برباط وثيق وقد أكد زينون على ذلك بقوله "إن الإله سار في العالم المادي ، إنه رئيس الأعلى لحكومة الكون، وفي كل جزء من أجزاء الكون قبس من النار الإلهية حتى نحن فينا جزء من الإله هو النفس ."[4] فالله متواجد في الطبيعة لأنها جزء لا

[1] عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص299.

[2] عبد العال عبد الرحمن عبد العال، المرجع السابق، ص97.

[3] عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص297.

[4] محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للدنيا والطباعة والنشر والإسكندرية، ط4، 2001، ص329.

يتجزأ من الذات الإلهية و العقل يمثل الجزء الإلهي في الإنسان ،فالعقل قبس من العقل الإلهي وجمال الطبيعة يدل على العناية الإلهية والكون يحكم بقانون يدل قدسيته .

لقد اعتبر الرواقيون أنه " يوجد بين الآلهة والبشر علاقة أبوة، مما يجعل الكون أو الوجود بما فيه من الآلهة والبشر كيان حي واحد، وكل الموجودات داخله مرتبطة ببعضها البعض، بروابط وثيقة لأنها جميعا من أب واحد وهو الإله".[1]

لقد اعتقدت الرواقية بأخوة جميع الأفراد، ذلك أن أجسامهم واحدة وهي قبس من النار الإلهية، ولها أب واحد (الإله)، لذا فجميع ينتمي إلى وطن واحد هو المدينة الكونية ويدين بالولاء لقانون واحد هو قانون هذه المدينة. وعلى هذا فجميع البشر سواسية ،ولا يوجد فرق طبيعي بينهم إلا في القدرات والمواهب التي تجعل أدوارهم وواجباتهم متفاوتة ،وطبقاتهم متمايزة وهذه الأدوار محددة من قبل الإرادة الإلهية والقدر وهي التي تجعل البشر يخضعون لقانون واحد مسيطر ،وهو القانون الحاكم والموجه لكل ما يجري في الكون.

"فدعوة الرواقية إلى الدولة العالمية ،والمواطن العالمي مسألة طبيعية في ظل الاعتقاد بخضوع الجميع سواء كانوا البشر أو كائنات أخرى للقانون الواحد"[2] فقد رفضوا الفوارق الاجتماعية المصطنعة بين البشر ونادوا بالمساواة ، ونبذ العبودية قد اعتبروا كالكلبين بأن هذه الفوارق لا دلالة لها ،ولا معنى في ظل الدولة العالمية فاليونانيون، والبرابرة والأشراف ،والعامة والأرقاء والأمراء والأغنياء والفقراء كلهم سواء يخضعون لنفس القانون، ونفس القدر والفرق الوحيد بينهم هو الفرق بين العاقل والأحمق، وبين الرجل الذي يمكن أن يهديه الإله إلى الصواب وبين الرجل الذي يجب أن يدفع إلى ذلك قسرا ،وقد نبذ كريسبوس العبودية بقوله : "لا يوجد رجل عبدا

[1]- Robert Muller, Les stoïciens, p250 .

[2] مصطفى النشار – تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون، ص102.

بالطبيعة."[1] وخالف بذلك أرسطو وموقفه من الرق تميزه بين المواطن وغير المواطن اليوناني من خلال مفهوم المواطنة العالمية، بما أن جميع البشر قادرين على التفكير العقلاني، فلقد أكد الرواقيون على ضرورة تجانس جميع أفراد الجنس البشر بحيث تختفي الخلافات الثقافية والاعتقادات الاجتماعية ،إذ تصبح سطحية.

من خلال إيمان الرواقية بوحدة الوجود، وبوحدة الإله المدبر له آمنت بوحدة الإنسانية جمعاء رغم اختلاف البشر في الشكل ،و اللغات والأعراف ،لاشتراكهم في امتلاك العقل وانتمائهم إلى أب واحد واشتراكهم في العقل وهو الذي يجعلهم مؤهلين لإقامة المجتمع السياسي للمدينة العالمية، فهم من بين جميع الموجودات أعدوا للحياة الاجتماعية وهي ضرورية لهم "أنهم الوحيدون الذين وهبوا العقل وهم أبناء الإله ومن ثم هم إخوة وامتلاك البشر للعقل يجعلهم حيوانات اجتماعية بالطبيعة ،إذ يدفعهم هذا العقل إلى الاتحاد معا والعيش في مجتمعات مشتركة."[2]

لقد كانت هذه النزعة الكونية التي ظهرت مع زينون تتطلع إلى إقامة مجتمع كبير متماسك قادر على أن يحل محل الدول الصغيرة المتطاحنة ، فيما بينها حيث تتصارع الطبقات داخل كل واحدة منها لقد أراد زينون وأتباعه أن يقيم مجتمعا جديد ا مبني على أساس المساواة بين الناس أجمعين بحيث "لا يكون داخله أغنياء أو فقراء أو سادة أحرار أو عبيد كما تمنوا أن يكون هذا المجتمع متكونا من الحكماء الفضلاء حيث يحكم الفلاسفة بالعدل ،وكأنهم بذلك يحلمون بالدولة التي كانت سائدة قبل الوجود"[3]

وفي ظل الدعوة إلى الدولة العالمية ميز الرواقيون بين نوعين من القانون، بحيث يرون أن الإنسان يعتقد بقانونين :الأول هو قانون دولة المدينة ، فهو مجرد عادات وتقاليد تختلف باختلاف المدن والدول المحلية، أما الثاني

[1] مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص103.

[2] محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، ، ص332.

[3] عامر حسن فياض، على عباس مراد، المرجع السابق، ص300.

فهو قانون الدولة العالمية، فهو قانون العقل، فهو قادر أن يكون معيار تلتزم به شرائع المدن والدول المحلية وأن يعبر عن قدر متزايد من الوحدة الكامنة خلف كثرة الشرائع والعادات والتقاليد المختلفة، "فالرواقيون يميلون إلى الاعتقاد بإمكان فرض وجود نظام عالمي واحد، يعبر عنه قانون واحد"[1] . ويمكن أن يكون له فروع محلية متنوعة لا نهاية لها. لقد كان لهذا الفكر تجانس مع الأحداث السياسية ،وتلائم مع اهتمامات الإمبراطورية الرومانية.

لقد أوجز زينون معالم فكر الرواقيين السياسي في رسالة بدأها بنقد لفكر أفلاطون السياسي ،وأهم مبادئه هي كالآتي :

1- الدولة المثالية هي الدولة العالمية ويجب وضع نهاية للدول الصغرى العديدة التي لكل منها قوانينها ونظمها ومفهومها الخاص عن العدالة.

2- الرعوية عامة للناس جميعا، يخضعون لنظام تشريعي واحد يقره المنطق والعقل ولا يؤثر فيه العرف ولا تتحكم فيه التقاليد الأعراف.

3- التخلص من النظم المصطنعة مثل المعابد والنقود، المحاكم والزواج.

4- المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات.

5- إلغاء الرق لمخالفته شريعة الطبيعة و لقيامه على القسر والإرهاب.

6- لا يتمايز عنصر على آخر ولا فرد على آخر إلا بالعمل الصالح الذي هو حصيلة العقل ،و"ذلك لأن الكون هو الإله والإله هو العقل"[2]

[1] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص103.

[2] مصطفى النشار – المرجع السابق، ص105.

"فكل الناس هم مواطنون في جمهورية زيوس يجب أن يعيشوا متحدين تحت قانون واحد مشترك مثل القطيع الذي يسير تحت إمرة راعي واحد"[1] فقد اعتبر أن الأفكار التي تطوحها جمهورية افلاطون ستؤدي إلى انهيار دولة المدينة بسرعة وهذا لافتقادها إلى دستور عادل يوحد أعضاء المجتمع و يخلق جو من الاستقرار.

بقيت هذه المبادئ السياسية تمثل لأساس الذي لم يطرأ عليه أي تغيير رغم التغيرات التي ظهرت في فكرهم علمي والسياسي فقد" ظلت وحدة الجنس البشري والمساواة بين البشر، والعدالة في الدولة والمساواة بين الرجال والنساء واحترام حقوق الزوجات ، والأطفال وعمل الخير والحب الآخرين و، طهارة السريرة والتسامح والإحسان إلى الآخرين والشعور بالإنسانية هي القيم هي التي تملأ كتب الرواقين المتأخرين"[2]

المواطن العالمي أو الإنسان في فكر ابيكتيتوس و بانتيوس و الأخلاقي والسياسي

إن نظرة ابيكتيوس للإنسان لا يوجد فيها أي تميز مهما كان جنسه، فهو مواطن عالمي، فكل فرد ما هو إلا عنصر في المدينة الكونية، وجميع الأفراد الآخرين هم أعضاء أسرته وقد عبر عن ذلك من خلال طرحه لجملة من تساؤلات إذ يقول من هو الإنسان؟ هو عضو في المدينة في الأول الأمر هي تلك التي تتكون من آلهة ثم من أفراد، إنها صورة مصغرة عن المدينة الكونية،أو المدينة العالمية "(L'universelle).3 وعلى هذا فقد طالب الفرد أن يشبه في سلوكه بالإله، و أن يتعلم منه وأن يقلده في سلوكه وتعامله.إذ يقول في كتاب الثاني من المحادثات "إن أول الأشياء التي يجب تعلمها هي كالآتي، وهو أن هناك إله الذي يحرك بعنايته الكون ،وهذا ما لا يمكن أن نخفيه ليس فقط الإله، ذلك أننا إذا اكتشفناه فالإنسان الذي يريد أن يكتسب رضاه يجب أن يطيعه،

[1] Jean Brun – le stoïcisme – puf .éditions delta – France 1994 p113

[2] محمود مراد، المرجع السابق، ص340.

[3] – أندريه كرسون، المرجع السابق، ص79.

لذلك يجب عليه أن يحقق بقدر الإمكان تشبه به، لأن الإلوهية تقتضي الإخلاص، فيجب عليه أن يكون مخلصا لها أن يكون خيرا مثلها وكريما، أ ي يجب أن يقلد الإله"1 .

فالإنسان هو جزء من الأسرة الصغيرة التي هي الصورة المصغرة للمدينة العالمية أو الكونية، وحركة هذه المدينة خاضعة لعناية الإلهية لذلك يسودها الانسجام، فعلى الإنسان التشبه بالإله في سلوكه،إذا أراد أن يبلغ الخير ويحقق الانسجام .

فالرواقية لا تدعو إلى الانسحاب من الحياة الاجتماعية كالابيقورية واهتمام بالذات فقط ،بل دعت إلى ضرورة الإخلاص في تأدية الواجبات الاجتماعية اتجاه الآخر، ذلك أن هذا الآخر هو أحد أفراد المجتمع و جميع أفراده هم إخوة وفي هذا يقول ابيكتيوس في كتاب الأول من المحادثات "صحيح أنه يوجد أبوة بين الإله والإنسان ...وسقراط، حينما لم يجب أبدا عن من يسأل عن الوطن إن كان أثينا أوكورنثيا،ذلك لأنه هو موطن عالمي".2

فتعامل الأفراد فيما بينهم يجب أن لا ترسمه الحدود الجغرافية ،ولا تحدده المعتقدات والأعراف بل يجب أن يتجاوز كل هذه الضوابط التي تقيد وتمنع الأفراد من التقارب والانسجام في بينهم، حتى لا تتشنج العلاقات الاجتماعية فبدلا من أن يسود الحب والتعاون، يتولد الاستغلال والاستبعاد، الظلم، فهذا أثني وهذا أجنبي والأخر بربري أو عبد ،في حين هم أفراد بني جنس واحد، يتساوون في حق الاحترام بالكرامة الإنسان، بما أنهم حسب ابكتيوس من منبع اله ازيوس حيث يقول :"إن اشتراك في أبوة إله (الله) هي التي تنبثق منها الإخوة ونتائج الأخيرة لهذا الإثبات الرواقي لا يأخذانا أبعد من احترام الحقيقي للعالم وخاصة للكرامة الإنسانية"3

[1] -Épictète- Entretiens II, Joseph souilhè, Editions les belles lettres . Paris, 1949, p55.
[2] -Épictète, Entretiens. Livre I Joseph souilhè, Editions les belles, lettres, Paris, 1948, p37.
[3] -Gabriel Germain, Epictète et la spiritualité stoïcienne Editions du seuil, 1964 Paris, P109.

فالقول" بالمواطنة العالمية أو الدولة العالمية (المواطن العالمي) إنما هي دعوة لاتحاد الأفراد ومشاركتهم في الحياة الاجتماعية ، لتزول كل الفوارق وتتطور الروابط إذ يعم التعاون والمحبة والسلام "فالحكيم ليس من يطالب بحقوقه كمواطن لمدينة أثينا ،وإنما كمواطن عالمي"[1]

فالمدينة عند الرواقين وعند ابيكتيوس هي مدينة الله والطبيعة مرادفة للعقل، والعقل مرادف للإله، فالمدينة الحقيقية للجنس البشري هي مدينة الله الواحدة ،أو مدينة العالمية التي تتجاوز المدن التاريخية والمعاصرة والناس جميعا متحدون كمخلوقات عاقلة في مدينة الله التي هي أيضا مدينة العقل، ومدينة الطبيعة لذا يقول ابيكتيوس "جميع الأفراد هم أسرة واحدة وأخوة بالطبيعة وأبناء لزيوس"[2]

لقد تصور ابيكتيوس "مجتمع إنساني يتجاوز أطر دولة المدينة بتجاوز العادات التي تميز بين اليونان والبربر، والأحرار، والعبيد".3 فلقد اعتبر ابيكتيوس أن مفهوم المدينة العادي ما هو إلا إيحاء عن المدينة العالمية التي تظهر في التضامن والمشاركة السياسية والقيام بالواجبات ،"وهذه المشاركة هي مرحلة نحو طريق المدينة العالمية لتحقيق الإتحاد الأفراد."[4]

ففي المدينة العالمية تخلق الحياة المشتركة حيث يتضامن الأفراد فيما بينهم باعتبارهم أسرة واحدة وأخوة يؤدون واجباتهم بكل إخلاص وتفان "فالناس بطبيعتهم مهيئون للاجتماع والعيش جماعة أي حياة مشتركة وهذه تفرضها ضرورة طبيعية ببناء أسرة واهتمام بالأطفال،" فهذه الواجبات تفرضها علاقات بين الناس كما تخلق روابط اجتماعية طبيعية، وهذه تمثل العناصر الأساسية لإيجاد اتحاد كوني لهذا يعتبر ابيكتيوس أن حبنا لأطفالنا نابع من ذاتنا وأساسه رابطة اجتماعية كونية".5 فالرابطة التي تحكم الأفراد طبيعية بحيث إن روح المحبة والإخاء التي تسود

[1] -Jean Brun- le stoïcisme, , p61.
[2]- Espictète, Entretiens, livre1 p55.
[3]- Robert Muller, les stoïciens ; libraire philosophique ;j v paris 2006 p249
[4]- Ibid , p 242
[5]- Epictète, Entretiens, livre 2. Joseph soulhé p117.

المدينة العالمية منبثق من قانون الطبيعة، فبخضوع جميع الأفراد للقانون الطبيعي يعم السلام والانسجام. وهكذا يلتحم الفكر الأخلاقي بالفكر السياسي عند ابيكتيتوس حيث جعل الأخلاق هي أساس السياسة أولى منها فبالتزام بقانون الطبيعي يخلق المواطن الصالح في أي مكان وليس بقانون دولة المدينة

هو الذي يكونه .

الأخوة والمساواة عند بانتيوس Panetius

يرى اميل برهيه في مقدمة كتابه الرواقين" أن مع بانتيوس الرواقية تجددت وبلغت قمتها"1. وخاصة في يتصل بمفهوم الإنسان فقد قدم بانتيوس 189-110ق م مفهوم ثنائي بحيث يرى" أنه يوجد في الإنسان كما في الحيوان دوافع اللامعقولة ،وبفعلها يتشارك العقل مع الطبيعة ،في مبدأ العيش على وفاق مع الطبيعة حسب نظرية زينون وكلينتاس".2 وهذه الدوافع والنوازع وان كانت الأساسية عند الإنسان إلا إنها خاضعة العقل الذي يوجهها ويضبطها لتنسجم مع الطبيعة.

وضح بانتيوس من خلال أرائه السياسية كيف تكون الروابط التي تخلقها العدالة هي التي تقدم صورة الشرعية لاجتماع الأفراد إذ إلا نتيجة ميلهم الاجتماعي وحاجتهم لمساعدة بعضهم البعض".3 فالتعاون الذي تفرضه حاجة الأفراد إلى بعضهم لبعض يخلق تكاملهم وانسجامهم وبتآخيهم يبتعدون عن إلحاقهم الضرر ببعضهم البعض. لذا فهو" يدعو إلى تجنب الوقوع في الشر الناتج عن العصبية المنافية للأخلاق الفاضلة ،فالطبيعة ترشد عقل الإنسان إلى التطلع نحو الإخوة البشر أجمعين، لأنه مواطن في الدولة الإنسانية العالمية ".4 فربط السياسة بالمثل العليا يمكن من تجسيد المدينة العالمية وإذا سادت المحبة بين البشر والتأخي وانعدم التعصب والتميز

[1] - Emle Bréhier, les stoïciens, , , (introduction, pXXIX)
[2]- Ibid (introduction PXII).
[3] -Emile Brèhier (Introduction)

[4]- عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص321.

العنصري، وتم إقرار الحقوق، كل كائن بشري مهما كان جنسه أو لونه أو طبقته الاجتماعية حيث يسود التعاون بين الأفراد ولايضرر احدهم الأخر. ويكون تعاملهم بمقتضى قيم الإنسانية السامية. فعلى كل إنسان حشد كل الفضائل الطبيعية الموجودة فيه لضبط نفسه والإخلاص لواجباته ،والتضحية من اجل خدمة العامة.

ولتجسيد مبادئ المدينة العالمية ويسود احترام الأفراد بعضهم لبعض، جعل الرواقيون لبنة أساسية لتحقيق هذه الأخوة والوحدة و تتمثل في التعاطف بالتأكيد على المحبة.فما هي أبعاد هذا التعاطف وكيف يساهم بناء المدينة العالمية ؟

الإيمان بضرورة سيادة الحب في المدينة العالمية.

لقد اعتبر الرواقيون أن هناك عاطفة وثيقة تجمع كل سكان المدينة العالمية وتجعلهم متلاحمين باعتبارهم أخوة بالطبيعة "بحيث لم تهدف الطبيعة جعل الإنسان وحدة منعزلة، وإنما قصدت جعله مواطنا للمدينة العظيمة للعالم ككل، فغريزة الإيثار مفطورة فينا، بها نكون أسرة وبها نتضامن مع الجنس البشري كله، وبها يضحي الإنسان بحياته متى اقتضت الضرورة ذلك، من أجل صديقه أو مدنيته أو الجنس البشري".[1]

الرباط الذي يجعل أفراد المدينة وحدة متلاحمة لا تعرف انفصام يتجلى في الحب والصداقة، فهذا الرباط هو ضروري للمدينة العالمية ،لذا اهتم الرواقيون بالحب اهتماما كبير وخصصوا له كتب .ككتاب زينون "في الحب" وكرسبيوس "فن الحب" فهم يرون أن المدينة العالمية لا تحفظ ولا تصان وحدتها بالقوة العسكرية ولا فن السياسة، وإنما بقوة الحب والصداقة بين سكانها.

[1] محمود مراد، المرجع السابق، ص340.

فالحب هو الرباط الحافظ والموحد بين سكانها، لقد نظر زينون إلى الحب على أنه إله يحقق الصداقة والحرية والتناغم، إذ قال عنه في كتابه الجمهورية "إن الحب إله ،أنه يقوم في المدينة كناشر للأمن والآمان".[1]

لقد اعتبر الرواقيون « أن الحب هو الذي يفرض على المرء أن تكون أفعاله منسجمة مع غيره حيث يجب أن يشعر بأنه ليس الوحيد في هذا العالم ... فالحب عند الرواقيون يختلط بالأخلاق ، لذا فالمحبة الإنسانية تتخذ صورا مختلفة ."[2]

فالهدف من تأكيد الرواقيين على دور الحب ارتباطه بالأخلاق كونه منبع نشر الوئام والصداقة الحميمة بين سكان المدينة، ، وهذا لجعل الشباب والنشء مرتبطين ببعضهم البعض بحيث يعيشو حياة متفقة مع الفضيلة. إذ تمثل الصداقة عندهم صورة راقية من صور التواصل العقلي بين البشر، لذا يجب أن تحكمها الحكمة والفضيلة، حيث يتمكن الأصدقاء من المشاركة في منظومة القيم والأخلاق بفعل توافق الكامل للعقول فالحب والصداقة طبيعتان فطريتان في الإنسان تدفعانه نحو التجمع والتآلف ،إذ يجب أن تظل هتان القوتان رباطا بين أفراد المجتمع، فهو الذي يجعله مثاليا.

و بما أن الاجتماع البشري هو أمر منسجم مع إرادة الطبيعة، فالأسرة هي جماعة بشرية طبيعية والمساواة والصداقة هي رباطها. فالتعاطف ما بين البشر يجب أن تسوده العدالة وحب الناس لبعضهم البعض "فحالة التوافق مع الطبيعة هي التي تقيم هذا التعاطف بين الناس، بناءا على وحدة الكائن الإنساني في الوجود وهي التي تكون تآخي البشر أجمعين، فلا فرق بين إنسان وآخر"[3]

[1] محمود مراد، المرجع السابق، ص342

[2] Robert Muller ; Les Stoïciens p243-

[3] د.عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص298.

"فدور الحب يتحدد في حفظ المدينة وحمايتها من أعدائها في الخارج والداخل، فهو محقق للصداقة والانسجام والحرية في المدينة العالمية ومفتاح سر كمالها"[1]

فالحب يجعل الفرد يتفانى ويخلص في أداء واجباته حيث يندفع فأدائها بإرادته ،لذا فالمدينة تقوى وتصمد أمام أي تهديد خارجي بهذه الروح المعنوية بحيث يعم سلام والانسجام بين الأفراد وتتقوى الروابط المحبة وتعاون والتكامل، إذ تذوب العداوة والنزاعات، كما يكون الإيثار منبعا للتضحية والتصدي لكل خطر خارجي يهدد أمن المدينة العالمية.

فالمدينة العالمية في نظر أهل الرواق هي مدينة مثالية تسود الأرض ككل وموقعها الكون، وسكانها الآلهة والبشر، والقانون الحاكم فيها هوا لقانون الطبيعي، والحب والصداقة هما الرباطان اللذان يؤلفان بين قلوب مواطنيها، فتلاحم أفراد المدينة العالمية وتجانسهم لا يكون إلا بالحب والصداقة.حيث تتألف قلوب الأفراد ويسود السلام وتغمرهم السعادة ويبتعدون عن الكراهية والعداوة والأنانية ،ويعمهم الانسجام والمساواة ولا تفرقهم النزاعات .

أسس هذه المدينة العالمية

لقد حدد الرواقيون غاية الدولة العالمية المتمثل في تحقيق السعادة للفرد على أساس الاكتفاء الذاتي بتدريب الشديد للإرادة ابتغاء لتمسك بالصبر والعزيمة والإخلاص، وبنبذ اللذات والإيمان بقدرة مدبر الكون حيث تكون حياة الفرد ما هي إلا رسالة أسندها إليه الإله، لذا يجب الإخلاص في القيام بالواجب "إن الأفراد جميعا مشتركون في كل زمان ومكان، في خضوعهم للالتزامات الواجب الاجتماعي التي تجسدها واجبات الفرد نحو

[1] محمود مراد، المرجع السابق، ص346.

المجتمع الدولة"[1]. وفي هذا هم يختلفون عن الأبيقورين الذين يدعون للانسحاب وتجنب المشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية.

– فإذا كان أبيقور يرى أن العاقل هو من لا يشارك في أمور الدولة إلا إذا كان هناك سبب قوي يرغمه إلى ذلك. يرى الرواقيون أن الرجل العاقل هو من يشارك في أمور الدولة إلا إذا كان هناك سبب يمنعه عن ذلك.

– فالدولة التي أوجب الرواقيون على كل مواطن أن يشارك في إدارة شؤونها، هي الدولة الحقيقية، والتي لا تكون كذلك ،إلا عندما تقوم على أساس أخلاقي، الذي يجسد في نظرهم العدالة هو القانون الطبيعي .

– ما هو القانون الطبيعي ؟ وكيف يجسد العدالة ؟

القانون الطبيعي وعلاقته بالمساواة

إذا كان العدل المثالي عند أفلاطون وأرسطو مرتبط بفكرة الدولة أو المدينة اليونانية، ، وكانت العدالة اليونانية تطبق على المواطنين اليونانيين الأحرار فحسب ،وليس العبيد أو البرابرة، وهذا ماجعل أرسطو غير مقتنع بمعيار يكون القانون فيه يحكم جميع الناس على حد سواء استنادا إلى صفاتهم الإنسانية المشتركة، لذا أقر بالرق واعتبر الأرقاء قد خلقوا بالطبيعة فهم بنظره بمثابة آلات.

ولما جاءت الرواقية نادت بعالمية الطبيعة البشرية، وأخوة الإنسان شددت أيضا على اعتبار أن العقل هو خاصية أساسية إنسانية ،قد خالفت أيضا الفكر اليوناني من خلال "الدعوة لسلطة قانون المدينة الكونية (كوزموبوليس) cosmopolis على خلاف قانون المدينة (polis بوليس) فقانون المدينة الكونية قانونا عقلانيا

[1] عامر حسن فياض، علي عباس مراد، المرجع السابق، ص276.

وبالتالي وهو يمتاز بالسمو الأخلاقي على القوانين المحلية التقليدية التي تحكم بعض الدول"[1] ذلك لوجود قانون طبيعي عالمي.

فما هو القانون الطبيعي ؟

هو العقل المجود عن الهوى يتعارض مع كل ما هو ذاتي بما أنه ذو طبيعة موضوعية لذا فهو فكرة كلية لها صفة الدوام والثبات صالحة لكل زمان ومكان ،لأنها نظام عام صادر من الله يسود العالم، يشمل على مجموعة المبادئ الأساسية للعدالة، يتضمن توجيهات عامة يفسرها المشرع، ويقرر الجزاءات الكفيلة لحمايتها. فهو نسق من المبادئ يقدمها العقل الكلي يفسره العقل البشري لكي يجعل الحياة آمنة مطمئنة يدعو إلى التعاون والإخاء يحمل الحرية والمساواة، فهو ينبذ كل ما يعكر صفو الحياة. حيث يقود إلى الفضيلة .

فهو المعبر عن إرادة الله، تفسره السنة الطبيعية، محفورة في قلوب المخلوقات، فالعقل الطبيعي لا يعني عقل الشخص الفردي بل المعقولية المنبثقة من طبيعة الأشياء التي تسمو على الفرد وتحكمه.

كيف نظر الرواقيون للقانون الطبيعي ؟

إن القانون الطبيعي ثابت و محدد غير قابل للتغيير، أنه يتلاءم مع العقل الإنساني ويحيا وفق الطبيعة والعقل الإنساني، فالإنسان ينشد الحياة الأفضل ،لذا يجب عليه أن يندمج اندماجا تاما مع الطبيعة لأن معرفة الطبيعة من أهم أسس الحياة الفاضلة، والإنسان في بحثه عن السعادة يسعى لجعل الحياة السياسية تسير وفقا للقانون الطبيعي فهو كاف لتنظيم العالم وترتيب حياة دون إرشاد أو توجيه من الأفراد، وعلى ذلك" فهم يرون أن

[1] فاضل إدريس، الوجيز في فلسفة القانون – ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط وسنة ص123.

الأخلاق وحدها دون السياسة وهي القوة المحركة للأفراد".[1] فان حكم العالم وكانت القوانين الوضعية قائمة على مبادئ القانون الطبيعي عم الاستقرار ورضا الحكام والمحكومين.

فالقانون الطبيعي هو أساس ميلاد فكرة العالمية أوالمساواة العالمية لجميع الأفراد دون أي تمييز بينهم فالجميع سواء.وقد ترتب على ذلك نتيجة هامة، أن ميلاد فكرة القانون الطبيعي كمبدأ عالمي ملزم في تحقيق هذه المساواة في جوانبها المتعددة "التي تشمل أوجه عدالتها، طبيعة إنسانية، هدفها أخلاقي يجب أن يستقر في الضمير العالمي".[2] "ومثلت هذه الفكرة نزعة الإنسان إلى الكمال"[3]

ففي نظر أهل الرواق هذا القانون الإنساني العام والشامل متفق مع قيم الطبيعة ومبادئها وحقوقها لذلك فهو القانون الأزلي الدائم حيث يقود البشرية إلى الفضيلة، لذا فكل القوانين والقيم والتقاليد أيا كان مصدرها نشاطها يجب أن تخضع للقانون الطبيعي وتنسجم معه وتستجيب بمقتضياته. حيث تستمد الدولة العالمية قوانينها وقيمها من الطبيعة ،كما يستمد الناس قيم الحرية والمساواة ويشتركون في التمتع بها والخضوع لأحكامها لذلك فهم أحرار بقدر ما هم متساوون طبقا للقانون الطبيعي .

وفي هنا يختلف الرواقيون عن سابقيهم من المفكرين وخاصة أرسطو ممن جعلوا الحرية حكرا على مواطني دولة المدينة دون غيرهم من الأفراد، فالرواقيون لا يميزون بين من ولدوا أحرارا ومن ولدوا عبيدا، لأن البشر جميعا عندهم أحرار ومتساوون وليس هناك أحرار وعبيد بالولادة والطبيعة "فاشتراك البشر في حريتهم ومساواتهم تجعلهم مشتركين أيضا فيما تمنحه لهم الطبيعة من المواهب والقدرات العقلية التي لا تفتقر إليها إلا الحيوانات"[4]

[1] فضل الله محمد إسماعيل، سعيد محمد عثمان، المرجع السابق، ص23.
[2] إبراهيم درويش – النظرية السياسية في العصر الذهبي – دار النهضة العربية للقاهرة، د.ط، 1973، ص180.
[3] إبراهيم درويش، المرجع نفسه، ص180.
[4] عامر حسن قياص – علي عباس مراد، المرجع السابق، ص275.

وهكذا ظهرت فكرة القانون الطبيعي مع الرواقية التي نادت بالمساواة بين البشر وعدم التمييز بينهم أو بين المجتمعات البشرية المختلفة كما رفعت راية الدعوة لاحترام حقوق الإنسان و احترام الكرامة الإنسانية.

وبهذا فقد خالفت كل التقاليد الإغريقية التي كانت تميز بين اليونانيين وبين الإشراف، والعامة وبين الأحرار والعبيد وبين الأغنياء والفقراء فالتميز الوحيد الذي أكدت عليه هو الفرق بين الإنسان الفاضل والإنسان الغبي أو الأحمق "فكل الناس يكونون جسما واحدا ويخضعون لقانون طبيعي واحد يسيرهم جميعا نحو قدر واحد وبالتالي يجعلهم متساوون ولا تميز بين أي فرد منهم وآخر لا في الجنس ولا في اللون ... أو غيره"[1]

ولقد عبر عن هذا الاعتقاد كرسبيوس في كتابه القانون" إن القانون هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهة والبشر جميعا، ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف ووضيع وهو الفيصل فيما يعد هو الحق وما هو باطل وهو الذي يهدي كل الكائنات الاجتماعية بطبيعتها إلى ما يجب عمله و ما يمنعها لما لا يصح عمله"[2] فالعدالة عند الرواقيين مرتبطة بالقانون فهي ثابتة لا تتغير بما أن كل التشريعات تتقرر بمقتضاه.

من خلال تناول الرواقيون للقانون الطبيعي باعتباره دستور الدولة العالمية "و المقياس المنزه من الخطأ لأنه العقل الذي يهدي الناس كافة إلى صراط المستقيم ويلتزم به الكافة سواء أكانوا حكاما أو محكومين، كما يتضمن في جوهره الثبات والدوام ،فلا تتغير مبادئه ولا طبيعته لأنه قانون الله"[3] تكون حياة الإنسان خيرة بقدر الخضوع لهذا القانون وانسجام معه حيث تحقق المساواة ويحفظ الحق الطبيعي لكل فرد.

[1] عمر عبد الحي – الفكر السياسي في العصور القديمة (الإغريقي، الهيلنستي، الروماني) ص298.
[2] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص102.
[3] إبراهيم درويش، النظرية السياسة في العصر الذهبي، ص182

وبناء على هذا فإن بإمكان الإنسان أن يصل إلى الكمال عن طريق إتباع القانون الطبيعي "فالدولة ليست هي الوسيلة الوحيدة التي بها يظهر الرجل الفاضل"[1]كما جاء عند أفلاطون وأرسطو. لأن القانون الطبيعي هو الذي يقوم بتوجيه سلوك الإنسان نحو الخير والمحافظة على كيانه، والتأكيد على الترابط بينه وبين بني جنسه مما يبعث فيه الأمن والطمأنينة.

القانون الطبيعي وعلاقته بالحق الطبيعي:

الحق الطبيعي هو ما تعطيه الطبيعة للإنسان فمصدره ومشرعه الوحيد هو الطبيعة والعقل، لذا ارتبطت كلمتين الحق droit والقانون loi انبثقت فكرة حق الطبيعي droit naturel من تصور للإنسان والكون اعتمادا على الطبيعة كمرجعية وأساس لتأصيل لمفاهيم يحكمها العقل ،وقد أدى هذا إلى ارتقاء منظومة حقوق الإنسان إلى مستوى أعلى من القانون الوضعي النسبي إلى مستوى القانون الطبيعي الشامل (الكوني)،بحيث أثرى مجال حقوق الإنسان واعتبر الوجود الإنساني حقا طبيعيا تنبني عليه كل قيم وجوده الاجتماعي ،وأصبح الفعل الإنساني خاضعا لمعايير تحكمها الطبيعة والعقل.

إن القانون الطبيعي يحمل في صلبه العدالة و المساواة المطلقة، فهو لا يميز بين إنسان وآخر ،فالجميع سواسية وإخوة، فهو ذوو طبيعة إلهية بما أنه ليس منبثق من تفكير عقل بشرى واحد ، لذا فالجميع يتساوون في الحقوق "فالأفراد بطبيعتهم متساوون يخضعون جميعا للقانون الطبيعي، ولهم جميعا حقوق متساوية"[2] لأنه عالمي

"فالقانون الطبيعي أو الحق الطبيعي هو قانون عام يسود الإنسانية جمعاء"[3].فهو الذي يضمن أن لا تكون الحقوق الطبيعية حكرا على طبقة دون طبقة اجتماعية أخرى كالعبيد، فبحكم هذا القانون يصبح كل أفراد المجتمع

[1] فضل الله محمد إسماعيل، سعيد محمد عثمان، نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، ص24.

[2] محمد فتح الله حطيب – مبادئ العلوم السياسية – تطور الفكر السياسي – دار الفكر العربي القاهرة – د.ط، 1998، ص61.

[3] عبد الرحمن خليفة، منال أبو زيد، الفكر السياسي الغربي (الأسس والنظريات)، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د.ط، 2003، ص55.

مواطنون في جمهورية تضم جميع أرجاء العالم،على خلاف تصور أرسطو . وبما أن القانون الطبيعي عالمي فالفرد عند الرواقيين هو مواطن عالمي فلكل فرد بوصفه إنسانا له الحق في قدر من الكرامة الإنسانية والاحترام بوصفه عضو داخل الأخوة الإنسانية لا خارجها.

فعلى أساس القانون الطبيعي تم التأكيد على حق الفرد ،و تجاوز مفهوم المواطن دولة المدينة ،وكذا نظرة التفاوت المصطنع الذي أقره فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو الذي اعتبر الرق قانون الطبيعة والعبد لا يختلف عن الآلة.

فالرواقية تنظر إلى أن جميع الأفراد متساوون في الحقوق السياسية ،لذا لابد من الشعور باحترام الطبيعة للكائن العاقل ،وإحلال حقوق المواطنين بعدم الضرار بالغير، "إعطاء كل ذي حق حقه بإقرار المساواة تتحقق العدالة وتتساوى القيم و الحقوق بين الرجال والنساء حيث يكون احترام حقوق الزوجات والأطفال،و دعوة لعمل الخير، والحب وطهارة الأسرة، والتسامح والإحسان إلى الآخرين أي الشعور بالإنسانية في كل الأحوال."[1]

وعلى ضوء المبدأ القائل بأن الناس متساوون بالطبيعة، حاول الرواقيين تحقيق فكرة العالمية، كاتحاد أخلاقي يتجسد بفعل مثل سياسية عليا .

تطور فكوة القانون الطبيعي عند شيشرون

أخذ شيشرون (106-43ق م خطيب و سياسي وفيلسوف روماني)بفكرة القانون الطبيعي التي جاءت به الرواقية، قام بشرحها وتحليلها، بحيث انطوت أفكاره السياسية على نظرة إنسانية عالمية دعمتها الفلسفة الرواقية، لما نادت بعدم التميزيين البشر، حيث تكون الدولة في خدمة الإنسان.و أسس شيشرون فكر ه السياسي على قواعد أخلاقية ذات طبيعة قانونية تقوم على نظرية القانون الطبيعي و هذا بإعادة صياغتها من

[1] فاضل إدريس ، الوجيز في فلسفة القانون ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، د سنة، ص126.

جديد "لتصبح مرجعا أصوليا من مراجع الفكر السياسي ومصادره التأسيسية منذ العصور الوسطى وحتى القرن التاسع عشر".[1]

"وفد كانت الطبيعة حجر الأساس لبناء كل حقيقة"[2] فهي معيار لصلاحية النظم القانونية للمجتمعات الإنسانية، ومبدأ للمساواة الناس، وبذلك تمنحهم مجموعة من الحقوق المكتسبة استنادا إلى وحدة طبيعتهم الإنسانية، فمساواتهم في صفات الإنسانية واشتراكهم في خصائصها يجعلهم متساوين ومشتركين في حقوقهم الطبيعة، دون أي تمايز أو تفاضل بينهم.

" انطلق شيشرون من مفهوم القانون الطبيعي والمساواة الكاملة بين البشر. [3] بالرغم أن الناس لا يتساوون في الحصول على المعرفة و القول بعدم المساواة بين الناس من نظره إنما مرجعه العادات السيئة والمعتقدات. إن فكرة المساواة عند شيشرون تنبع من فكرة القانون الذي يدعو إلى وحدة الجنس البشري حيث بتساوي جميع الأفراد دون النظر لأي مجتمع أو دولة أو عرف ينتمون إليه. إذ يجب أن يتمتع كل فرد بقدر من الكرامة الإنسانية والاحترام حتى ولو كان عبدا، فالإنسان مساو لأي إنسان آخر بالفهم والإدراك فهو يتميز عن الحيوان أينما كان وأينما حل. يربط شيشرون، قانون الطبيعة بنظرية بالغة أهمية وهي المساواة الطبيعية بين الناس، ، فالأفراد وإن لم يتماثلوا في النوع ،إلا أنهم يتمتعون باشتراكهم جميعا في موهبة العقل وهو وحده الذي يرفعهم إلى مرتبة أسمى من مرتبة الحيوانات وإن اختلفوا في الدرجة.

فلقد اعتبر شيشرون أن القانون الطبيعي هو أساس إحقاق الحق والمساواة بحيث يقول: "القانون الطبيعي هو أساس المبادئ الخلقية والقانونية، وأن الناس بجميعهم امة واحدة يتساوى أفرادها في نظر الطبيعة ويسودها

[1] عامر حسن فياض – علي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، ص307.
[2] عامر حسن فياض، علي عباس مراد، المرجع نفسه، ص307.
[3] عمر عبد الحي – الفكر السياسي في العصور القديمة، ص347.

قانون الجماعة على حد السواء بلا فارق بينهم، وقانون الشعوب الذي تتبعه الأمم لاتفاقه مع العقل الذي يستمد قواعده وتقاليده من إرادة الناس وقبولهم العمل به..."[1] "فهذا القانون الذي يتحدث عنه "هو العقل السليم المنسجم مع الطبيعة لا يتغير ولا يزول يأمر الناس بواجباتهم، فيمنعهم عن ارتكاب الجرائم وهولا يستغني عن هذا القانون بقانون آخر، ولا يحق لقانون آخر، أن يتجاهل هذا القانون"[2]

وعلى هذا "تظهر فكرة القانون الطبيعي باعتباره قانون أبديا سرمديا يصلح لكل زمان ومكان، ولا يختلف في شأنه البشر فهم متساوون أمامه وفي المقابل توجد تلك القواعد التي تضبط سلوك البشر ويطلقون عليها اسم "قوانين" وهي لاتكون حقيقة إلا أن كانت عادلة و بقدر ارتباطها بسعادة البشر وراحتهم "[3]

فالعدل هو أساس الدولة، فحيثما يوجد مجتمع القانون يوجد مجتمع الحق فالدولة عند شيشرون يجب أن تتميز من الناحية القانونية بوجود علاقة قانونية تحدد العلاقات بين الحاكم والمحكوم، وهذه العلاقة هي القانون، لكن ليس كل قانون يستطيع تحديد هذه العلاقة، بل هناك قانون واحد هو القائم على تحديد هذه العلاقة و"هو القانون الطبيعي، ومؤدى هذه العلاقة وجود علاقة بين القانون والآلهة، فقد أودعت الآلهة في الإنسان وحده دون سائر الكائنات ميزتي العقل والفكر ليتمكن من تحقيق مصيره المثالي، وليس هناك أكثر ألوهية من العقل البشري الذي هو القانون."[4]فحيث يوجد مجتمع القانون يوجد مجتمع الحق، فعلى الدولة الاعتراف الدائم بالحقوق والالتزامات التي تربط مواطنها بعضهم ببعض على أساس العلاقات المشتركة بينهم وفق مبادئ محددة. "أي أن

[1] فاضلي إدريس نالوجيز في فلسفة القانون ص125.
[2] المرجع نفسه، ص125، ص126.
[3] إبراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي، دارسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، ص172.
[4] محمود سعيد عمران والآخرون، النظم السياسية عبر العصور، ص152، ص153

الدولة هي المصلحة الناس المشتركة والناس هنا مجموعة الأفراد الذين يربطهم توافق مشترك بصدد القانون، والحقوق والالتزامات والعيش المشترك والإسهام في العمل المشترك الذي يعود عليهم بالنفع المشترك"[1]

وما نستخلص من مفهومه للقانون الطبيعي ،أن لكل الأفراد حقوقا إنسانية متساوية، بما فيها الحقوق السياسية وأن للجميع قدرا مشتركا من الاحترام والكرامة الإنسانية يجعلهم داخل نطاق الأسرة الإنسانية لا خارجها، مما لا يمنح لأي فرد أو جماعة الحق في احتكار السلطة أو التفرد بمسؤوليات الحكم وحرمان الآخرين من المشاركة فيها.

فالقانون الطبيعي هو الذي يجعل التجسيد العملي للحقوق ،فالدولة لا تستطيع أن تضمن استمراريتها وبقائها وهيبتها إلا إذا اعترفت بحقوق المواطنين"، فالدولة وقوانينها ملك للمواطنين ذلك أنها ملزمة بالمساواة بين الأفراد أي المواطنين أمام القانون."[2]

والقول بالمساواة بين الأفراد أمام القانون يعتبر مخالفة للنظرية الأفلاطونية التي تجعل طبقة الحكام فوق الجميع . فعند شيشرون لا توجد فروق جوهرية بين الأفراد، "فالكل جدير بالاحترام والتقدير وله الحق ولو نظريا في التمتع بجميع الحقوق والمزايا المتوفرة داخل كل مجتمع"[3] بالرغم التفاوت في الملكات العقلية إلا أن بموجب القانون الطبيعي عند شيشرون كل الناس مواطنون في المجتمع الإنساني أو المجتمع العالمي ولهم نفس الحقوق لان الناس جميعا متساوون أمام القانون الطبيعي. يؤكد شيشرون أن أهم ما في القانون طبيعي، هو المساواة بين الناس، استنادا إلى مساواتهم في الملكات أو القدرات والمقومات النفسية والاتجاهات العامة المتصلة بمعتقداتهم شأن ما ينبغي أن تكون عليه القيم النبيلة وبذلك" فإن هذه المساواة لا علاقة بها بمعارفهم أو ثوراتهم أو مناصبهم، ولا

[1] إسماعيل علي سعيد، حسن محمد حسن ، النظريات والمذاهب والنظم، دراسات في العلوم السياسية، دار المعرفة الجامعية، مصر د.ط، 2005، ص85، ص86.

[2] غبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي، منشورات الحبر، الجزائر، ط01، 2008، ص48.

[3] عمار بوحوش ، تطور النظريات والأنظمة السياسية، ص109.

تعتمد أيا من هذه المعايير في تحديد أساليب التعامل معهم"[1] فعلى الرغم من تأثر شيشرون بالفكر اليوناني (الأفلاطوني والأرسطي) إلا أنه يخالفهم الرأي حول مفهوم المواطن، وكذا في تحديد حقه الأخلاقي وضرورة الدولة.

وفي قراءة لهذه المبادئ نلمس أن شيشرون يتكلم بأسلوب جديد يختلف عما رأيناه من أسلوب أفلاطون وأرسطو اللذين قامت فلسفتهما السياسة على التفرقة بين الناس، فقد ذهب أرسطو إلى أنه ينبغي أن تكون علاقة الزمالة الحرة بين مواطنين أكفاء متساوين أي يبين مجموعة صغيرة من المواطنين تراعي الدقة في اختيارهم، أما شيشرون فهو على العكس يستنتج من خضوع الناس جميعا لقانون واحد ومن زمالتهم في مبدأ المواطنة حيث يرى أنه ينبغي أن يكون الأفراد متساوين في هذا الحق دون تميز" فالمساواة عند شيشرون هي حاجة معنوية أكثر منها حقيقة".[2]

وهنا نجد شيشرون قد نظر إلى إنسان عالميا أكثر من أرسطو حتى العبيد عند شيشرون لهم الحق في قدر من المساواة، "فالعبودية لا يمكن محوها لكن في الوقت نفسه العبد هو إنسان يملك عقلا وله حقوق لابد من احترامها، والسيد لابد أن يعامل العبد على أنه عامل أجير."[3]

إن شيشرون يؤكد على أن كل فرد بوصفه إنسانا له الحق في قدر من الكرامة الإنسانية والاحترام بما أنه عضو وفرد من أفراد الأخوة الإنسانية.

فبمقتضى أحكام القانون الطبيعي، يتمتع جميع الناس بما يضمنه لهم من حقوق، ويؤيدون ما يفرضه عليهم من التزامات، ولا يجوز من الناحية الأخلاقية تعطيل أي من أحاكمه بتشريعات بشرية ولن يكون للناس من حاكم أو سيد أو مشرع إلا "اللغة لأنه مصدر القانون الطبيعي ومشرعه ومفسره راعيه"[4]

[1] عامر حسن فياض، علي عباس مراد، المرجع السابق، ص308.
[2] عبد الرحمن خليفة، منال أبو زيد، المرجع السابق، ص66.
[3] عبد الرحمن خليفة، منال أبو زيد، المرجع السابق، ص66.
[4] مصطفى النشار، المرجع السابق، ص112.

فالقانون الطبيعي عند شيشرون مرادف للعقل المتماثل مع الطبيعة، فكل من العقل والطبيعة صادر عن قوة عليا واحدة لذا فأحكام هذا القانون تتسم بالشمولية العمومية، العالمية والديمومة الأبدية.

إن ما يحول بين الناس وبين التساوي بغيرهم ليس إلا مزيجا من الخطأ وسوء العادات وزيف الآراء.

يقول شيشرون في كتابه الجمهورية ليليوس "هناك قانون حقيقي، هو العقل المستقيم، المطابق للطبيعة، المنتشر لدى كل الكائنات المتفق دائما مع نفسه، وغير القابل للتلف ... هذا القانون لا يسمح بإدخال أي تعديل عليه، إن من غير الجائز إلغاءه، لا كليا ولا جزئيا، فلا مجلس الشيوخ ولا الشعب بإمكانه أن يعفينا من طاعته ... إن هذا القانون الواحد لا يختلف في أثينا عنه في روما، ولا يختلف اليوم مما سيكون غدا إنه نفس القانون الواحد الأبدي والثابت الذي يحكم كل الأمم وفي كل الأزمنة، إن هناك إلها واحد من اجل تعليمه ووصفه للجميع ... إن من لا يطيع هذا القانون يجهل نفسه"[1]

فهذا القانون أسمى ومنقوش في طبيعتنا، هذا القانون غير قابل للمناقشة أو لإعادة النظر أو التعديل أو تجاوزه فهو القوة الطبيعة الكلية والمبدأ الموجه للإنسان الذي يعيش مستقيما وهو واحد لدى جميع الأمم والمجتمعات وأبدى وثابت لا يتغير.

" لقد اعتبر شيشرون إن الطبيعة والعقل هما مفهومين متداخلين غير متصلين عن بعضهما البعض، فالنظام الذي يتحكم في الطبيعة يعلم الإنسان القدرة على التأمل والتفكير، بإدراك ذاته، وبمعرفة ذاته يواجه نفسه لمعرفة قربته مع المبدأ الأول والمنظم أي مع الله المشرع المطلق "[2]

[1] Cicéron- de la république des lois –traduction par Charles Appuhn (texte intégral) Gf Garnier Flammarion – Paris 1965p86.

[2] Cicéron – de la république des lois(le traite des lois) p134.

فليس هناك إنسان لا يستطيع التوصل للفضيلة مادامت الطبيعة هي مرشدته، ويمتلك العقل مصدر شعوره بالعدل ويساعد على تحقيقه. لذلك يقول "لقد وضعت الطبيعة فينا الشعور بالعدل لكي يساعد الواحد الآخر (بعضنا البعض) ،فالجميع يرتبطون ببعضهم البعض، فليس هناك ما هو إنساني غريب عنهم، فالجميع يحترمون الحق على حد السواء، غير أن العادات السيئة هي التي تطفئ تلك الشعلة التي أشعلتها الطبيعة فينا"[1]

لقد اعتبر شيشرون أن العادات السيئة هي التي تمنع الأفراد من التآلف والارتباط ،فرغم أن الشعور بالحق والعدل فطري في الإنسان إلا انه يمكن أن يحد عنه نتيجة تأثير هذه العادات السيئة التي تعمي البصيرة وتقود إلى الرذيلة "أن كل إنسان قد أوتى أساس إنسانيته أي العقل ."[2]

غير أن العادات السيئة هي التي تحجب النور الذي يدفعنا لفعل الخير وتحقيق العدل، لذا لابد من أن تكون الأخلاق هي الحاجز ضد جميع الفتن. فالحق والأخلاق والمصلحة الخاصة و العامة هي أمور متطابقة ومترابطة. فالحق عند شيشرون يحقق من خلال قيم مطلقة، هي الخير العام أو الكوني للإنسان، "فهو ليس ناتج عن أي نظام أو حكم معين ولا يتعين عن طريق سلطة ما بل يصل إليه عن طريق قانون كلي عميق بطبيعته".[3]

"فاحترام القوانين لا تكفي بل يجب أن يكون الحق موضع التطبيق لأن الحق هو فوق الحاكم، وفق المدينة نفسها."[4]لأنها ليست نابعة من قوانين وضعية وإنما هي تابعة من القانون سماوي وهو القانون الطبيعي الذي يجب

[1] ibid–p 134.

[2] جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسط ح1 ناحي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر،دمشق، ط1، 2010، دمشق، ص113.

[3] Louis la chance – le droit et les droits de l'homme –puf.1980p49.

[4] جان جاك شوفاليه تاريخ الفكر السياسي ص123

أن يخضع له الجميع. لقد اعتبر شيشرون "أن معرفة بالحق تكشفها ضرورة القانون وتضامن الأفراد، فهذا الرباط الطبيعي هو الذي يحفظ الحق الطبيعي والاجتماعي للأفراد."[1]

فبقانون الطبيعي يصبح الحق قاعدة أخلاقية تفرضها الحياة الاجتماعية بضرورة احترام جميع الأفراد لحقوق بعضهم البعض والعمل على تحقيقها أو تجسيدها في الواقع، وهكذا تصبح فكرة الكرامة الإنسانية والحقوق المتصلة بالشخص في تلك الفترة هي أساس الحياة الاجتماعية، تحقق شكل من الحضارة العالمية حقيقة بمعنى "أنها لم تكن مقيدة بأي تقاليد وطنية أو محلية، أنها حضارة تتوجه بقانون لكل البشر ،لأنها تؤمن بتماثل العقل المشترك لدى الجميع."[2]

إن الفلسفة الرواقية حينما انتقلت من مدرسة زينون ومن اليونان المفكرة إلى روما "وجهت عنايتها إلى الفرد وإلى المدينة ومضت في شعورها بالاحترام لطبيعة الكائن العاقل، وإحلال لحقوق المواطن فكان من ثمراتها كتاب الجمهورية والقوانين، وهما مصنفات شيشرون فيهما قرر مبدأ الانسجام بين الله والإنسان كأساس لوحدة الجنس البشري ومبدأ للجماعات البشرية"[3]

لقد كانت غاية شيشرون من البحث هي المحاولة الإجابة عن التساؤل التالي كيف يمكن تحقيق السعادة الأفراد؟

هل الفضيلة وحدها كافية لبلوغ هذه الغاية ؟

يرى شيشرون أن الفضيلة لا يمكنها وحدها تحقيق السعادة إذ لابد من التقييد بالواجبات التي هي مبادئ خلقية يرتكز عليها الضمير الفردي، وهي التي تحض الإنسان وولائه للمجتمع العالمي الكبير الذي يضم الآلهة

[1] Ibid, p56.

[2] Emile Bréhier. Les stoïciens –p57.

[3] عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص232.

والبشر أجمعين وعلى هذا الأساس رأى شيشرون" أن على الإنسان أن يعمل على تحقيق خدمة نفسه كما يخدمه المجتمع وأن يتقيد في حياته بالأسس الإنسانية السليمة ويؤدي واجباته كمواطن صالح للمجتمع الذي يعيش فيه من خلال المشاركة الفاعلة في الحياة السياسية العامة "[1]

يجب أن يحكم أفراد المجتمع توافق ورأي مشترك حيث يسود بينهم احترام متبادل ومشترك للحقوق لأن الاحترام الأخلاقي للحق هو الذي يؤمن ارتباط الموطنين بعضهم ببعض ويعطي للحق شرعيته .

فشيشرون أكد على الدور الأخلاقي لمفهوم الحق في بناء الدولة ،كما أكد على العلاقات المعنوية التي تشد الناس إلى بعضهم البعض للحفاظ على المجتمع وعلى مصالحهم المشتركة ،إذ رأى في غياب مفاهيم الحق والخروج على المبادئ الخلقية، نفقد الدولة لمعناها الحقيقي." والحق الذي عناه شيشرون لا ينبني على أراء الناس بل على أحكام الطبيعة فهو الحق الذي يتجسد في العدالة التي يجب أن تسود الدولة".[2]

فالدولة لابد أن تكون منبثقة من إرادة الشعب ،وهذه الإرادة لابد أن تكون قائمة على مفاهيم أخلاقية لسلطة عادلة مجسدة لمفاهيم الحق والواجب الطبيعي "إن هذا الموقف المناصر للقانون الطبيعي بلا حدود، أنما هو موقف استند فيه شيشرون ليس على أراء الكلبين والرواقين وحدهم ،بل استفاد أيضا من ذلك النص النادر الذي كتبه أنطيفون السفسطائي في مقارنته بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي وتغليبه الأول على الثاني".[3] كما نجده عند بعض السفسطائيين (كبروتاجورس وهيبياس).

لقد كانت لفلسفة الرواق تأثيرا قويا على التشريع الرومان وخاصة الدعوة إلى المساواة باحترام حقوق الأفراد وتجسيد للخضوع للقانون الطبيعي ويظهر هذا التأثير في وقواعد التشريع الروماني.

[1] عمر عبد الحي، الفكر السياسي في العصور القديمة ص343.
[2] عمر عبد الحي، المرجع نفسه، ص344
[3] مصطفى النشار، تطور فلسفة سياسية من صو لون إلى ابن خلدون، ص111.

الحياة وفقا للطبيعة ، عدم الضرار بالغير ، إعطاء كل ذي حقه صفه ، فهذه القواعد الثابتة قد تجسدت في أخلاقيات الرواقية "فأول قواعد القانون عند مشرعي الرومان أن يحيا الإنسان بمقتضى ما هو فاضل، وقد اعتبرت قانون الطبيعي أساسا للحق الإنسان وفي ضبط علاقات الناس بعضهم ببعض، على أن لا يؤذي أحدهم الآخر،وهذا باحترام الإنسان لأخيه الإنسان، وعدم الاعتداء على حق الآخر هو بمثابة تعدي على شخصه الذي يشمل حريته وسمعته وحياته، أما "الثالثة فتفيد ضرورة رد الحقوق إلى أهلها أعنى احترام الملكية باحترام قيود الالتزامات وواجبات العدالة من قبل جميع الناس بحسب استحقاق كل واحد أو عدم استحقاقه."[1]

صلة الطبيعة بالسلطة عند سنيكا

لقد آمن سنيكا بفكرة العصر الذهبي "حيث كان الناس يعيشون فيه حياة فطرية طبيعية تؤمن السعادة للإنسان أي حياة ملؤها البراءة والبساطة والمساواة بعيدا عن كل كماليات الحضارة"2 ففي هذا العصر لم يعرف الإنسان الطمع والبخل وحب التملك والسيطرة هذه الصفات هي سبب شقاء المجتمعات حيث قال "إن البشر الأوائل وأبناء البشر الأوائل كانوا يتبعون الطبيعة ببساطة وكان مرشدهم وقانونهم رجل ... هو الأفضل من بينهم، والذي لإرادته كانوا يفوضون أمرهم ... إن الحكم لم يكن يعني السيطرة ... وإنما الخدمة ... أي جيل كان أكثر سعادة إنهم كانوا يتمتعون بالطبيعة بشكل مشترك وهي كأم، كانت توفر الحماية للجميع هناك، كانت تمتلك الثروة العامة بكل أمان ... وقد ذهبوا لحد منع تحدد أو تقسيم الحقول فكل واحد كان يحصد من أجل الجماعة .. لقد قلب البخل أكثر النظم تعقلا"3

[1] عثمان أمين، المرجع السابق، ص233.

[2]- عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص361.

[3]- جاك شوفاليه، المرجع السابق، ص137.

لقد اعتبر سنيكا أن العصر الذهبي هو العصر الذي عرف فيه الإنسان التضامن والمساواة، إذ لم يعرف فيه السيطرة وحب التملك والأنانية والطمع والبخل وغيرها من الصفات السيئة التي أفسدت المجتمع وأفقدته براءته الطبيعية، وقضت الطهر الإنساني، فالرغبة في الملكية الفردية والبحث عن المنافع الشخصية هي التي تخلق الفساد وتجعل القادة أصحاب الخبرة والحكمة إلى طغاة مستبدين . فهذه السلوكات السيئة من أنانية، وبخل والتسلط وانتشارها في أوساط العامة والخاصة ،هو الذي يجعل قيام السلطة الحاكمة ضرورة لا مفر منها، وهذا لأجل إعادة ترويض الطبيعة البشرية وذلك باستخدام أدوات قمعية، إذ يقول "إن ما يتأسس على قيامها من الأنظمة والتشريعات القانونية وأدواتها القسرية الإكراهية اللازمة لتطويع الطبيعة البشرية الشريرة والحد من مساوئها ومفاسدها، وهذا ما يجعل السلطة الحاكمة عند سنيكا علاجا شافيا للشرور المتأصلة في الفرد والمجتمع على حد السواء".1

على الرغم أن سنيكا يطالب من الحاكم أن يكون بمثابة الطبيب الذي يعمل على معالجة جسم مرضاه، إلا أنه يجعل وسيلة العلاج رادعة بالقوة في نظره هي التي تجعل الأفراد يبتعدون عن السلوكات السيئة ويمتثلون لأوامر القانون "حينما استيقضت في نفوس الناس الرغبة في التملك والحيازة فقد انقلبوا إلى البحث عن المنافع الشخصية، كما انقلب الحكام بدورهم إلى طغاة، وتقدمت الفنون، فظهرت دروب من الرفاهية والفساد، وكان تعاقب هذه النتائج هو الذي أدى إلى انه لا مقر من قيام القانون واستنباط وسائل القسر والإكراه للحد من مساوئ الطبيعة البشرية ومفاسدها"2

فضرورة الدولة أو السلطة إنما وجدت لتأمين الحياة السعيدة للأفراد، بالحد من شرورهم، وعلى هذا تبدأ المشكلة السياسية الحقيقية تحت مظاهر الأخلاق."3

[1]- عامر حسن فياض، علي عباس مراد، مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط، ص138.
[2]- عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص361.
[3]- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان إلى العصر الوسيط ا ص125.

إنّ فساد القيم الأخلاقية هي التي خلقت ضرورة السلطة والظروف الاجتماعية المضطربة التي ضاع فيها الحق، أدت إلى ظهور الحاكم المستبد، فهو في نظر سنيكا أفضل من حكم الشعب الذي يكون سلوك الشر هو جوهره.

إن كانت هذه هي صورة الحاكم في نظر سينكا لكن هل هذا يعني أنه فصل بين السياسة والفضيلة؟

الفضيلة وعلاقتها بالسلطة

لقد تناول سنيكا علاقة القيم الأخلاقية بالسلطة من خلال تناول شخصية الحاكم باعتبارها الأمل الوحيد الذي يتعلل به لتحقيق الغاية من السلطة، لذلك دعا إلا أن يكون حكيما "وأن يتحلى بالفضائل الرواقية حيث يكون المسير النزيه لسلطة ، أن يكون المرء حكيما يعني هو أن ينسى نفسه كي لا يكون أبدا إلا خادم القانون الوضعي وكذلك خادم القانون الأخلاقي".[1]

فهذه الصفات الأخلاقية هي بمثابة ضمانات ضد الحاكم وقيود تمنعه من الاستبداد والطغيان حيث لا يكون حكمه مطلق ويكون حكمه عادل.

لم يهتم سنيكا بمقارنة الأنظمة الحكم واختيار أفضلها لأن جميعها في نظره سواسية لا تتطلع إلى خير الناس لذلك فقد اهتم بالشروط والصفات التي يجب أن تتوفر في الحاكم المطلق، فالطبيعة تحتم اختيار زعيم يعمل لصالح رعاياه لا لصالحه الشخصي.

ومن جهة أخرى فقد شدد على ضرورة قيام كل فرد بواجباته فكل إنسان في نظره عليه واجبا أدبيا أخلاقيا اتجاه الناس" اتجاه مجتمعه" "ففكرة الواجب والخير، تعتبر عند الرواقيين مبدأ الأساسي للإنسان يوجد في

[1]- جان توشار، المرجع السابق، ص125.

نقاء وعقلنية العالم وهو الذي يحدد معنى النظام القائم اتبع الطبيعة"[1]، ففي إطار نظريته سياسة الاجتماعية فقد أكد على الدور الاجتماعي للإنسان"[2]

فهذا الدور غير مرتبط بمنصب أو وظيفة اجتماعية أو سياسية، وقد اختلف في تصوره عن الفلسفة التقليدية بحيث يرى الرابطة التي تحكم عالم الدولة الإنسانية هي روابط دينية أو معنوية وليست مجرد روابط قانونية سياسية السائدة في الدولة.

"فإنسان ينتمي إلى المجتمع الإنساني الكبير الذي يقوم على روابط معنوية إنسانية ،فعندما يشارك الإنسان الفاضل الحكيم في المجتمع الإنساني الكبير، فإنه يؤدي خدمة لنفسه وللإنسانية جمعاء"[3] فهو يدعو إلى التقوى،و الرحمة و العطف والتسامح، والتماس أسباب العزاء في شؤون الحياة الدنيوية بإطالة التأمل الروحي والفكري للإنسان

التقارب بين الفكر السياسي كل من سنيكا وشيشرون

اختلف سنيكا عن شيشرون في فكره السياسي بحيث يرى سنيكا أن الدولة هي وليدة شر بشري وبالتالي فهي الوسيلة الإلهية لحكم لجنس البشري ،لذلك دعا إلى ضرورة طاعتها والامتثال لها ،وفي هذا فهو يختلف عن شيشرون وأرسطو "الذي يرى أن دولة المدينة إنما هي الصورة التي ينبغي أن تكون عليها الحياة المتحضرة وأنها الوسيلة الوحيدة إلى بلوغ خصائص الإنسانية بأسمى درجات نموها وارتقائها."[4]

[1] -Sèneque, Ibid, p55.

[2]- عامر حسن فياض، المرجع السابق، ص320.

[3]- عمر عبد الحي، المرجع السابق، ص360.

[4]- بول تلتيس، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهيلنسية واليهودية حتى الوجودية، تر: وهبة طلعت أبو العلا، دار الهدى للنشر والتوزيع، المنيا دط، دس، ص20.

غير أن سنيكا وشيشرون يتفقان في هدم الأفكار السابقة أي القيم السياسية من أساسها، وهذا بتجاوز المبادئ والأسس التي تحدد المواطنة بحيث حلت الدعوة إلى المساواة العامة بين جميع الناس بصرف النظر عن جنسهم وانتمائهم محل النظرية القديمة التي ذهبت إلى القيمة المعنوية العليا تتركز في الانتماء إلى المدينة.

فلقد آمنا كل من سنيكا وشيشرون بالمساواة وحق الكرامة الإنسانية باسم القانون الطبيعي، والانتماء إلى الدولة العالمية، إلا أن شيشرون كان متفائلا باستعادة مجد روما الضائع في حين كان سنيكا متشائما.

لقد فضل شيشرون الدستور المختلط بينما يرى سنيكا أن في الحكومة علاج بشري من الشر فالحكومة هي التي تمثل المصلحة والتي يتجلى فيها الشعب بالأخلاق الفاضلة. لكن إن فسدت أخلاق أغلبية الشعب فلا قيمة للحكومة لأنها سوف تتحول إلى حكومة غوغاء "،ولما تكون أخلاق الشعب فاسدة سيطغى الفساد على البشر، ولا يرى مانع من قيام حكومة طاغية لأنها ستوقف الفساد"[1] لقد سيطر على سنيكا اليأس والتشاؤم خاصة في ما يتعلق بنظرته للمسائل السياسية والاجتماعية.

إن تمجيد سنيكا للعصر الذهبي ما هو إلا انعكاس عن شعوره بالسخط والألم لانحلال مجتمعه في عصره نيرون أما القول بالكمال وجد في ظل الطبيعة الإنسانية الفطرية ما هو إلا تبرير القول بظهور انحلال مع الملكية الفردية كما يعد تبرير الوجود الحكومة أو سلطة التي هي وليدة الشر البشري وحده، فهي الوسيلة الإلهية لحكم الجنس البشري كل ما كان في حالة التردي، لذا فهي العلاج الوحيد للبشر المتأصل في نفوس البشرية.

وفي هذا فهو يختلف مع أرسطو الذي يعتبر أن دولة المدينة هي أساس ارتقاء وسمو الإنسانية، أي اختلفت النظرية التي تذهب إلى أن الدولة هي الصورة الايجابية للكمال الإنساني لتظهر مكانها النظرية التي تقول بوجود قوة فعالة

[1]-، المرجع نفسه، ص120.

لا تفتأ تكافح لتصبح الحياة على ظهر الأرض محتملة ،هذه الأفكار قد تسربت بالتدريج إلى الفلسفة السياسية التي نادى بها الآباء المسيحيون.

دعا سنيكا الرجل الصالح إلى الابتعاد عن السياسة لأنها تخلق من المكر والخداع والنفاق في نفوس البشر،و طالبه بضرورة تعليم الناس وإفادتهم مما تعلمه و من خبرته ، لم يهتم سنيكا بدراسة السياسة الرومانية لأنه يرى الإمبراطورية الرومانية في حالة انهيار ،و خلافا لشيشرون درس وحلل الأفكار السالفة كما فضل الدستور المختلط، فحين أن سنيكا " يعتبر أن الحكومة هي المصلحة والتي يتجلى بها بناء شعبها بالأخلاق الفاضلة".[1]

إن فكرة سنيكا عن الحالة الطبيعية قد وجدت لنفسها صدى عند رجال الدين المسيحي، بحيث يستدل على الإيمان والطهر في الحياة البدائية من قصة الخطيئة الإنسانية ،فلقد اعتبرت المسيحية حياة الزهد المقترن بالفقر والعفة أكثر مكانة من الثروة من الناحية المعنوية وحياة الرهبنة أفضل من حياة الدنيوية.

فالملكية الفردية هي منبع الطمع، والقضاء على الطهر البدائي حسب ما يرى سنيكا من خلال تحليله لطبيعة الفساد والشر الذي يتأصل في طبيعة الجنس البشري نتيجة جشع الإنسان، وهذا ما تأثر به روسو Rousseau (1772-1778)في العصر الحديث (18) الذي تصور أن في العصر الذهبي احتفظ الإنسان بسعادته وبراءته، إذا عشق الحياة البسيطة الساذجة الخالية من كماليات الحضارة وتكاليفها ومظاهرها.

وقد عبر سنيكا عن ذلك بقوله " لم يكن الناس ما بقوا على طهارتهم، حاجة إلى حكومة أو قانون، إذ يتطوعون بالامتثال لأوامر لم يكونوا ليلتمسوا تحقيق مآرب شخصية في تصريفهم لأمور ذويهم أو حينما استيقظت في نفوس الناس الرغبة في التملك والحيازة، فقد انقلبوا إلى البحث في المنافع الشخصية، كما انقلب الحكام بدورهم إلى طغاة وتحول الحكام بدروهم إلى طغاة. "كلما تقدمت الفنون ظهرت ضروب من الرفاهية والفساد وكان تعاقب

[1]- نورالدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي،دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، ، 2004، ص121.

هذه النتائج هي التي أدت إلى انه لا مفر من قيام قانون واستنباط وسائل القسر والإكراه للحد من مساوئ الطبيعة البشرية، ومفاسدها وبعبارة مختصرة فإن الحكومة هي الدواء الضروري لعلاج الشر المتأصل في الإنسان."[1]

فالتغني بالحياة الطبيعية الفطرية الساذجة ونبذ الملكية الفردية، واعتبار المصلحة الفردية هي مصدر كل شر قد دعا إليها سنيكا كما تعرض لها أفلاطون من قبل ،ولو انه قد اختلف عنه.فسنيكا وشيشرون فكلاهما يتفقان في استنكار موقف الابيقورين الذين يهملون شأن المصلحة العليا واهتمام بالمصلحة الفردية.فهما يطالبان بضرورة أن يؤدي الرجل الصالح واجبه ويخلص في تقديم خدماته مهما كانت الظروف الاجتماعية.

ماركوس أوربليوس ونزعته الإنسانية

ماركوس هو آخر ممثلي الرواقية في العصور القديمة ويلقب بالفيلسوف على العرش، فهو إمبراطور فيلسوف،" فلم يهمل يوما واجبات الإمبراطور ،كما لم تفارقه شيمة الفيلسوف إذ نجد حلم أفلاطون بالحاكم الفيلسوف قد تحقق على يد ماركوس أوريلوس وأصبح واقعا"[2]

لقد آمن ماركوس بالمساواة إن الناس جميعا متساوون وأن لهم من العقل خاصية متساوية ،وهم من اجل هذا يحبون الاجتماع ذلك أن الموجودات كلما ارتفعت في المنزلة زاد ائتلافها وانجذابها بعضها إلى بعض فينبغي على الناس بحسب قانون الطبيعة أن يتحابوا ويتواصلوا وان يتعاونون، وأوثق تعاون في سبيل العمل الشامل والخير العام .

فهو يرى أن فكرة إيجاد اتحاد سياسي وقانوني في العالم ،فإن هذا الاتحاد ينتج عن حقيقة طبيعة هي عدم وجود الفوارق التي يختلف تبعا لها فرد عن الآخر، فالعقل الذي يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات واحد عند

[1] – جورج سباين، تطور الفكر السياسي،ج2 تر: جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2001، ص74.

[2] عبد الرحمن خليفة، منال أبو زيد – الفكر السياسي الغربي، ص72.

الجميع ،وهذا العقل هو الذي يدفع الإنسان إلى عمل ما يقوم به ،وهذا يعني أن الجميع أخوان ومواطنون ولكن في مجتمع سياسي يشمل على العالم أجمع.

لقد تأثر بهذا التعريف الرواقي القائل" إن الناس جميعا متساوون، ولهم من الفعل أنصبة متساوية وهو من أجل ذلك ينزعون إلى الاجتماع، ذلك لان الموجودات كلما سمت منزلتها زاد تماسكها وتضافرها"[1]

إن المساواة هي أساس تحقيق اتحاد سياسي بحكم العقل الذي يمتاز به كل أفراد الجنس البشري فبمقتضى هذه الخاصية يصبح جميع الناس متساوون بحكم قانون الطبيعة ،وبالتالي فهم قادرين على تكوين مجتمع عالمي تربط أفراده رابطة المحبة والتسامح والعفو، عندما يخطئ احدهم في حق الآخر يتجاوز عن خطئه ويسامحه إن أذنب.

حيث يقول "يختص الإنسان بحبه للذين جنوا عليه، سينال تلك الخاصة إذ تخيلت أنهم أقرباؤك وأنهم يرتكبون الخطايا لجهلهم، وبدون عمد، وأنك ستكون معهم من الأموات ،وتخيلت خصوصا أنهم ما ضروك فما جعلوا نفسك أشر مما كانت قبلا ،كلما جنى عليك أحد، فكر حالا فيما هو رأيه في الخير والشر، الذي سببته خطيئته وستشفق عليه بما تراه دون استغراب ولا غضب"[2]

يدعو ماركوس أوريليوس إلى النظر إلى حالة نفسية للأفراد، ومجموع الفضائل ومحبة الناس (حتى) ولو جنو علينا مع العفو عن أذيتهم أيضا، و وغض الطرف لما لا يعنينا و في هذا يقول "إذا تملكك الغضب بسبب وقاحة شخص ما، فتساءل على الفور أيمكن أن يوجد العالم بغير أمثال هذا الوقح ؟ لا يمكن بالطبع فلا تبحث عن المستحيلات فهذا الرجل هو احد الوقحين الذين يوجدون في العالم بالضرورة .احتفظ بنفس الفكرة عندما تواجه الاحتيال والنفاق أو أي انحراف آخر فما عليك إلا أن تذكر نفسك أن هذا النمط لا غنى للعالم عنه وعلى الفور

[1] فضل الله محمد إسماعيل – سعيد محمد عثمان ، القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، مكتبة البستان المعرفة، مصر ، دط 2006، ص25.
[2] الكونت دي جالادثا، الفلسفة اليونانية، احمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008، د.ط، ص164.

ستصبح أكثر رفقا بهذا الفرد ومن المفيد أيضا أن نتذكر على الفور الصفات الخاصة التي زودتنا بها الطبيعة لمواجهة هذه العيوب ،نعم هناك ما نعالج به هذه الأمور اللطف في مواجهة الخشونة مثلا وغيره من أساليب لعلاج باقي الأمراض عموما . "[1]

يرى ماركوس أورليوس أن سلوك الفرد يجب أن يسير دائما على أساس قاعدتين أساسيتين هي:

أ- أن يفعل بحيث يكون فعله متوافقا مع العقل الذي يشرع ويحكم من أجل الإنسانية.

ب- أن يسعى باستمرار لتحقيق العدل والخير العام

وهذا يتطلب دائما أن تكون معاملة الناس ببعضهم لبعض معاملة الأخوان، فالناس على اختلاف ألوانهم وشعوبهم وتجمعهم يكونون وحدة العقل، فرابطة القربى هي التي تصل بين كل فرد من أفراد الجنس البشري وهذه القرابة لا تحكمها قرابة الدم ،وإنما هي قائمة على قرابة شرف الانتساب إلى العقل الواحد ."وهذه هي التي توجب ضرورة التعاون وحسن المعاملة تقتضي الوئام والاتحاد ،وعلى الناس إذا كانوا يأتون الشر، ويسئون إلى غيرهم فذلك في الحقيقة على الرغم منهم، ولأنهم يخطئون فبين لهم خطأهم أو احتمل إساءتهم."[2] لقد اعتبر ماركوس اورليوس أن الخطيئة أو إساءة للأخر هي نتيجة جهله وقصر عقله وعدم معرفته، لذا لا يجب معاملته بالمثل بل يجب أن نعفو عنه ، ونعرفه بعيبه ونعمل على معالجته ،وهذا بحكم الأخوة التي تجعل الجميع ينتمي إلى عالم واحد .

ومن هذا الرأي يؤكد على وجود قانون عام مشترك يجعل من أخوة مواطنين أي أعضاء في جماعة سياسة هي العالم بأسره.

[1] ماركوس اورليوس ،المصدر االسابق، ص ص 129. 130

[2] عبد الرحمن خليفة، منال أبو زيد، المرجع السابق، ص78.

لقد قامت فلسفته السياسية على نهج رواقي وخطوات سقراطية حية، آمن بالحرية التي لا تهاب الموت وركز على فكرة السائدة العالمية لذلك طالب أن تتجسد في الحاكم أخلاقيات حيث قال في تأملاته.

1- ينبغي أن تتوفر في الحاكم أخلاقيات رفيعة وأن يكبح جماح نفسه ،وأن يسيطر على شهواته ونزواته وأن يتصف بضبط النفس ورباطه الجأش.

2- أن يكون إنسانا، وأن يعامل الآخرين بإنسانية، وأن يكون متواضعا.

- أن يكون محبا للعدالة وللحقيقة وللخير، وللمعرفة وللحرية.

- الموت عنده "سر من أسرار الطبيعة تماما كالميلاد، تعود فيه أجسامنا إلى عناصر مكن الطبيعة التي تكونت منها[1]

- وعلى الحاكم" أن يقود الإمبراطورية كما يقود الأب الواعي أسرته وان يمنح رعايا حبا وعطفا أبويا"[2]

إن تأملات ماركوس أروليوس، تفوح بعطر المحبة والتعاون والتسامح والامتثال للقيم الأخلاقية والدعوة إلى الاتحاد لإيمانه الصادق بالأخوة، لذلك "قال" لقد ولدنا من اجل بعضنا البعض، من أجل أن نتعاون مثل الأرجل والأيدي والجفون أو صفى اسنان: الصف الأعلى والصف الأسفل، من اجل أن التعاون وليس التعارض، لهذا يجب أن لا نسخط على الشر ولا أن نتحول عنه، وإنما أن نتصرف بشكل يكون فيه عمل من أعمالنا علاقة بغاية اجتماعية، وأن نفكر بأن الرقة لا يمكن أن تقهر، شريطة أن تكون حقيقة، بلا تقطيب أو هزل"[3]

لقد مثل الأفراد في تكاملهم وتعاونهم مثل أعضاء الجسم، حيث يكون كل عضو بحاجة ماسة للعضو الآخر وعليه تحقيق غايته بتأدية وظيفته بانسجام مع الآخر فمن دون الآخر يتعذر عليه تحقيق غايته.

[1] عبد الرحمن خليفة منال أبو زيد، المرجع السابق، ص78.

[2] فضل الله محمد إسماعيل – سعد محمد عثمان، المرجع السابق، ص25.

[3] جاك شوفاليه، تاريخ الفكر السياسي، ص142.

الفصل الرابع

الأخلاق والسياسة ما بعد الرواقية

المبحث الأول: الفكر الرواقي والفكر السياسي المسيحي

المبحث الثاني: الفكر الرواقي والفكر الإسلامي

تمهيد

كانت لفكرة الدولة العالمية أو وحدة الجنس البشري التي دعت إليها الرواقية آثارا هامة في الفكر الروماني والمسيحي وخاصة في فلسفة السياسة، وتشريع القوانين، فالقول بأخوة المواطنة العالمية يعني بأن النواميس العامة للعقل الإلهي واحدة بالنسبة لجميع البشر على خلاف القوانين الوضعية، فقانون مدينة الكون هو واحد في كل مكان ،وسامي عن كل عرف محلي ،وعلى هذا فهم يميزون بين الحق الوضعي والحق الطبيعي المستمد من القانون الطبيعي الذي يتضمن الثبات والدوام لأنه قانون الله (اللوغوس) وهو مطلق العدالة .

لقد أخذت المسيحية من الرواقية العديد من الأفكار بحيث أنها صبغت فلسفتها بألوان مبادئ رواقية حتى تكون ملائمة للحياة الاجتماعية وطبيعة هذه العقيدة، وخاصة أنها الفلسفة التي كانت سائدة في روما آنذاك.ذلك أن الأخلاق الرواقية كانت أساس تربية النفوس وهذا بدعوتها للترفع عن أحداث الزمن والاعتصام بالإرادة الصالحة والتسليم بأحداث القدر (القانون الكلي الشامل) ،لأن الفضيلة، والخير والسعادة تكمن في أن يحيا الفرد وفقا للطبيعة ،والإنسان حينما يحيا وفقا للعقل، فهو يحيا وفقا للقانون الكلي الذي يحكم العالم، وكل ما يخالفها يكون شرا و رذيلة، وقد كان لهذه الأفكار صدى في الفكر المسيحي المتأخر بحيث التقت المسيحية في كثير من مبادئها الأساسية مع الرواقية.

أثر الرواقية على المسيحية

تميز القرن الثالث الميلادي بالتحام المبادئ الأخلاقية الرواقية بالمبادئ الأخلاقية المسحية ، قامت الأخلاق الرواقية على دعوة الإنسان إلى أن يعرف كيف يحيا حياة الفاضلة ،والحكمة هي التي تكفله تلك المعرفة .لذا فمن أهم المؤثرات الرواقية على المسيحية هي القول" بأن حياة الفضيلة هي حياة التأمل والتأني والانسجام مع النفس وتجنب اللذة بكبح جماح الرغبات غير الطبيعية ،وغير الضرورية التي تكون منبعا للخطيئة. وفي هذه المفاهيم تقاربت الأخلاق الرواقية والأخلاق المسيحية في الجوهر والمنهج "[1]

بحيث اعتبرت المسيحية أن الرغبات الجامحة هي مصدر كل انحراف و ارتكاب المعاصي والأخطاء لذا دعت إلى ضرورة التجرد من كل الغرائز وكبح جماح اللذة والرغبات من أجل بلوغ السعادة و الفضيلة .

[1]- مجد ي السيد أحمد الكيلاني، المدارس الفلسفية في العصر الهيللسنتي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، دط، 2009، ص321.

و"من صور التماثل بين الرواقية والمسيحية تطابقهما من الزاوية الاجتماعية"[1] ذلك أن تعاليم الرواقية تؤكد على ضرورة التعايش مع الآخر وأن الواجب الاجتماعي يعد أشرف وأهم الواجبات أو الوظائف الفردية، بما أن الإنسان لا يحيا مستقلا عن الآخرين أو بمعزل عنهم فالأخلاق الفردية في الرواقية هي بطبيعة الحال اجتماعية بما أن الإنسان جزء من الكون و فهو منوط بمهمة يؤديها فيه، وكل فرد في هذه الدنيا أشبه بجندي في كتيبة أو بممثل على مسرح ، فينبغي عليه أن يبقى في مركزه مخلصا لواجبه فيه ،لذلك نجد القديس بولس الرسول نفسه وقد صور مثل ابيكتيوس رسول الأمم وجنديا من جند المسيح، فكلاهما يرى أنه يعول على الله في كل شيء الذي يمنحه قوته، فكلاهما يعتبر نفسه أنه إنما هو رسول ومبعوث من الله إلى الأرض ليهدي إلى خير ويرشد إلى فضيلة فكلاهما ينظر لنفسه إنما وجد من أجل تأدية واجبه الأخلاقي والمتمثل في هداية الناس إلى طريق الخير والسعادة مهما كانت طبقتهم الاجتماعية، كما أنهما يتشابهان في محاولة إقرار السعادة للعبيد والضعفاء والفقراء وكل الفئات الاجتماعية المقهورة، "تلك التي رأى أفلاطون وأرسطو أنها غير قادرة على بلوغ السعادة على خلاف الرواقية والمسيحية ،إذ يكتفيان لبلوغ السعادة بالعيش وفقا للطبيعة والعقل ".[2]و العيش وفقا للطبيعة "يعني العيش في صداقة مع الإله أووفق لإرادة الإله عند المسيحية".[3]

كما كانت للنزعة الإنسانية التي تميزت بها الفلسفة الرواقية وخاصة المتأخرة تواجدا قويا في الفكر المسيحي من خلال دعوتها بالسمو بالقيم الأخلاقية وخلق رابطة اجتماعية قوية توثق العلاقات بين الفئات الاجتماعية المختلفة بحيث استحوذت على المسيحية فكرة تأصيل الإثم في الطبيعة الإنسانية ولا مفر للإنسان إلا بالفضيلة لتحقيق الخلاص.

فالشعور بالإثم والبؤس كان الطابع المميز للصفات الإنسانية ،وهو الذي جعل بسنيكا يحلق في سماء المبالغة في تقدير القيمة المعنوية لصفتي "الرقة والعطف وهما من الفضائل التي تتسم بها الفلسفة الرواقية كما اتخذت أبوة الله والأخوة الناس و من معاني المحبة التي تحكم في الجنس البشري كله هي نفس المعاني تمثلت في تعاليم المسيحية كالرحمة، والترفق، الخير وحسن المعاملة، وسعة الصدر، وحب الناس، ارتفعت هذه الفضائل إلى مكان الصدارة كما استنكرت الكراهية، الغضب والعنف في معاملة التابعين أو أقل منزلة"[4].

[1]- مجدي السيد أحمد الكيلاني، المرجع نفسه، ص321.

[2]- المرجع نفسه، ص327.

[3]- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ترجمة،حسن جلال العروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط، 2001، ص73.

[4]- المرجع نفسه، ص72.

لقد اقتبس الفلاسفة المسيحيون من الرواقية الكثير من القيم الروحية التي تنطوي على عقيدة دينية كالتالي دعا إليها ماركوس أروليوس بإطالة التأمل في الحياة الروحية ،فالجسد ليس إلا قيد للروح وظلماتها لذا يتعين على الروح أن تكافح عبء الجسد وكان هذا المفهوم في الحق هو طابع المجتمع الوثني الذي نشأت المسيحية في ظله وترعرعت حسب رأي جورج سبابن في كتابه تطور الفكر السياسي.

اللوغوس وامتداده في المسيحية

أظهرت إحدى الدراسات الأمريكية إلى قام بها كويلسون* F.Capleston حول تاريخ الفلسفة سنة 1965 بنويورك، "أن فكرة اللوغوس، العقل أو الكلمة التي وردت في كتاب التأملات لماركوس أوربليوس والتي يذهب فيها إلى أن العقل ذو طبيعة إلهية إنما هي فكرة مطابقة لمعنى الكلمة في المسيحية والتي يرمز بها إلى المسيح".[1]

لقد طابق الرواقيون الإله بالكلمة، وكانوا يقصدون بالكلمة قانونا ذاتيا للعالم، فهو المبدأ الذي تتحرك الأشياء طبقا له وهو القدرة الخالقة لحركة سائر الأشياء، فقد وصف الرواقيون الإله بالعناية، فهو النار الخلاقة و"اللوغوس (الكلمة) والمبدأ أو(الطبيعة) والقدر، كما هو القانون الأخلاقي الذي أطلق عليه كانط(1724-1804)العقل العملي".[2]

وقد أكدت هذه الدراسة أن العناية التي هي العلة الأولى للكون حسب الرواقيين هي ذات العناية التي يتحدث عنها المسيحيون هي إحدى الصفات الإله ،وتشمل الكون بأسره وبكل أشيائه غير أن الكلمة عند المسيحية تعني إلها عاقلا.

كما استخدم الرواقيون مفهوم اللوغوس في الجانب السياسي باعتباره القانون الطبيعي، وبحكم اللوغوس أو العقل الطبيعي يتشارك الأفراد في الإنسانية، وفي احترام الذات الإنسان (حق احترام الكرامة الإنسانية).

وبما أن الفرد كائنا مفكرا بالدرجة الأولى ينتمي إلى المعقولية والرشد يمكن أن يدرك حقائق الأمور كما توضحها الطبيعة، بحيث"أن الرشد والمعقولية يتميز بها الأفراد جميعا، ولا تقتصر على عنصر أو فئة أو جنس

*فريدريك كويبلستون فيلسوف أمريكي لاهوتي 1907-1993توفي بلندن عرف بأبحاثه فيلواوجية وفي تاريخ الفلسفة وعلم اللاهوت

[1]- مجدي السيد أحمد الكيلاني، المرجع السابق، ص324.

[2]- بول تلتس، المرجع السابق، ص18.

معين"[1] على خلاف ما أعتقده فلاسفة اليونان كأرسطو إذ جعله قاصرا على الاثنين من المواطنين، وهو ما رآه أفلاطون قاصرا على الفلاسفة الحكام ،إلا أن الرواقيون جعلوه صفة أساسية لكل فرد ككائن راشد وعاقل فالعقل والحكمة، خاصة إنسانية يمتز بها كل إنسان باعتباره إنسان. ومن هذا المنطق نتجت المبادئ الأساسية التالية.

– الكون يحكمه قانون طبيعي واحد لا يتبدل وأن هذا القانون الطبيعي يمكن أن يدركه العقل الإنساني وأن الخروج عليه هو الخروج على طبيعة الأشياء.

– وأن الأفراد متساوون بحكم تمتعهم بالرشد والعقل، فالجميع ينتمون إلى مملكة العقل.

– لذا فجميع الأفراد ينتمون إلى إخوة عالمية، وبالتالي يتخطون على أساسها حدود الدولة، فالدولة في رأيهم ليست بالضرورة الوحدة الأساسية التي يمكن أن تحقق للفرد ذاته وأن تحقق الفضيلة (كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو) بل إن على الأفراد التطلع إلى خارج إطار الدولة أي إلى العالم ككل.

"لذلك فقد فصل الرواقيون بين الأخلاق والسياسة واعتبروا أن الأخلاق وحدها دون السياسة هي القوة المحركة للأفراد وأن حياة الفرد أسمى من الحدود التي تفرضها الدولة عليه،وأن الدولة ليست الوسيلة الوحيدة التي يظهر فيها الرجل الفاضل."[2]

وبذلك فإن كل إنسان يشارك في العقل بموجب هذه الحقيقة التي مؤدها أنه موجود إنساني،وعلى أساسه منح الرواقيون كل موجود إنساني حق المواطنة العالمية، واشتقوا بعض القوانين السامية ، فقد أقر سنيكا أن الانتساب إلى مجتمع أكبر وأفضل وهو المجتمع الإنساني الكبير، أي العالمي لا وجود فيه لقانون من وضع البشر ،بل يحكمه قانون أسمى مرتبة وأفضل أخلاقيا ،وهو القانون الطبيعي وكل عضو فيه هذا المجتمع الكبير يؤدي ما عليه من واجباته حسب إمكاناته وظروفه مع تقرير المساواة للجميع ، لأن العبودية من خلق الدولة في حين ترفضها الدولة العالمية وقانونها الطبيعي .

[1]– حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة انجلو المصرية، القاهرة، ط2، (د.س،) ص109.

[2]– المرجع نفسه، ص109.

العالمية والمساواة بين الرواقية والمسيحية

إن الإنسان ينتمي لمجتمع أكبر هو الإنسانية ككل بصرف النظر عن النظام القائم في دولته، فهو مواطن عالمي فالجميع يتمتعون بالعقل والحكمة فجميعهم ينتمون إلى جماعة عالمية طبيعية واحدة ،وعلى هذا دعا الرواقيون إلى جامعة إنسانية في إطار Cosmos العالم ككل والذي أطلقوا عليه بمدنية العالم.

Cosmo polis" رمز الترابط والوحدة من كل أجزائه في كل واحد، حيث يعيش الأفراد جميعا في إطار هذه العائلة العالمية الكبيرة التي لا تحدها حدود سياسية أو انقسامات مفتعلة"[1]

فعلى الرغم أن الرواقيون هم من وضع الأسس الفكرية للعالمية على المستوى الفلسفي، إلا إن العالمية من بعدهم قد استمرت في شكل قانون إداري في ظل الإمبراطورية الرومانية ثم في شكل ديني وسياسي في ظل الفكر السياسي المسيحي.

وعليه فلقد مهدت الرواقية الطريق للمسيحية لاستنباط مبادئ للتنظيم الحياة الاجتماعية تتضمن بعض خصائصها في اتصالها بالنظام السياسي وخاصة في القول بالنزعة العالمية.بحيث آمن المسيحيون كما آمن الرواقيون من قبل بقانون الطبيعة أو بحكومة أرضية تحوطها العناية الإلهية وبمساواة جميع البشر أمام الله، إذ كتب بولس* مستنكرا التفريق بين الناس على أساس الجنس أو المركز الاجتماعي حيث يقول": ليس هناك يهود وإغريق، ولا حر، وعبد ولا ذكر وأنثى، فكلهم سواء في يسوع المسيح"[2]

ويمكن القول بصفة عامة بأن أباء الكنيسة كانوا متفقين لحد كبير مع شيشرون وسنيكا فيما يتصل بالقانون الطبيعي والمساواة الإنسانية وضرورة توفر العدالة في الدولة "إن فكرة الوحي الإلهي لم تكن في واقع الأمر تتعارض مع فكرة القانون الطبيعي هو بدوره قانون إلهي وقد كتب بولس خطاب موجه لقادة الرومان قائلا "أعطوا الجميع حقوقهم"[3]

[1]- حورية مجاهد، المرجع السابق، ص110.

* بول الرسولsaint paul يهودي روماني من طرطوس وكان يدعى شاول فهم ناشر المسيحية ومفسرها (33م)وتأويلاته أخذت بها الكنيسة وقامت عليها كعقيدة وهذه التأويلات والتفسيرات قد أعتبرها البعض ذاتأصول رواقية ،حبس نرتين وسيق الا روما حيث اعدم سنة 67م

[2]- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص11.

[3]- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية من اليونان، العصر الوسيط، II، ص149.

وعلى هذا فإن من أهم الأسس العامة التي تشترك فيها الرواقية المسيحية، هو القول بسمو الحق الطبيعي في الدنيا والأولوية دائما للحقوق التي تمنحها الطبيعة للبشر في هذه الحياة لأن النظام الطبيعي هو أساس الحياة في المدينة الإلهية la cité du dieu التي استمدت من الفكر الرواقي قولهم.

إن حقوق الطبيعية هي التي تسمو على كل ما عداها من حقوق وتفوق كل ما يمكن أن يجيء به البشر من تنظيمات،" فهذا الحق الطبيعي ما هو إلا انعكاس للقانون الإلهي الذي يعيش في قلوب البشر ويمتزج بأفئدتهم ولذلك فهو قانون عام يخضع لأوامره ونواهيه كل البشر"[1] ،وفي تأكيد لحق الكرامة الإنسانية اعتبرت المسيحية أن للفرد حقوق فطرية خالدة وهبها له خالقه، لذلك فقد ساهم الفكر المسيحي في تعزيز والتأكيد على حقوق الإنسان وجعلها تقوم على دعائم أخلاقية . لذلك نادت المسيحية بالمساواة التامة بين الأفراد، وترى "أن هذه المساواة وأن تعذر قيامها في العالم الزمني فهي حقيقية وهي أساس العلاقة بين الأفراد وبين الخالق"[2]

فالمساواة الطبيعية والحرية الطبيعية "اعتبر نهما المسيحية أكبر دعامتين في هذه الدنيا، فالإنسان مساو تماما للإنسان أينما كان وحيثما وجد ،إذ أن الإنسانية جمعاء على ذات الصلة بالله عز وجل، وهذه الصلة المشتركة بين كل بني البشر تجعل الجميع متساوين في كل شيء"[3].فبحكم العقل أو اللوغوس يتساو الإنسان مع أخيه إنسان في جميع الحقوق، ويصبح هذا الحق هبة طبيعية، وبفعلها تسمو بالذات الإنسانية وتجعل لكل فرد حق في الكرامة الإنسانية مهما كان جنسه أو طبقته ذلك لأنه يحكمه قانون إلهي وهو القانون الطبيعي وهو لا ينتمي إلى المدينة الأرضية فحسب بل المدينة أكبر تتجاوز حدود القانون الأرضي الزمني. وبين سنيكا أن الانتساب إلى مجتمع المجتمع الإنساني العالمي، الذي يحكمه قانون الطبيعي وهو أسمى مرتبة لتقرير المساواة ويعتبر العبودية هي من خلق الدولة وقانونها الوضعي.

اعتبرت المسيحية أن هذا العالم الأكبر الذي تكلم عنه سنيكا ليس مجرد أسرة إنسانية فحسب "وإنما صار يعني مملكة روحية، مملكة الله الحقة التي يرث فيها الإنسان حياة خالدة ومصيرا يفوق سمو أية حياة تستطيع أية مملكة أرضية أن تمنحها له"[4]

[1]– فضل الله محمد اسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، مكتبة بستان المعرفة، القاهرة، دط، 2006، ص95.
[2]- عبد الرحمن خليفة، منال أبوزيد، الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 2003، ص87.
[3]– فضل الله محمد اسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، ص96.
[4]– جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص81.

أدت فكرة المدينة العالمية أو القانون الطبيعي الرواقية تحولا عميقا في فكرة القانون وماهية الدولة، إذ لم يكن للنظرية المسيحية في بدايتها أساسا قانونيا أو سياسيا ذلك أنها اقتصرت على المدلول الأخلاقي، فالقول بمبدأ المحبة ساعد على السمو بالضمير، كما أن القول بالحرية والمساواة بين الناس قد انسجم مع التعاليم الانجيلية تم استنتاج المبادئ العليا و أضافوا إليها من نظريات فقهاء الرومان من الذين تأثروا بالفلاسفة الإغريق والرواقيين ،و سلموا بوجود قانون طبيعي.اذ تقبلت المسيحية المفهوم الروماني بوجود المستويات الثلاثة للقانون (القانون المدني، قانون الشعبي وقانون طبيعي).

"فالقانون الطبيعي حل محله إيمان رجال الكنيسة بالقانون الإلهي المستمد من العهد الجديد (الإنجيل) واعتبر رجال الكنيسة أن الأفراد قد عاشوا أساسا حياة مثالية سعيدة تقترب مما وصفه الرواقيون بالطبيعة بما وصفه سنيكا بالعصر الذهبي، وأن هذا الوضع المثالي تحقق في معيشة الأفراد في جنة عدن وان تدهور الأفراد جاء نتيجة عدم طاعتهم للإله وبالتالي ارتكابهم للمعصية أو الخطيئة الأولى ،وأن الخلاص من الشرور الدنيوية والخطيئة يوجد في طاعتهم للقانون الإلهي."[1]

إن فكرة سنيكا عن الحالة الطبيعية قد وجدت لنفسها صدى عند رجال الديانة المسيحية، فيستدل على الإيمان في طهر الحياة البدائية من قصة الخطيئة الإنسانية وهبوط الإنسان الأول إلى الأرض، وقد ركز سنيكا في أفكاره السياسية على أن الطهر البدائي قد فقده الإنسان نتيجة فساد الطبيعة البشرية،فكانت الحكومة وليدة الشر الإنساني ووسيلة لعلاجه ،لذا فهو يميز بين نوعين من المدينة مدينة سماوية وأخرى أرضية ، وعليه يوجد قانونان قانون مدينة الأرض وقانون المدينة العالمية وفيها الفضائل التي تتسم بها الفلسفة الرواقية أبوة الله والأخوة الناس والمحبة ،و"هذه المعاني هي نفسها التي تمثلت في تعاليم المسيحية كالرحمة، والترفق الخير وحسن المعاملة وسعة الصدر وحب الناس، ارتفعت هذه الفضائل إلى مكان الصدارة كما استنكرت الكراهية، الغضب والعنف في معاملة التابعين أو أقل منزلة."[2] فالمدينة العالمية عند الرواقين هي التي تصير مدينة الله في الفكر المسحي ،وفيها تذوب المشاحنات والاختلافات لأنها تقوم على مبدأ اتحاد القلوب . لذلك "أفضت أحاديث المسيحيين عن الزهد وإقران الفقر بالعفة، بحيث اعتبرت الفقر أكثر مكانة من الثروة من الناحية المعنوية وأن حياة الرهبة هي أفضل من الحياة الدنيوية."[3]

[1] – حورية مجاهد، فلسفة السياسة من أفلاطون إلى محمد عبده، ص125.
[2] - المرجع نفسه، ص72.
[3] – جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص75.

فالكمال إنما وجد فقط في ظل الطبيعة الإنسانية الفطرية الطاهرة غير أن قول المسيحية بالنظام الطبيعي في تسير أمور الدنيا وحفظ الحق، لا يقابله دعوة المسيحية إلى ضرورة التخلي على النظم السائدة التي هي عبارة عن وسائل ضرورية لعلاج المجتمعات ،"إذن كل هذه النظم التي تقوم عليها المجتمعات المختلفة إنما هي من محض اصطناع اختلقه البشر من أجل حياة منظمة تخرج بهم من حالة الطبيعة الأولى."[1]

ومن هذا يأخذ الفكر المسيحي بفكر سنيكا السياسي الذي يرى أن في الطغيان أو النظم السائدة وسيلة لعلاج المجتمع من الفوضى والفساد الذي يعم الأفراد ،إذ يقول سنيكا": تعاقب هذه النتائج هو الذي أدى إلى لا مفر من قيام القانون، واستنباط وسائل القسر والإكراه للحد من مساوئ الطبيعة البشرية ومفاسدها وبعبارة مختصرة فإن الحكومة هي الدواء الضروري لعلاج الشر المتأصل في الإنسان."[2]

فالمسيحية لم تعارض الأنظمة السياسية السائدة ،بحيث بقي نظام الرق معترفا به كنظام من أنظمة الدولة، رغم تأكيدها على الأخوة بين الناس، كشريعة إلهية وقد اعتبر بعض أباء الكنسية أن الرق هو التدرب على الصبر والطاعة اتجاه أسيادهم وعلى ضرورة التعامل معهم بالرفق ولم ينادي أحدهم بضرورة إلغاء الرق فورا بل اكتفوا بالنصح بتخفيف وطأته بمبدأ المحبة " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" .

فعلى الرغم أن المسيحية أخذت من الرواقية مفهوم المساواة العالمية إلا إن لم تقصد بذلك المساواة العالمية بين البشر باعتبارهم بشر، فهي لا تؤكد على المساواة المطلقة كما هو الحال عند الرواقية، أي الوحدة الطبيعية البشرية فما جعله الرواقيون خاص بجميع البشر، جعله المسيحيون خاص بهم فقط، في حين نجد بوليس الرسول قد ميز بين البشر من حيث أبناء الحرة والجارية حيث يقول في الإصحاح الرابع 21-31 بالاستشهاد من التوراة، أو العهد القديم من الكتاب المقدس، رأت السارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم يمرح فقالت لإبراهيم أطرد هذه الجارية وابنها، لأن ابن الجارية لا يرث مع ابني إسحاق"[3]

فعلى الرغم أنه بوليس الرسول قد سبق وأن أكد على المساواة من خلال قوله" لا عبد ولا حر ولا ذكر ولا أنثى لأنكم جميعا واحد ،ويعني وحدة الطبيعة البشرية. وفي محاولة التوفيق بين المساواة وعدم المساواة يوجد الرق ،فقد أوضحوا بأن قبل ارتكاب الخطيئة كانت المساواة المطلقة والحرية التامة، فعدم وجود المساواة على

[1]- فضل الله محمد اسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، ص95.
[2]- جورج سباين، المرجع السابق، ص74.
[3]- حورية مجاهد، فلسفة السياسة من أفلاطون إلى محمد عبده، ص127.

الأرض بالنسبة لبعض الأفراد (العبودية) فإن ذلك أمر عرضي دنيوي فقط ،فعليه أن يتقبله كنوع من التكفير عن الذنب لأن المساواة والحرية موجودة في الحياة الأبدية ،ورق يمثل عبودية للجسد أما الروح فهي طليقة مع ذلك فقد كانت لفكرة المساواة باسم القانون الطبيعي بالغ الأثر بحيث انتقلت إلى فقهاء الكنيسة في القرون الوسطى وتطورت على يد الفلسفة المدرسية وعلى رأسها القديس توما الأكويني والقديس أوغسطين وبالرغم من التحول الذي أحدثته المسيحية إلا أنها لم يفقد عناصره الأساسية بل اكتسب من التعاليم المسيحية حياة جديدة.

فقد أحدثت النظرية المسيحية تخفيف تدريجي وإنسانيي لأنظمة القانونية متعددة بإعطاء أهمية كبرى لحسن النية، تحريم التعسف في استعمال حق الملكية، محاربة الطلاق والعلاقات غير المشروعة وتعريض الأولاد للخطر.

أثر الرواقية في فكر السياسي للقديس أوغسطين SaintAugust

لقد كان تأثير الفكر الرواقي جليا في الفكر السياسي للقديس أوغسطين*(354-430م) بحيث أنه اقتبس بعض أفكار وأراء سنيكا وصبغها بصيغة دينية مسيحية.

لقد أخذ القديس أوغسطين مفهوم الكومنولث الذي وضعه شيشرون "والذي يعني اتفاق مشترك متعلق بالحق والمصالح المشتركة".[1] بينما سعى القديس أوغسطين إلى إيجاد كومنولث مسيحي والذي اعتبره "تجمع روحاني يمثل نهاية تطور البشرية".[2] وفيه اعتراف بأولوية الحق وفقا للقول بالمساواة فالإنسان مساو تماما للإنسان، أينما كان وحيث ما وجد ذلك أن "الصلة المشتركة بين بن البشر هي التي جعلت الجميع متساويين في كل شيء"[3]

فأساس هّذه الصلة وقوامها هي القانون الطبيعي، غير أن الفكر المسيحي وإن نادى بالمساواة التامة بين الأفراد إلا أنها ترى أن قيامها قد تعذر في العالم الزمني رغم أنها حقيقية بين الأفراد وبين الخالق.

وعلى هذا فقد بني القديس أوغسطين فكره السياسي في كتابه مدنية الله "وهذا بالقول بوجود مدينتين في وقت واحد. فالدولة أو المدينة جماعة من الناس تؤلف بينهم محبة مشتركة لموضوع ما ،وفي الإنسان محبتان محبة

[1]- حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، ص136.

* أوغسطين لاهوتي وفيلسوف مسيحي وأحد أباء الكنيسة الكاثوليكية ولد بسوق أهراس بالجزائر وتوفي بتونس من أهم مؤلفاته مدينة الله

[2]- فضل الله محمد إسماعيل، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والإسلامي، ص84.

[3]- المرجع نفسه، ص96.

الذات إلى حد استهانة بالله ،ومحبة الله إلى استهانة بالذات ،ومنه يوجد مدينتان ترجع إليهما المجتمعات البشرية:المدينة الأرضية و،المدينة السماوية

والقول "أن الإنسان ينتمي إلى وطنين هي فكرة في ذاتها ليست جديدة بالنسبة لفلسفة السياسة فقد كانت سائدة في الفكر الرواقي (وخاصة عند سنيكا) وأن الفرد ينتمي إلى مجتمعين أو دولتين و"أن الجديد فيها أن أوغسطين قد اتخذها أساسا لفهم تطور التاريخ البشري".[1]

فلقد صاغ أوغسطين هذه الفكرة في قالب مسيحي باعتبار أن الإنسان مكون من عنصرين، عنصر الروح وعنصر الجسد لذا فهو ينتمي إلى وطنين أحدهما الأرض والآخر السماء ،فمن النظر لطبيعة الإنسان حاول أن يقدم تفسيرا " متماشيا مع وجود أمور دنيوية مصدرها الجسد وأمور دينية مصدرها الروح فالأولى هي مملكة الشيطان ،والثانية هي مدينة الله (المسيح). "[2]

ولقد اعتبر أن الدولة وقوانينها تخضع للقانون الأعظم هو القانون الطبيعي الذي يمثل أعلى قواعد الحق والعدالة، متأثرا برأي شيشرون ومن التصور الرواقي القائم على نظرة التوحد بين الطبيعة والله حسب رأي سنيكا كما سبق الذكر إن جميع الناس من حيث أصلهم إباؤهم آلهة، ففي هذا القانون تكمن حرية الإنسان بخضوع لهذه الشريعة حيث يتحول سلوكه إلى سلوك أخلاقي حيث يتحكم في ذاته بدون أن يأخذ بعين الاعتبار بالظروف الثقافية أو السياسية،، فإرادة القانون طبيعي هي التي توجهه ،ويمكن إدراكه بالنظر الأفراد لأنفسهم وللأشياء حولهم، بحيث "أن لكل موجود ماهية ونظاما ثابتا وميلا طبيعيا إلى غايته ،والموجود العاقل يتجه إلى غايته بادراك وحرية ، فالخير يطابق النظام من هنا كان خيرا"[3]

فمن هذا القانون تبني الفكر المسيحي مفهوم الحق الطبيعي لاستحداث معاني جديدة، إذ جعل أوغسطين أساس الحياة الاجتماعية هو القانون الطبيعي، ومنه ميز بين نوعين من القانون الطبيعي والوضعي فالأول لا يختلف في جوهره عن القانون الطبيعي الرواقي.

[1]- عبد الرحمن خليفة، منال أبو زيد الفكر السياسي الغربي، ص98.

[2]- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون، محمد عبده، ص137.

[3]- المرجع نفسه، ص135.

ذلك أن هذا القانون يستكشفه الناس جميعا بالعقل حيث يقول القديس أوغسطين "ليس القانون قانونا إلا إذا كان عادلا، وهكذا فشرعية القانون تعتمد على كونه عادلا، ولكن في الأمور الإنسانية، يقال إن أمرا هو عادل عندما يتناغم حقا مع قاعدة العقل ،وكما رأينا، فإن أولى قواعد العقل هو القانون الطبيعي وهكذا تكون جميع القوانين المعتمدة من قبل الإنسان والعقل بقدر ما تستنبط من القانون الطبيعي، وإذا ما كان قانون إنساني مخالفا بأن تفصيل للقانون الطبيعي، فإنه لا يبقى شرعيا، بالأحرف يصح تشويها للقانون"[1]

فاحترام القانون نابعة من بعده الأخلاقي كونه يقوم على قاعدتين أساسيتين: أولى ألا يصنع المرء بالآخرين مالا يريد أن يصنع به الآخرين، والثانية: أن يعطي لكل ذي حق حقه.

وعلى ضوء هتين القاعدتين تتحدد حدود أخلاقية التي يكون قوامها احترام للفرد ،واحترام للحق، ذلك أن القاعدة الأولى تجبر الفرد بعدم الاعتداء على غيره ،ولا يلحق الضرر بأي كان وهذه تكمل الثانية ذلك أن تفرض المحافظة على الحق وضرورة احترامه بحيث لا يأخذ من الآخرين ما يحق لهم ،أي أن الحق الطبيعي يسمو في حياة دنيا وله الأولية بما أن الطبيعة هي التي منحتها للبشر ،وهكذا جعل القديس أوغسطين الدولة تقوم على أساس أخلاقي بما أن العدالة تحقق بالقانون الطبيعي. فلقد جعل القانون الوضعي ضوابط بحيث لا يكون قانونا جائرا،ويفرض لنفسه حقا وواجبا على الرعية، لابد أن يكون صادرا عن القانون الطبيعي ،كما أنه أخذ عن سنيكا رأيه باستخدام القوة كوسيلة جعلتها الخطيئة ضرورية لتأييد العدالة.

وبهذا فلقد كان لمفهوم الحق الطبيعي أثر، وذلك باستحداث رؤية جديدة لدراسة دور الإنسان الأساسي ومكانته في العالم وعليه لما جاء القرن السادس والسابع عشر سمحت الفرصة لمحاربة الاستبداد بناءا على الحق الطبيعي والمساواة الطبيعية. فقد أصبح القانون الطبيعي المحرك للفلسفات عصر الأنوار المطالبة بالحرية والمساواة.

[1]– قديس أوغسطين، نقلا عن ملحم قربان، من قضايا الفكر السياسي القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، *لبنان، ط1، 1982* ، ص73.

القانون الطبيعي بين الرواقية و توما الاكويني Tomas d'Aquinas

لقد كان لفكر الرواقي القائل بأن العالم كله يخضع لقانون واحد، ولا يخضع لحكومة واحدة أثرا كبيرا على المسيحية التي نادت بدورها بخضوع الناس للقانون الطبيعي، والقول بفكرة المساواة الرواقية أي مساواة جميع الأفراد أمام القانون.

فلقد اصطبغت فكرة القانون الطبيعي بصبغة دينية في كنف الكنيسة، فالحاجة إلى فكرة القانون الطبيعي كانت من أجل الحد من سيادة الدولة وطغيان الملكية الفردية ولحماية الأفراد من طغيان الدولة على المستوى الداخلي ،أي أن الفلسفة المسيحية حاولت تنظيم علاقة الحاكم بالمحكوم، وهذا بتوجيه الحاكم إلى ضرورة حب رعاياه، حيث يستند في حكمه إلى نظام قانوني غايته تحقيق العدل والمساواة وإرساء الأمن والسلام والحق.

وقد تجلى تأثير الفكر الرواقي في فلسفة توما الأكويني* (1225 م-1274م) واضحا، إذ اعتبر أن المسيحية جاءت لتبشر بدين يدعو إلى السلام، والمحبة، وكذا القول بالحقوق الطبيعية وأولويتها في حياة البشر، وهذا بالتميز بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، فالحقوق الطبيعية هي التي تسمو على ما عداها من حقوق، وتفوق كل ما يمكن أن يجيء به البشر من تنظيمات، فالحق الطبيعي ما هو إلا انعكاس للقانون الإلهي الذي يعيش في قلوب البشر ويمتزج بأفئدتهم.وقد اعتبر توما الاكويني "أن القانون الطبيعي هو المنظم الأساسي للأخلاقيات، لما تغرسه الطبيعة من خير وتجنب الشر، في سائر الكائنات الناطقة وغير الناطقة فهو هبة من الله للبشر يحمل المساواة في ثناياه "[1]

فهذا القانون هو هبة من الله للبشر، صادر من الواحد الأزلي ثابت يحمل المساواة والعدالة، لا يقترب من تعديله بشر ولا يلغيه حاكم، فتعاليمه ليست أحكام من إبداع البشر ولكن يمكن الوصول إليها بالعقل.

[1]- فضل الله محمد اسماعيل، سعيد محمد عثمان – نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي – مكتبة بستان المعرفة – مصر 2006، دط، ص26.

* توماالاكويني (لاهوتي كاثوليكي ايطالي)أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية ولايزال تأثيره مستمرا على الكنيسة الكاثوليكية ولد بقصر روكاسكا بالقرب من أوكن ' نابلي 'من هنا جاءت نسبته

"لقد تبني توما الأكويني مبدأ القانون الطبيعي الذي نادى به الرواقيون، إلا أن الاختلاف بينهما يكمن في أن القانون الطبيعي بالنسبة للرواقين يتميز بالتسامي ويحل في الطبيعة بشكل مباشر، بينما يتميز بالتسامي ويحل في الطبيعة بشكل غير مباشر. عند توما الاكويني "[1]

فالقانون الطبيعي عند نوما الأكويني "يتميز بشيء أوسع من مجرد وسيلة لتنظيم علاقة الناس بعضهم ببعض فإن القانون جزء لا يتجزأ من نظام الإلهي الذي يسيطر على كل شيء في السماء والأرض، بل كان يعتبره قبسا من حكمة الله ينظم العلاقات بين جميع المخلوقات"[2]

وفي هذا تتجلى رؤية الرواقيين القائلين كما سبق الذكر بوجود تنظيم منطقي للعالم تنعكس أثاره على المجتمع البشري، فالحاكم إذا استند على القانون الطبيعي الذي خص الله به الإنسان باعتباره جزء من العقل الإلهي فسنعكس أثاره على الحاكم والمحكوم بحيث تسود المحبة بين المحكومين وتغمرهم السعادة، وينعم الحاكم بالاستقرار والاطمئنان اتجاه الرعية.

هذا القانون هو أساس تحقيق العدل والمساواة وهو الكفيل بضمان للفرد حياته وسلامته.مادمت الإرادة تابعة للعقل فستميل إلى الخير ،فإذا كان الفعل موافقا لحكم العقل كان خيرا ،وان كان منافيا لحكم العقل كان شريرا، وكل هذا يقره القانون الطبيعي وما يلقيه في الإنسان بالنظر إلى ما يليق به أن يكون عليه وفي الأشياء المحيطة به ,فأثرها في الجماعات الإنسانية يظهر من خلال ضرب من التعاقد يقوم على العقل والإرادة ،و هنا يظهر تأثره بشيشرورن الذي يعتبرها كذلك في كتابه الجمهورية هي كثرة منظمة خاضعة لقانون عادل .

وفي هذا يرى توما بأن السلطة السياسة تستمد قوتها بمقدار اقترابها وتمسكها من القانون الطبيعي وعلى القانون الوضعي المستمد من تفسير للقانون الطبيعي، مثل تحديد العقوبات، "الجرائم أي الجرائم التي يحرمها القانون الطبيعي وأن هذا المضمون مبنى على علاقة الإنسان بالله، فالإنسان مدفوع لأن يكون صورة الله في سلوكه"[3]

[1]- مجمد أحمد كيلاني – المدارس الفلسفية في العصر الهيللنستي المكتب، الجامعي الحديث، الإسكندرية، دط 2009، ص343.
[2]- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، ص163.
[3]- فضل الله محمد اسماعيل، سعيد محمد عثمان، نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي، ص27.

فالقانون الطبيعي هو القانون العقلي، وإن الله لا يأمر شيء إلا لأنه حسن بحسب العقل، ولا ينهي عن شيء إلا لأنه قبيح في نظر العقل "إن الأشياء في القانون الإلهي مأمور بها لأنها حسنة ومنهى عنها لأنها قبيحة ونظام العدل يأتي من عند الله وكذلك نظام الطبيعة,"[1]

وهنا يظهر تأثره بالفكر الرواقي خاصة الروماني الذي يعتبر أن القانون الكوني ينبثق من واقع العناية الإلهية للعالم كله وهو الذي يجعل الجنس البشري أقرب ما يكون إلى الله، والدولة لابد أن تخضع للقانون الأعظم وهو قانون الإله الذي يمثل أعلى قواعد الحق والعدالة والخير وينهي عن الشر.

وبناء على ذلك فقد جعل توما الأكويني أساس نظريته السياسية والقانونية تقسيم القانون إلى أنواع (أبدي، طبيعي، بشري).

وكان جوهر فكره هو محاولة الإعطاء الأولوية للعقل بحيث يرى ضرورة اعتماد القانون الوضعي على القانون الطبيعي الذي خلقه الإله لأن السلطة السياسية تستمد قوتها بمقدار تمسكها بالقانون الطبيعي، فالعدالة لا تتحقق في نظره إلى في ظل حكومة عادلة ومنصفة لرعاياها، حيث يحترم فيها القانون، يعمل العقل فيها على تذليل الصعاب لتحقيق السعادة. لأن "القانون الطبيعي هو الذي يجعل الأفراد يحافظون على بقائهم، وهو الذي يدفعنا لاستعمال العقل للبحث عن قواعد التي تمكن طبقات المجتمع من التعايش مع بعضها البعض في سعادة طبيعية".[2]

لذلك يجب أن يعتمد القانون الوضعي على الطبيعي وهذا حتى يمكن الإنسان من سد ثغرات ويمكنه من معالجة ظروفه حيث يتم تغليب صالح المجتمع على صالح الخاص، فنجاح السياسة يقوم على مبدأ العدالة الاجتماعية التي من شانها توجيه السلوك البشري إلى الصالح العام.

فإذا انحراف القانون المدني عن القانون الطبيعي لم يصبح قانونا بل هو انحراف للقانون، وعدالته وإلزام للضمير ،ذلك أن القانون الطبيعي يسعى بالإنسان نحو الأعمال الصالحة ويحرم كل الأفعال التي تنتهك العمل الصالح، وعلى هذا فإن كل عمل يتنافى مع الأخلاق يتنافى مع القانون الطبيعي ويلحق الضرر.

[1]- فاضلي إدريس، المرجع السابق، ص133.

[2]- عمار بوحوش، تطور النظريات والأنظمة السياسية – الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1972، ص34.

فالقانون الطبيعي هو أساس استنتاج واستنباط كل القواعد والضوابط التي تنظم العلاقة بين البشر حيث تتخذ صورة قوانين وضعية، فهو بمثابة روح المجتمع الذي يؤمن العدالة بين الأفراد ويسعى لتحقيق المصلحة المشتركة، فهو الذي يوفق بين مطالب الدنيا ومطالب الله.

لقد جعل توما الاكويني القانون الطبيعي بمثابة عهد بين الله والبشر، فقوانينه ثابتة تسعى إلى الخير ونبذ الشر. فعلاقة القانون الطبيعي بالواقع تتحدد في علاقة الضمير بالوجود الاجتماعي بحيث تكون مهمته أخلاقية فبفعله يأتي الفرد الفضيلة وبدونه يأتي الرذيلة.

يظهر تأثر توما الاكويني بالفكر الرواقي وخاصة شيشيرون في نظرته للكون خالق أطلق عليه الطبيعة كما تأثر بأرسطو وموقفه بأن عصيان القانون الطبيعي أمر يدل على الشر والبعد عن الخير، وأن الإنسان حيوان اجتماعي بطبعه وبناء عليه طالما يعش في مجتمع لابد من قانون ينظم العلاقة بين أطرافه باعتبار أن طاعته واجبة فهو صادر من الواحد ،فالطبيعة لها سيد واحد.

كما اخذ من الرواقين رأيهم في وجود تنظيم منطقي للعالم تنعكس أثاره على المجتمع البشري، أي إذا كان الحاكم متمسكا بنصوص القانون الطبيعي الذي خص الله به الإنسان لأن يهتم بشؤونه وشؤون غيره وهو وحده الذي يستطيع المشاركة في العناية و لأن العقل جزء من العقل الإلهي، فبفعله تسود المحبة بين المحكومين وتغمرهم السعادة ويشعر الحاكم بالاطمئنان اتجاه رعيته.

فرغم تأثر توما الأكويني بالفكر الرواقي وحضور هذا الفكر في فلسفته إلا أنه يوجد اختلاف في نظرتهما ذلك أن الرواقية ترى أن نظام الطبيعي ينظمه الله، وباسمه الناس جميعهم متساوون حتى ولو تفرقوا مدنا وشعوبا وكان لكل منهم قوانينه الخاصة ،فالفلسفة الرواقية تقوم على إيمان ديني بوحدة الطبيعة وكمالها لأن الطبيعة ذات سمات إلهية، بينما الفلسفة المسيحية ترى في القانون الطبيعي هو تفسير لطبيعة الإنسان وعلاقته بالله وبالطبيعة، والفكرة المركزية هنا هي العلاقة بين الطبيعة والوحي وقد أصر توما الإكويني على أن النعمة لا تنفي الطبيعة بل تكملها.

لقد جمعت الرواقية بين القانون الطبيعي والمدني، فالجميع يخضعون لنظام واحد مهما تفرقوا شعوب وأمم وكان لكل منهم قوانينه، فهم متساوون.في حين ترى المسيحية في القانون الطبيعي تظهر قيمة الإنسان وتؤكد على تفاعله مع البيئة.

فالقانون عند توما الاكويني يحمل في طياته قوة جبرية ملزمة حيث يلزم الفرد نفسه بإرادته إتباع وصايا الإله. وعلى هذا فإحلال النظام يبدأ فيه بالاعتراف بوجود الله ،والسعادة هي الهدف الأسمى الذي يحصل عليها الفرد إذا اهتدى إلى الله وتعرف عليه بالفعل، وفي هذا يتفق والفكر الرواقي الروماني الذي يعتبر بأن الاعتقاد هو عباد ةالله للحق التي تبعث في الروح الإنسانية الأمن والاستقرار كما أنه يتفق والفكر الرواقي في رفض الرق باعتبار أن الطبيعة الأخلاقية لا تخلق عبيدا وأحرار، ولكن تخلق بشرا ترعاهم وتحافظ عليهم.

كما أنه نادى بالحق وبانتقاده لسلطة حيث يظهر تأثره بالفكر الروماني بأن لكل فرد حقوق وواجبات وعليه يجب أن يلتزم بها كل من الحاكم والمحكوم ،ودعا توما قائلا للحكام حدود في سلطة وعليه أن يمارس سلطته وفق للقانون.

ذلك أن توما الأكويني يرى أن القانون إلزام واحترام وأمانة في التنفيذ، فالقانون الوضعي يمثل إرادة الشعب وليس إرادة للهوي، ولابد من مطابقته مع القانون الطبيعي، ويوكل للفرد أن يتولى أموره، هذا كذلك تجلى للفكر السياسي الروماني، أن هناك عقد حكومي بين الشعب والحاكم وليس للشعب أن يسحبها منه عكس الاجتماعي.

وهكذا فقد بدأ أبإرساء المساواة بين الناس حتى لا يعاق تنفيذ القانون وبين المحبة الإلهية التي تعانق القلوب وتخلصهم من العصيبة بالمجاهدة ويكونوا الأقرباء وجبران رفقاءهم يعمهم السلام والوحدة. يرى ملحم قربان أن هناك نقاط يمكن استخلاصها من القانون الطبيعي الذي نادى به توما الاكويني.

أولا: القانون الطبيعي هو تعبير عن كرامة الإنسان وسلطته وحدة الإنسان و من بين جميع المخلوقات سيشارك فكريا وفعليا في نظام الكون، وطبيعته العقلانية هي ما تخوله له ،ذلك" لأن العقل هو جوهر الإنسان ونور العقل الطبيعي هو الذي يجعلنا نميز بين الخير والشر على حد تعبير توما لاكويني"[1]

ثانيا: إن القانون الطبيعي هو أساس الأخلاقيات ونتيجة مباشرة للكرامة والسلطة التي تتمتع بهما الطبيعة الإنسانية.

[1]– ملحم قربان، من قضايا الفكر السياسي القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1982، ص72.

– لقد وظف توما الاكويني القانون الطبيعي الرواقي ،كما "جعل قبول المفهوم الأرسطو طالسي للأخلاق والسياسة أمر لا تكتنفه الشكوك"[1].

– أما النقطة الثالثة: "فقد جعله أساسا لجميع المؤسسات، فهو المقياس الذي يميز هذه المؤسسات في إطار حضاري معين، إطار كانت فيه الرغبة الأعمق والأكثر ألفة لقلوب وهي رغبة في الجمع بين الحكمة الإلهية والحكمة العالمية"[2]، أي التكامل بين الدين والفلسفة لقد كانت للرواقية مبعثا لتطوير أفكار ومبادئ المسيحية وخاصة الإيمان بقانون الطبيعة، ذلك إذا كانت الطبيعة في قاموس الرواقين مرادفة للعقل والعقل مرادف لله، فإن المدينة الحقيقة للإنسانية ليست سوى مدينة الله.

[1]– ملحم قربان، المرجع نفسه، ص72.

[2]– المرجع نفسه، ص73.

المبحث الثاني الفكر الرواقي

والفكر الإسلامي

تمهيد

تعتبر الرواقية من أهم المدارس الفلسفية الهلنستية التي استمرت لأكثر من خمسة قرون ،كما انتشرت في معظم دول أوروبا ، وهذا بانتشار مذهبها الأخلاقي الذي يدعو إلى التمسك بالفضيلة ،فالحياة الفاضلة والسعادة الفردية لا تأتيان عن طريق المعرفة كما جاء في الفلسفة اليونانية ،بل تكون عن طريق الممارسة بكبح جماح النفس والابتعاد عن الشر،فالتحكم في النفس يساعد على إقرار الأمن و الاستقرار والحد من الخلافات التي تعكر صفو الحياة الاجتماعية والسعادة الفردية إذ تقوم هذه الفلسفة على نظرية القيام بالوجبات ففي قيام الأفراد بواجباتهم وضبط أنفسهم هو أساس لقيام مجتمع يسوده الانسجام والاحترام المتبادل بين الجميع للفروق الفردية ،فالاختلافات في المهارات والقدرات هي التي تخلق تكامل الأفراد بخدمة بعضهم لبعض، باعتبار أن من مبادئها الدعوة إلى المواطنة العالمية ذلك أن البشر هم مجموعة أخوية لابد أن يسودها الحب والمساواة. فالفلسفة الرواقية كغيرها من الفلسفات الإغريقية قد استقطبت أنظار مفكري الإسلام وكان لها أثرا عميقا ،وان لم تكن بمستوى تأثير فلسفة أفلاطون وأرسطو فيهم ." فقد كتب مفكرو الإسلام عن المذاهب والملل القديمة، وأظهروا تأثرهم بالفكر اليوناني إلا أنهم لم يتعرضوا لذكر الفلسفة الرواقية ومدى تأثرهم بها إلا نادرا".[1]

ومع هذا فإن لأراء الرواقيين ولا سيما مذهبهم في الأخلاق صدى قويا على الفكر الإسلامي لهذا يقول سانتلانا "أنها كانت معروفة لدى جمهرة المثقفين من أهل الشام،ومصر وذلك منذ أوائل القرن الأول للمسيح . ولا شك أن المسلمين قد وقفوا على الكثير من تلك الآراء في المناظرات والمناقشات بينهم وبين المسيحيين من جهة، وبينهم وبين الروم وأهل الملل الأخرى من جهة أخرى"[2]

[1]- عثمان أمين، الرواقية والإسلام-مجلة المشرق، المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان جانفي 1945، العدد 1 ص31.

[2]- دفيد سانتلانا-المذاهب الفلسفية في العالم الإسلامي-ترجمة محمد جلال شرف- دار النهضة العربية،بيروت د.ط 1981 ص134

وإذا تعمقنا في البحث فيها فسنجد الكثير من الآراء الرواقية ممتزجة بأفكار أفلاطونية المحدثة عند الكثيرين من فلاسفة الإسلام كابن سينا، وابن رشد، والغزالي،وقد أتى ابن مسكويه على ذكر المذهب الأخلاقي في تناول الفضيلة في كتابه تهذيب الأخلاق ، ولعل أظهر ما تبدو أثار فلسفة الرواق،أنما هو في نظريات علم الكلام ومسألة القدر والاختيار.والمنطق ونظرية العناية الإلهية و أخلاق والسياسة

حضور الفكر الأخلاقي الرواقي في الفكر الإسلامي (في الخطاب الكلامي)

تعتبر الرواقية من أهم المدارس الفلسفية الهلنستية التي استمرت لأكثر من خمس قرون ،كما انتشرت في معظم دول أووربا ، وهذا بانتشار مذهبها الأخلاقي الذي يدعو إلى التمسك بالفضيلة ،فالحياة الفاضلة والسعادة الفردية لاتأتيان عن طريق المعرفة كما جاء في الفلسفة اليونانية ،بل تكون عن طريق الممارسة بكبح جماح النفس والابتعاد عن الشر،فالتحكم في النفس يساعد على إقرار الأمن و الاستقرار والحد من الخلافات التي تعكر صفو الحياة الاجتماعية والسعادة الفردية ،إذ تقوم هذه الفلسفة على نظرية القيام بالوجبات ،ففي قيام الأفراد بواجباتهم وضبط أنفسهم هو أساس لقيام مجتمع يسوده الانسجام المتبادل والاحترام الجميع للفروق الفردية ،فاختلافات في المهارات والقدرات هي التي تخلق تكامل الأفراد بخدمة بعضهم لبعض، باعتبار أن من مبادئها الدعوة إلى المواطنة العالمية ذلك أن البشر هم مجموعة أخوية لابد أن يسودها الحب والمساواة.

فالفلسفة الرواقية كغيرها من الفلسفات الإغريقية قد استقطبت أنظار مفكري الإسلام وكان لها أثرا عميقا ،وان لم تكن بمستوى تأثير فلسفة أفلاطون وأرسطو فيهم ." فقد كتب مفكرو الإسلام عن المذاهب والملل القديمة، وأظهروا تأثرهم بالفكر اليوناني إلا أنهم لم يتعرضوا لذكر الفلسفة الرواقية ومدى تأثرهم بها إلا نادرا"[1].

[1]- عثمان أمين، الرواقية والإسلام ،ص.31

ومع هذا فإن لأراء الرواقيين ولا سيما مذهبهم في الأخلاق صدى قويا على الفكر الإسلامي لهذا يقول سانتلانا "أنها كانت معروفة لدى جمهرة المثقفين من أهل الشام،ومصر وذلك منذ أوائل القرن الأول للمسيح . ولا شك أن المسلمين قد وقفوا على الكثير من تلك الآراء في المناظرات والمناقشات بينهم وبين المسيحيين من جهة، وبينهم وبين الروم وأهل الملل الأخرى من جهة أخرى"[1]

وإذا تعمقنا في البحث في اتصالها بالفكر الإسلامي ، فسنجد الكثير من الآراء الرواقية ممتزجة بأفكار أفلاطونية المحدثة عند الكثيرين من فلاسفة الإسلام كابن سينا، وابن رشد، والغزالي،وقد أتى ابن مسكويه على ذكر المذهب الأخلاقي في تناول الفضيلة في كتابه تهذيب الأخلاق ولعل أظهر ما تبدو أثار فلسفة الرواق،أنما هو في نظريات علم الكلام ومسألة القدر والاختيار.والمنطق ونظرية العناية الإلهية و أخلاق والسياسة

– علم الكلام وتأثره بالرواقية في مسألة القدر والاختيار

يعد الرواقيون من ممثلين الاتجاه الجبري المعارض لموقف أرسطو والأبيقوري المؤيد لوجود حرية الإرادة الإنسانية، حيث أمن الرواقيون بالقدر الإلهي، الذي يتحكم في جميع الأحداث التي تجري في العالم الطبيعي. بما في ذلك أفعال البشر، لقد كانوا ينسبون كل حادثة إلى قوى كونية وهي التي تقرر تقريرا مسبقا لحدوثها.

وقد عبر زينون عن القدر مشبها له قائلا " إنه مثل كلب مربوط خلف عربة تجري، فإنه يجب أن يجري مع جريان العربة، ويتوقف عند توقفها سواء رضي بهذا أو لم يرضى. و نفس الشيء بالنسبة للإنسان إنه يجبر على السير جبرا وفقا لما قدر له سلفا."[2]

[1]– دفيد سانتلانا–المرجع نفسه، ص134

[2]– محمود مراد– الحرية في الفلسفة اليونانية،دار الوفاء الدنيا الطباعة والنشر والتوزيع القاهرة،د ط،1999 ص 119.

فالقدر هو العلة المطلقة للأشياء جميعا، فلن ينفع تمردا أو محاولة الخلاص من حكمه الذي لا مرد له وخير للإنسان أن يقبل بجميع ما يأتي به القدر مع اعتقاد أن ذلك داخل في النظام الكوني (الكلي) حيث يقول كليانتس نقلا عن سنيكا "إن الأقدار تهدى من أطاعها وتجر من عصاها."

لقد كانت لهذه النزعة أثرا قويا في الفكر الإسلامي وخاصة عند علماء الكلام. حيث وافقت النزعة الجبرية أراء زينون في نفيه للحرية على أساس القدر الإلهي، كما أن القول بالجبر أو القدر عند المسلمين أو الرواقيين يعتبر كرد فعل سلبي لظروف اجتماعية كئيبة سادت عصرهم. لذا تعد النزعة الجبرية عند الاتجاهين كوسيلة للإنسان أو الهروب من متاعب الحياة في عصر كثر فيه الاضطراب السياسي.

لقد شغلت مسألة القدر فكر الرواقيين، حيث اجتهد تلامذة زينون (كرسيبيوس وابكيتيتوس) في محاولة التوفيق بين القدر أو القضاء الإلهي وبين حرية الإنسان. وكذا الأمر بالنسبة لشيشرون في كتابة القدر de fata

لقد كان لهذه المسألة أثر في نفوس المسلمين وخاصة قول الرواقية بضرورة الإذعان للقضاء والقدر حيث ثبتت جذورها في الفكر الإسلامي من خلال البحث في مسألتي القدر والاختيار، إذ افترق فيها المسلمون كما اختلف فيها الرواقيون سابقا. ومن خلال دراسة لأراء الرواقين وعلماء الكلام في مسألتي القدر والاختيار نلاحظ أن موقف الأشاعرة فيها يتوافق مع رأي كرسبيوس ،كما أن موقف المعتزلة يتقارب كذلك من موقف ابيكتيتوس.

– الجبر والاختيار بين الأشاعرة وكرسبيوس:

حاول الأشاعرة التوفيق بين الجبر والاختيار كما حاول كرسبيوس ذلك ،إذ ترى الأشاعرة أن للإنسان القدرة، ولكن هذه القدرة في الإنسان شيء خارج عن ذاته، إذ لو كانت ذاتية فيه لما فارقته، والواقع أن هذه القدرة تفارقه أحيانا، فهو تارة يقدر وتارة يعجز، فالقدرة في الإنسان غير خالقة لأفعاله، إنما هي مخلوقة لله القدير الذي لا تفارقه. وفي هذا يقول الأشعري." إن الله هو خالق القدرة في الإنسان هو الذي يحاسب الإنسان لا على

قدرته بل على اكتسابه للأعمال، تفصل ذلك أن الله يخلق الأعمال ويخلق القدرة في الإنسان على تلك الأعمال ولكن الحساب إنما يكون على هذه الأعمال التي اكتسبها العبد اكتسابا."[1]

لقد ربط الأشاعرة *مسألة القضاء والقدر بفكرة الكسب، وهي ترى أن الأفعال مقدرة أزليا تقديرا مطلقا وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل وهذا هو نصيبه الأخلاقي، أي أن يتكيف والحدث الخارجي،"لأن قدرة الإنسان غير مؤثرة مع شمول قدرة الله أي لا تأثير لقدرة العبد إلا بقدرة الله تعالى.[2]

فهذه النظرية تقتضي أن كل فعل إنساني يحكمه القدر، فالأشياء كلها تحدث وفقا لقدر مرسوم التي قدر لها أن تقع و ستقع سواء فعلنا أم لم نفعل.

وهذا الاتجاه نلمسه من خلال دراسة رأي كرسبيوس الذي يقول"إذا قدر لي الشفاء من مرض سأخرج منه معافى سواء استدعيت الطبيب أم لم أستدعيه"[3].فقد حاول أن يوفق بين القدر العام وحرية إنسان حيث قال " إذا كانت الأشياء خاضعة للقضاء، فليس ذلك القضاء بملزم للفعل ولا بمانع له، وأفعال الناس، وإن تكن واقعة تحت حكم القدر، إلا أنها حاصلة عن الكسب واختيار والإنسان على كل حال قادر على ترك الفعل قبل وقوعه."[4]

[1]- عبد الكريم الجواهري ،محمد رونق – الفكر الإسلامي ،دار العلم ،دار البيضاء المغرب الأقصى،ط1 ،1968ص106.

[2]- عبد الرحمن بدوى- الموسوعة الفلسفية ج1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط1 ،1984ص541.

[3] عثمان أمين ،الفلسفة الرواقية ، دارا النهضة،القاهرة ،ط1959،،2 ص 257.

[4] - المرجع نفسه ،ص255

*فرقة كلامية قالت بالكسب ،حاولت ان تفق موقف وسط بين المعتزلة و القدرية

وقد فرق كرسبيوس بين نوعين من العلل حتى يبين طبيعة العلاقة بين القدر والاختيار وحدودهما. "فهنالك العلل الأصلية أو الكاملة التي تعبر عن طبيعة الشيء الذي تكون بصدده. والعلل المساعدة أو القريبة التي تعبر عن الفعل الذي ينصب على الشيء من الخارج"[1]

فقد عرض كرسبيوس مثالا حي حتى يوضح العلاقة بين القدر والحرية قائلا :"فحين نقول أن كل شيء يحدث بواسطة علل سابقة، إنما نعني بذلك العلل المساعدة دون طبيعة العلل الأصلية. مثال الأسطوانة أو المخروط لا يستطيعان أن يتحركا، إلا إذا جاءتهما الحركة من الخارج ولكن طريقتهما الخاصة في الحركة ودورانهما حول نفسيهما إنما يجيئانهما من طبيعتهما الخاصة، أما المخروط والأسطوانة، فلا يتحركان إلا إذا كان لحركتهما علة ما ،وهي علة مساعدة للحركة وسابقة عليهما، ولكنهما لا يتحركان على صورة واحدة سبب ذلك أن لكل منهما طبيعة خاصة وشكله الخاص، فكلاهما يدور على نحو خاص والقدر هو الذي يجعل المخروط والأسطوانة يتحركان، ولكن الذي يجعل كلا منهما يتحرك على صورة مخصوصة هو شكلهما الخاص لا القدر".[2]

فكذلك الحال بالنسبة للإنسان فإرادته الحرة هي العلة الأساسية للفعل ، أما المحيط الخارجي فهو العلة المساعدة، لذا فالإنسان كالأسطوانة خاضع للظروف الخارجية أعني خاضع لحكم القدر بحيث اعتبر كرسبيوس أن للإنسان القدرة على الاختيار أي النزوع أو الرفض أو التصديق فهو حر أي له الكسب (الشعور بالاختيار) والقدر ليس هو العلة الأصلية في حدوث ما يحدث فهو يمثل الظروف الخارجية، والعلل المساعدة فالأسباب الأولى والعلل الضرورية تربط جميع الحوادث ربطا عاما، وتجعلها خاضعة لحكم القدر،أي تحرك الإنسان للعمل والناس يتفاوتون في مدى تأثرهم بهذه الضرورة ويتفاوت الخلق بدوره عند الناس فالخُلق بدوره من فعل القدر والظروف الخارجية هي التي تدفع الناس إلى العمل ،ولكن الخلق هو الذي يعين سلوكهم ،وفي هذا يقول أحد الرواقيين

[1] . المرجع نفسه ص 255

[2] – المرجع نفسه ص 174.

"القدر هو تمازج منظم للعلل ويوجد في هذا التمازج العلة المحركة الكامنة داخلنا إنما جزء منه مجسدة للقدر ومن تم ينفذ القدر عبر القرارات المتروية للبشر نفسه".[1]

فما يمكن ملاحظته هو أن الكسب عند كرسبيوس يتقارب بصورة قوية مع القول بالكسب عند الأشاعرة وفي محاولتهم التوفيق بين القدر والاختيار. فكلاهما جعل للإنسان القدرة ولكن هذه القدرة غير خالقة للأفعال وإنما هي مخلوقة من الله.

غير أن موقف ابكتيتوس اختلف عن كرسيبيوس، كما اختلفت المعتزلة عن الأشاعرة في مسألة القدر والإختيار.

– موقف المعتزلة وابكتيتوس من الاختيار وطبيعة الشر

تتجلى الحرية عند ابكتيتوس في تصرف الإنسان أي في أفكاره واختياره الإرادي بحيث لا يمكن إجباره على غير ما يريد، فحرية النفس التي تعرف كيف تحكم نفسها وفق قانون تسنه لنفسها ،وإذا أراد الإنسان أن يعرف تلك الحرية وجب عليه وفقا للمبدأ السقراطي أن يعرف نفسه، إذ يتبين له أنه مستعبد من قبل أشياء كثيرة، فهو عبدا لجسمه،ولماله وللجاه، والسلطان فإن التمس الإنسان الحرية الصحيحة، فليبحث عنها لا في الأشياء الخارجية ولا في جسمه أو ماله، لأن ذلك كله رقا أخلاقيا وبلاء عظيما، بل إنه يجدها في نفسه، وفي شيء مستقل كل الاستقلال. هي قدرته على الحكم والإرادة ولا يجدها في شيء من خارج ما يستطيع أن ينال حرية نفسه بسوء.

ويوضح ابكتيتوس هذه القضية من خلال محاورة فيلسوف لتلميذه. حيث سأل الفيلسوف تلميذه: أهنا لك شيء هو ملك لك؟

[1]- محمود مراد- نفس المرجع السابق، ص 128.

قال التلميذ: لا أدري.

قال: أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما ليس بصدق؟

قال: لا

قال: أيستطيع أحد أن يكرهك على إرادة ما لا تريد؟

قال: يستطيع ذلك إذا هددني بالموت أو بالحبس

قال: فإذا لم تبال أنت بالموت أو بالحبس أيستطيع أن يكرهك بمثل ذلك الوعيد؟

قال: لا

قال: أفلا تستطيع أن تحتقر الموت؟

قال: بلى

قال: الفيلسوف: فأنت حر حينئذ[1]

فحرية النفس لا تخضع لسلطان الناس، وسلطان الأشياء، إذ يقول ابكتيتوس "من ذا الذي يستطيع أن يتغلب على إرادتنا نفسها؟

فالله الذي منحها الحرية محال أن يسلبنا إياها، فالمنحة الإلهية لا تسترد كالمنح البشرية"[2].

وفي معنى الحرية يميز بين نوعين من الأشياء والأفعال:

[1]- عثمان امين- نفس المرجع السابق ص 257

[2] - عثمان أمين- المرجع السابق،ص 260

1- أشياء أو أفعال تتعلق بقدرتنا واختيارنا، 2-أشياء أو أفعال لا تتعلق باختيارنا ولا قدرة لنا عليها كأبداننا. وما يتعلق بقدرتنا كأفكارنا، وعواطفنا وإرادتنا وأفعالنا ،أي ضميرنا إذ نستطيع أن نوجهه كما نشاء. فحرية الفرد تتحدد في تصوراته وأرائه في صورتها الحسنة ،حيث يتخذ الإنسان أحكاما موافقة لطبيعة الأشياء وفي هذا يقول ابيكتيتوس "إن ما يحدث للناس من اضطراب ليس من جراء الأشياء، بل من جراء أحكامهم على الأشياء".[1]

ولهذا ذهب إلى أن الأشياء الخارجية بذاتها متساوية في القيمة ليست خيرا ولا شرا ،وإنما الخير أو الشر في إرادتنا، فإرادتنا وحدها تستطيع بإقرارها أو رفضها أن تعطي للأشياء قيمتها ،وأن تجعل بعضها يفضل على غيره وأن نتجنبه. فإرادتنا تحمل في ذاتها كل خير وكل شر بما أن الأشياء متساوية في القيمة لا حسنة ولا قبيحة.

وعليه فالخير هو ما يفعله المرء مع حسن النية ،والشر هو ما يفعله مع سوء النية فأفعالنا ينبغي ألا نحكم عليها بحسب نتائجها سارة كانت أم مؤلمة بل بحسب النية التي تصاحبها، فالإنسان هو علة فعله خيرا أو شرا فالشر ليس شيئا فطريا في النفس الإنسانية ،بل نابع من المحيط الاجتماعي، وما يوحي به من أحكام خاطئة ومعتقدات باطلة ،وبإمكان الإنسان أن يتفاده لو استفتى عقله فحسب، واستجاب للحكمة ،وفي هذا يقول كليانتس ":لا يقع أي فعل بدونك أنت يا إلهي لا في الأرض ولا في السماء، اللهم إلا صنائع الأشرار بسب غبائهم".[2]

وهنا ندرك أن حرية الفعل تتجلى في سلوك الشرير الذي يتصرف بشكل منفصل عن الإله وبدون إتباع عقل معياري قويم. بحيث يرى أن الشرير قد أدار ظهره للعقل تماما.اى أن سلوكه كان خاضع لنزواته وانفعالاته وليس لحكم العقل سلطان على تصرفاته بما أنه أدار ظهره للعقل.

[1]- نفس المرجع ،ص 260.

[2]- محمود مراد- نفس المرجع السابق ص131.

فقد اعتبرت المعتزلة* أن الإنسان حر ،وأن له حرية الاختيار المطلق في الأفعال من خير أو شر وهذا لشعوره بأفعاله "إن الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف، فإذا أراد الحركة تحرك وإذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة، فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد. لما أحس من نفسه ذلك".[1]

وعليه فللإنسان الإحساس، أو الشعور الموجود بالبداهة بالاختيار على فعل ما يفعل أو ترك ما يترك أي إنه يحس أنه يأتي هذا الفعل أو ذاك بارادته، حين تتوفر له الدواعي الذاتية أو الموضوعية أو تتوفر الصوارف الذاتية والموضوعية لتركه.، وقد ميزت المعتزلة بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية، الأولى خاضعة بصورة حتمية لفعل قانون موضوعي مستقل عن إرادة الإنسان وقدرته ،وأما الثانية الحركة الاختيارية فهي مرتبطة بإردة الإنسان وقدرته و لا تخضع لغير ما يتوفر للإنسان من دواعي أو صوارف، حيث تحقق له حرية الاختيار. وهذه ضرورة أخلاقية.

كما بحثت المعتزلة في طبيعة الشر، والحكمة من وجوده، إذ توافقت روح المعتزلة مع رأي الرواقين في تحديد طبيعة الشر وحدود الجبر والحرية عند الإنسان. لقد قسمت المعتزلة أفعال الإنسان إلى قسمين كما قسم ذلك الرواقين." أفعال اضطرارية كالتنفس، دقات القلب أي ما يتصل بالبدن وقالوا أنها مخلوقة، لا قدرة للعبد عليها فهي ما لا يستحق ثوابا أو عقابا عليها، وأفعال اختيارية كالمشي والكتابة وهي مخلوقة بقدرة العبد وهي التي يحاسب الإنسان على إتيانها أو عدم إتيانها لأنها في نطاق حريته واختياره".[2]

*المعتزلة من كلمة الاعتزال ارتبطت بفترة نهاي القرن الأول للهجرة وأواخر القرن السابع للميلاد سميت بأصحاب العدل والتوحيد استندت على العقل في معالجة ارائها

[1]- حسين مروه- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ج1- دار الفاربي بيروت 1980 ط3 ص 774.

[2]- عبد الكبير الجواهري،محمد رونق،الفكر الإسلامي،دارالعلم دارا البيضاء،المغرب الأقصى ط2-1968ص92

وعليه تؤكد المعتزلة أن الوعي هو أساس الخير، وأساس الحكم على الأفعال بالخير أو الشر ،وفي هذا تتوافق مع رأي الرواقيون في أن الأفعال لا توصف على المستوى الأخلاقي بالحسن أو القبح، فهي متساوية القيمة كما قال الرواقيون، وان الإنسان هو الذي يحكم عليها بالخير أو الشر ، فالمعتزلة لا تنفي وجود الشر الإلهي وإنما تراه حسنا أو لطفا. لهذا ميزوا بين نوعين من الشر الأول ميتافيزيقي ،وفيزيقي، فهو من الله تعالى. فالله تعالى هو الممرض، المسقم لمن أمرضه، حيث لا أحد يسقم نفسه. وهو المصيب للنبات والزرع من قحط وجذب" لكن لا يعد هذا من قبله شر أو فساد، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحا ،إن القبيح ما كان ضررا خالص أو عبثا محضا وذلك كله من الله محال".[1]

فهذه الإشكالية قد خاض فيها الرواقيون وتساءلوا عن طبيعة الشر، هل هو من الله؟ ومن يأتي الشر؟

لقد اعتبر الرواقيون الشر ذو طبيعيتين. الأولى خاصة بالطبيعة. بحيث آمنوا بعدم وجود الشرور في بناء العالم في حقيقة الأمر. وما يبدو أنه شر هو في الحقيقة أمر خير ومفيد في بناء العالم الكلي للعالم، وما يكون شرا من المنظور الفردي الجزئي هو في الحقيقة ضروريا للخير وللبناء الكلي للعالم ، "فالإله خير وكامل بشكل مطلق و من التناقض الاعتقاد أن فعله مترتب عليه الشر، إنما نعتبره شرا هو دور في الواقع نلعبه في خطة أوسع وأكبر تكون خيرية، لن نفهم أن المعاناة الفردية تخدم غرضا خيرا إلا عندما نرى الصورة في جملتها."[2]

وعليه لم ينظر الرواقيون إلى الشر الكوني على أنه شرا "مثل الكوارث، الزلازل" وإنما ذلك سوى وصفا بشريا لأحداث ضرورية لتحقيق الخير العام للعالم.وفي ذلك يقول كرسبيوس :"إن الله إنما أراد الخير طبعا ولكن للوصول إلى ذلك لم يكن هناك من مناص في اتخاذ وسائل ليست في نفسها خالية من الشر ،وإذن فالشر إنما

[1]- محمد أحمد عبد القادر.من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي-دارا لمعرفة الجامعية إسكندرية د ط2003.ص286

[2]- محمود مراد ،نفس المرجع السابق،ص134

يصاحب الخير بالضرورة." [1] فوجود الشر في جزيئاته في الطبيعة شرط ضروري للخير الكل ،فكذلك نجد المعتزلة تنزه الله تعالى من الشر (عن كل قبح)، ومن ثم فأفعاله لا تكون إلا لحكمة وصوابا، قد ينزل الضر بالإنسان من الآلام والأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير وإن كان ذلك من الله حسنا، قد يكون في عدل القاضي ضرر ومن ذلك منه حسن وإن لم يكن خيرا" [2]. أما النوع الثاني من الشر كما حددته المعتزلة فهو الشر الأخلاقي، فهو صادر عن طبيعة الإنسان واختياره، وهو نفس الرأي نجده عند الرواقيين فهم يبرؤون الإله من تبعته وينسبونه برمته إلى الإرادة البشرية ،وهذا ما عبر عنه كليانتس بقوله :"إن هذا الشر الأخلاقي راجع إلى الفشل الإنساني في التصرف وفقا للعقل السديد اللوغوس الذي هو الخيرية الأخلاقية والناموس الطبيعي الذي يحدد ما ينبغي وما لا ينبغي فعله ،وفعل الخير هو ما يتفق معه، أما الإنسان الشرير فهو يخالف هذا الأمد العقلي ".[3]

وكما تجعل المعتزلة كذلك الشر الأخلاقي صادر عن الإنسان بوصفه كائنا مكلفا يتميز بالقدرة على اتخاذ قراراته، وتحمل نتائج اختياراته إن كانت خيرا أو شرا. لهذا يقول شهرستاني عن رأي المعتزلة "إن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها مستحق على ما فعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر أو ظلم".[4]فالخير والشر تابع لإرادة الإنسان.و الله منزه عن الشر

ويعرض شهرستاني رأي المعتزلة حول تنزيه الله من الشر "إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقبيح، فهو المانع من الإضافة إليه فعلا، ففي تجويز وقوع القبيح من القبح أيضا فيجب أن يكون مانعا، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم، إنما يقدر على فعل ما يعلم أن فيه صلاحا لعباده". [5] فالله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير

[1]- عثمان أمين .الفلسفة الرواقية،ص198

[2]-محمد أحمد عبد القادر، نفس المرجع السابق،ص198

[3]- محمود مراد،نفس المرجع السابق ،ص135

[4] شهرستاني، محمد سيد كيلاني-الملل والنحل ج1-دار الصعب، بيروت د ط 1986ص54

[5]المصدر ،نفسه ،ص54

وما يجب من حيث الحكمة ورعاية مصالح العباد، لقولهم "أن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم".[1]

وعلى هذا نرى أن الرواقية تتوافق مع المعتزلة في نظرتها إلى الشر في طبيعيتيه:الطبيعة إلهية والطبيعة أخلاقية، فما هو إلهي لا يعد شرا بل أمرا طبيعيا تقتضيه الطبيعة أو صلاحا. أما ما يعد أخلاقيا فهو تابع لإرادة الإنسان واختياره في مخالفة لقوانين والقيم أو العقل الكلي.

لذلك تعتبر المعتزلة من أقرب فرق المتكلمين من مذهب العناية الرواقية وخاصة فيما يتصل في نظريتهم في التوحيد والعدل الإلهي، فكل ما يصدر عن الله فعل واحد هو خير و صواب ومصلحة للعباد فقط. وهذا ما يعرف عند المعتزلة باسم فعل الصلاح أو نظرية إصلاح والأصلح .و"يقصد صلاحا يريد خيرا ،والرب تعالى منزه أو يضاف إليه شر وظلم ،وفعل ذلك هو كفرو معصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما ،وإنما أفعال الشرور والمعاصي، فهي من صنع الإنسان".[2] ترى المعتزلة أن الله تعالى حكيم والحكيم من تكون أفعاله على إحكام واتفاق، فلا يفعل فعلا جزافا ،فكل أفعاله هي خير،فيها مصلحة للعباد ،فلا يمكن أن يكون الله ظالما لعباده فالشر يأتي من الإنسان وهو من يظلم نفسه وليس الله .

وفي هذا فهي تطابق أنشودة كليناتس التي تجعل من الله خالق كل شيء اللهم إلا الشرور المعاصي، فهي من صنع الإنسان. وإذا كان الله تعالى حكيما بهذا المعنى المعتزلي، كان هذا العالم الذي خلق هو أفضل العوالم الممكنة، و هذه الفكرة ترجع إلى الرواقية.

ففي نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة يقول أبو هذيل العلاف عن الله عز وجل "إنه خلق الخلق لمنفعتهم ولو لأن من خلق ما لا ينتفع به ولا يزيل بخلقه عن ضرر ولا ينتفع به غيره ولا يضربه غيره، فهو عابث،

[1] – المصدر، نفسه ،ص 55

[2] – عبد الفتاح أحمد فؤاد ، أصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية،،دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، دط 2002 ، ص 449

والله لا يصدر عنه إلا ما هو أكمل"[1]، ومن هذا بيني أبو هذيل مذهب فعل الصلاح والأصلح الذي يجعل هذا العالم كله خير، أما شر فيه فهو ليس بشر حقيقة.

أما النظام فيقول "أن الله عز وجل لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ،ولا يقدر على أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم والنقصان مما فيه الصلاح ظلم عنده ،ولا يقدر أن يزيد في عذاب أهل النار"[2].

كما نجد كذلك في"كتاب الجاحظ" الدلائل والاعتبار" المنسوب إليه أمثلة عديدة لبيان ما وراء خلق المخلوقات في هذا العالم من تدبير حكيم يتوخى الخير والمصلحة كغاية يتوق إليها,"[3]

فعناية الله وتستخيره للكائنات لمصلحة الإنسان ،وحتى في وجود الآفات له غاية في ذاته، بل وظيفة خلقت من أجلها لتحقيق الخير، وقد اعتبرت الرواقية من قبل أن وجود الشر في عالم هو لحكمة لأنه تعبير عن العناية الإلهية.

وعلى هذا فالرواقية باختلاف وجهات نظر فلاسفتها في مسألتي الخير والشر أو القدر والحرية. كانت من المنابع التي تشبعت بها آراء مفكري الإسلام (علماء الكلام) .

المعتزلة ومبدأ الحياة وفق العقل

لقد كان علم الأخلاق هو محور الدراسات الفلسفية عند الرواقين، حيث عنيت بمحاولة ترسيخ قواعد لسلوك الإنسان من اجل تحقيق السعادة، لقد كان لأخلاق العقل الرواقية ،أثرا قويا على الفكر الإسلامي وذلك بضرورة إخضاع العقل لقوانين الكون اللوغوس،و بما أن الإنسان جزءا من الطبيعة فيقتضي على العقل عدم

[1] - شهرستاني،المرجع المصدر، ص55
[2] - المصدر نفسه ،ص 56
[3] – نفس المرجع السابق، ص452.

مخالفته لقوانينها اى السير بمقتضاها، فالإنسان الحكيم هو الذي يجعل إرادته مطابقة للإرادة الكلية التي لا تتنافى مع الطبيعة وموضوعاتها الخارجية، فيرى كل ما في الطبيعة يقع بالعقل الكلي أو الإرادة الإلهية وبالقدر لذا يجب أن يوجه ميوله وإرادته مع الإرادة الكلية،وقد انتقلت هذه الأفكار لفكر الإسلامي.

لقد بني الرواقيون مذهبهم على أساس القاعدة التالية، أن لكل إنسان قوة باطنية بها يميز بين الخير والشر ولو اتبع الإنسان عقله الذي هو جزء من العقل الإلهي لاستطاع أن يدرك ما في أنماط السلوك المختلقة من صفات ذاتية وبالتالي يميز ما يوجد فيها ما هو حسن وما هو قبيح.

وقد امتدت هذه الآراء إلى الفكر الإسلامي حيث زخر بها رغم أننا لا نجد ذكرا للفضل الفكر الرواقي فيها وخاصة عند المعتزلة التي تعتبر الحسن والقبح صفات ذاتية ليست من الشرع فحسب بل هي مدركة بالعقل فالعقل هو أساس معرفتهما. لكن السؤل الذي يطرح نفسه هو كيف ربط مفكرو الإسلام القانون الطبيعي والفعل الأخلاقي ؟

القانون الطبيعي عند المعتزلة

إن الإيمان بالعقل باعتباره مبدأ كل قاعدة أخلاقية وإدراك الخير والشر هو مبدأ فكر المعتزلة بمختلف تلاميذتها إذ تعتبر أن هناك قانون طبيعيا إليه يرجع تحديد كل قيمة أخلاقية وتميز الأفعال فهو منبع إدراك القبح والحسن وقد ذهبت المعتزلة إلى إن الحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل بحيث ذهب أبو هذيل العلاف "إن الإنسان يعلم قبل ورود السمع الحسن حسن والقبح قبح"[1] أما واصل ابن عطاء فقد قال "إن الحقيقة تعرف بحجة العقل"[2]

[1]- المرجع نفسه، ص470.

[2]- حسن زينة، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، منشورات، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان ط3، 1980، ص18.

فالعقل هو مصدر الأفعال، وقد إدراك، العقل الخير والشر وميز بينهما قبل ما ورد السمع، فبالعقل يتوصل الإنسان إلى نظام هذا العالم فعرف حقيقة الواحد، خالق الكون، أى تعرف على وجود قدرة واحدة تفوق قدرته وحريته وحتى التي نحاول بلوغها دائما والامتثال لها، وقد دعا تلاميذة المعتزلة إلى النظر لنعلم أن هناك صانعا صنعك، ومدبرا دبرك فالحقيقة لا تكون إلا بالعلوم وبكثرة النظر في الأدلة، وتقل بقلته، فالنظر هو مولد العلم والعقل هو حجتها وفي هذا يقول الجاحظ "العقل هو الحكم والحجة التي يطمئن إليها ويؤخذ بها"[1]

وقد اعتبر الدكتور عبد الفتاح أحمد فؤاد أنه بوجد في أفكار المعتزلة تقارب كبير مع الرواقية، إذ يرى أنه يمكن للنظام أن يكون قد أطلع على الكثير من الآراء الرواقية، لأن من خلال دراسة أفكار النظام يرى أنه من الصعب جدا استبعاد تأثير الرواقية عليه في هذه المسألة، فالإنسان "مفكر مثل ورود السمع أنه إذا كان متمكنا من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال، وقد قال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعال وقال:" لابد من خاطرين أحدهما يأمر بالأقدام والآخر بالكف ليصبح الاختيار."[2] فكل عمل يتعلق به حكم هو نابع من العقل ، فبالعقل يدرك صفة الحسن أو القبح لذاته أو لصفاته وقالوا أن الشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده ،وقد اتفقت الأشعرية والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين (الأول) ملائمة الغرض للطبع ، ومنافرته له فالموفق له حسن عند العقل والنافر قبيح عنده ،وبالتالي صفة الكمال حسنة عند العقل على خلاف صفة النقص هي قبيحة عنده .

"إنما موضع الخلاف هو كون الفعل متعلق بالمدح والثواب والذم والعقاب آجلا وعاجلا فعند الأشاعرة ومن وافقهم أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع ،وعند المعتزلة ومن وافقهم أن ليس إلا لكون الفعل واقعا لأجله ليستحق فاعله المدح أو الذم وذلك الوجه قد يستقل العقل بإدراكه ،فالعقل يعلم بالضرورة حسن الصدق النافع

[1]- الجاحظ – البيان والتبيين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دس، ص218.

[2]- شهر ستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد الكيلاني، ج1، دار صعب بيروت، دط، 1986، ص56.

وقبح الكذب الضار ويعلم نظرا حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ولكن فان العقل لاطريق له إلا بالعلم بذلك، لكن الشرع لما ورد علمنا الحسن والقبيح"[1] ،فأساس الحكم عند المعتزلة هو العقل أي أن مصدر القانون هو العقل لا الشرع عكس ما تذهب إليه الأشعرية التي تذهب إلى أن الحسن والقبح لا يثبت إلا بالشرع ولا سبيل للعقل إليه قبل ذلك، فحين أن المعتزلة تقر بقانون العقل وهو الحاكم المطلق بالحسن والقبح

فقيمة العقل تتجلى في كونه منبع الفعل الأخلاقي والفضيلة وأساس إحقاق الحق لذا نجد الجاحظ يقول" من قل علمه، قل فضله، ومن قل فضله كثر نقصه، ولم يحمد على خير أتاه، ولم يندم على شر جناه، ولم يجد طعم العز ولا شرور الظفر ولا روح الرجاء ولا برد اليقين، ولا راحة الأمن، وكيف يشكر من لا يقصد وكيف يلام من لا يعتمد، وكيف يقصد من لا يعلم وإن السرور الجاهل لا يحسن في حين سرور العالم وأن لذة البهائم لا تعدل لذة الحكيم العالم". [2]

فالسلوك أو الفعل الموجه بالعقل والمعرفة يحقق غايته وهي الفضيلة وبالتالي بلوغ السعادة، لذلك يرى الجاحظ أن كلما قل علم الإنسان، ابتعد عن الفضيلة، وكثرت عيوبه وأخطائه، ولا يندم على ارتكابها لجهله بها، فهولا يعترف بجميل أحد ،فسعادة الجاهل هي بمثابة لذة البهائم على عكس الحكيم الذي ينعم بالطمأنينة (الأباثيا).

تلك هي سمات الحياة الفاضلة لأهل الرواق، ونظرتهم للسعادة والفضيلة وقد تأثربهم ابن هاشم حيث قال: "إن سكون الناظر إلى صحة ماعتقده ومفارقته للجاهل، والشاك والظان تقتضي، صحة نظره، ولذلك يظهر من الناظر ما يقتضي سكون نفسه إلى الحق من المخالفين من الاضطراب ،وزوال سكون النفس عندهم "[3].

[1]-زهدي يكن ،تاريخ القانون ، دار النهضة العربية بيروت ط2 ، 1969ص 266ص267

[2]-عبد الفتاح احمد فؤاد أصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية ،ص474

[3]-حسن زينة ،العقل عند المعتزلة ،تصور العقل عند القاضي عبد الجبار ،ص77

وهذه المناقشات إن دلت على شيء فإنما تدل على مبلغ ما وصل إليه فقهاء الإسلام في مباحثهم بالأخذ بمبادئ القانون الطبيعي الذي يمليه العقل حتى قبل ورود التشريع بذلك ، ولأخذ به في تقسيم الأحكام الشرعية إلى خمسة (الوجوب ، التحريم ، الندب ، الكراهة ، الإباحة).

أما إذا قرنا بين القانون الطبيعي عند أهل الرواق و الفكر الإسلامي فمن الوجهة التاريخية وجدنا كثير من مواضع الشبه بحيث بدأت الشريعة الإسلامية كما بدأت الشريعة الرومانية بقانون مسطور ، وكل ركز على ما هو مقدس في نفوس الناس.

أصبح كل منهما شريعة عالمية غير قاصرة على أمة واحدة أو جنس واحد غير أن التشريع الإسلامي بلغ درجات من الكمال باعتماده على الكتاب والسنة بالإضافة إلى والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة.

دون أن ننسى دور النظريات الحديثة التي وجد فيها الفقه الإسلامي سندا بحيث اعتبر تشريعا متطورا وذلك لارتكازه على القانون الطبيعي (ومبادئ العدالة) ،"أن سائر العلماء قد ذهبوا إلى أن للأفعال حسنا وقبحا لما يغلب فيها من نفع أو ضر للمجتمع وأنه يمكن للعقل وحده أن يدرك بالاستقراء هذه الصفات في الفعل وبالتالي أن يدرك الأحكام المتعلقة به قبل ورود الشرائع الإلهية ،وقد رتبوا على ذلك أن أحكام الله عند تشريعها منزلة على مصالح العباد ومتفقة مع ما يدركه العقل ،بحيث لا ترد الشريعة بطلب قبيح ولا بالكف عن حسن.[1]كما هو الحال عند المعتزلة التي تجعل من العقل هو القانون الطبيعي ،وهو الحاكم المطلق بالحسن والقبيح ،وهذا مبدأ صريح أن هناك قانونا طبيعيا يستقل العقل البشري بكشفه ، على خلاف الأشعرية فالقانون عندهم هو إرادة صادرة عن الهيئة عليا هي الله.

[1]-زهدي يكن ،تاريخ القانون ص268

السعادة بين الكندي وابكتيتوس

حضور الفكر الرواقي في الفكر الإسلامي هو الغاية من هذه الدراسة ،والتي كانت نفس الهدف الذي قاد بفهمي جدعان إلى البحث وقد عبر عن ذلك قائلا "لقد قادني البحث قبل سنوات عدة حين كنت متوجها إلى النظر في الحضور اليوناني في الثقافة العربية، وكانت الرواقية هي محط بصري، إلى الاهتداء إلى وجود مدرسة رواقية أخلاقية واسعة تبدأ بالكندي* وتمتد إلى نهايات الحقبة الفلسفية الإسلامية الكلاسيكية ،واعترف بأن لقائي ببعض نصوص لأبيكتيتوس الرواقي .....والنص هو القطعة السابعة من كتاب ابيكتيتوس عنوانه باليونانية Endririidion وهو احد النصوص الرئيسية التي استلهمتها الثقافة المسيحية و الغربية، وكان لها أيضا مكانة جليلة في الفكر الفلسفي الأخلاقي العربي الإسلامي."[1]

والغاية من هذه الدراسة ليس كشف عن متابعة إعادة النصوص اليونانية، وإنما الكشف عن كيفية وظفت هذه الفلسفة، في الفلسفة الإسلامية وخاصة في فكر الكندي *في رسالة " في الحلية لدفع الأحزان "

يقول أبيكتينوس الرواقي في النص الأصلي :"في سفر في بحر، حين يكون المركب قد سار في المرفأ وتكون قد انطلقت للتزود بالماء سيكون في مكنتك، وقد أوغلت في الطريق، لتلتقط بعض الأصداف، و لكن ينبغي أن يظل فكرك مشدودا إلى المركب وأن تستدير إليه على الدوام لتكون على يقين من أن أرباب المركب لم يدعك إليه، فإذا مادعاك عليه أن تدع كل ما بين يديك خشية من ألا تقيد ويلقى بك على ظهر المركب كالبهائم والأمر على الحال نفسه في الحياة، فإذا كنت قد أعطيت، بدلا من البصل والأصداف امرأة أو ولدا فإنه من واجبك أن تهرع إلى المركب أو تدع كل ما بين يدك دون أن تلتفت إليه ،وإذا ما كنت قد بلغت من الكبر عتيا فلا تنحرف كثيرا عن المركب حتى لا تفوتك يوما دعوة الداعي."[2]

يعرض الكندي في رسالته أسطورة متشابهة في النص والمعنى والمقصد عند ابكتيتوس حيث يقول فيها الكندي :"إن قوم ركبوا مركبا إلى غاية قصدوها هي محلهم ،فانتهى قيم المركب إلى مرفأ قصدوه لبعض الحاجة،

[1]– حسن عطوان– فصول أدبية وتاريخية لمجموعة من العلماء والأدباء كتاب مشترك منهم، فهمي جدعان، المركب والمجاز، دار الجيل، بيروت د(ط،س)، ص363.

* الكندي فيلسوف العرب هو ابو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (188-260هـ) –(760، -873 –م) ألف عدد هائلا من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل الفلسفة النفس الطب الهندسة الفلك السياسة لإشتهاره بهذه العلوم،تأثر بأرسطو – الأفلاطونية المحدثة

[2]– – Epictète –"Manuel .texte traduits par Émile Bréhier sous la direction pierre-maxime schuhl ".. bibliothèque, de la pléiade-Gallimard-Paris- 1962. Pp113-114.

فأرسى مركبه، فخرج من كان في المركب للحاجة اللازمة وبعض وقف ينظر إلى مروج مزهرة بأنواع الزهر المختلف نواره وينقسم أرايج لذيذة مختلفة تتضوع من تلك المروج الزهرة من عياض الأشجار الأنيقة المثمرة (يشهد) أضافا عجينة الثمرات ويلحظ في تربة المناظر والأصداف المؤسسة الغربية الصور العجيبة الحبر... وشدة تعلق النفس بمحاورته، ورثة المكسب أسفار وحزنا وحسرات ، فبعضهم قد تولج تلك المروج ناسيا لمركبه والموضع الذي كان قد قصد من وطنه، عن ذكر وطنه.

كلما دعاهم صاحب المركب لقلع مركبه رجع بعضهم مثقلا بما اجتنى والتقط، قد خلت الآفة التي وصفنا فلم يواف المركب وهو يجد فيه محلا إلا محلا ضيقا مكدرا متعبا معدما للراحة ومكسب أسقاما مهلكة فمنهم من افترسته السباع منهم، من تورط في الهوى ومنهم من نهشته الحيات، فصاروا خبثاء جيفا موحشات أما من صار إلى المركب بثقل ما استوقر من ملقوطاته الخادعة لعقله فلم يلبث أن ذبلت تلك الأزهار واستحالت تلك الأصداف وشدة نتن أربحها، وصارت عليه ثقلا ... فلم يكن فيها إلا إلقاءها في البحر، فصار ما متعة سعيه ونغص عليه عشيه واحزن عليه محله، أما من رجع إلى المركب غير متشاغل بشيء مما وقعت عليه حواسه، إلا ريثما شاهدت عينه عند خروجه إلى الحاجة فسبق إلى المحل الأوسع الأليف وبلغ وطنه مشرقا ،ففي هذه الأسطورة يروي الكندي أن هناك قوما قد ركبوا مركبا، وفي الطريق أرسى المركب عند مكان ما فخرج ما كان فيها على أن يعدوا بمجرد أن يعطي الربان الأوامر بالعودة."[1]

وهنا انتشر الركاب، فمنهم من انشغل بما وجده من مروج وأزهار وثمار، وغير ذلك من المناظر الجميلة، فحين انهمك فريق آخر منهم يجمعون مما وجدوه (أصناف، أزهار) حتى تأخر بعضهم عن العودة إلى المركب، وقد امتثلت الأماكن المريحة ولم يبقى إلا الأماكن الضيقة، وانشغل البعض بما وجدوه حتى أنساهم ذلك العودة كلية إلى المركب فوقعوا فريسة لسبع الجائع وغيره من أخطار.

يقارن الدكتور جدعان بما ذكره ابيكتيتوس في الحكمة السابعة مثل البشر كمثل ركاب السفينة فإن الراكب إذ بلغ مرسى على طريق سفره نزل للشاطئ ليتزود، فأعجبه شيء من العجب و الحصى، فليس ثمة ما يمنع من أن يلتقطه، ولكن يجب ألا يغفل عن سفينته ويلتفت إليها من حين إلى آخر حتى يكون مستعد للرجوع إليها بمجرد أن يدعوه الربان، فإذا دعاه فعليه أن يلقيه جميع حمله ويسرع إليها وكذلك في هذه الحياة فإذا منح الإنسان بدلا

[1]- الكندي، رسائل فلسفية ج1.تحقيق د أبو ريدة دار الفكر العربي القاهرة،دط 1950 ص23إلى ص27.

من العشب و الحصى، زوجا أو ولدا، فلا من قبولهم ولكن إذا كنت شيخا فلا تتعد كثيرا عن السفينة، لئلا يتعذر عليك إدراكها عندما يدعوك ربانها."[1]

يرى الدكتور جدعان أن الكندي قد ساق هذا المثل ليعرض من خلاله مدى الألم نفساني الذي يحدث نتيجة لفقد المحبوبات وفوات المطلوبات هو الحزن، فالرغبات الحسية إن حكمت حياة الإنسان ووجهتها فلن تسبب له إلا الألم ولا تكسبه إلا الإحباط واليأس . غير أن ما كان يقصده هو أكثر من ذلك فقد كان تجسيد لرؤية كاملة لوضع البشر في العالم وللسبيل الذي ينبغي أن يتبعها الإنسان العاقل للنجاة النهائية، فهو يدعو "إلى أن توجه مركبنا إلى الوطن الذي لا مصائب فيه، ولا فائتات، وليس فيه إلا ما هو حق فإن هذه هي خاصة العقل."[2]

ويرى دكتور جدعان أن الكندي في قراءته لنص أنحاز لأيبكتيتوس ،بحيث اعتمد على الجدل الصاعد من العالم الدنيوي إلى العالم الأخروي المعقول وهنا محاولة لتقليل من حب الدنيا ومتعها والتعلق بالآخرة وبالحق الثابت الذي لا يحول ولا يزول.

إن دراسة النصين (لابيكتيتوس) والكندي وتحليل لعناصرهما سنجد توافق في نفس العناصر، بحيث يقوم نص إبيكتيتوس على العناصر التالية: الحدث: يتمثل في السفر في البحر.

المكان: البحر والمرفأ والطريق الممتد في أرض أو جزيرة أو غابة

الأدوات: المركب والأصداف والنبات والأشياء الأخرى.

الأشخاص: ربان المركب، الركب، المرأة، الولد.

المعنى والدلالة: طريق الإنسان في الحياة

[1]- عبد الفتاح أحمد فؤادء، المرجع السابق، ص498.

[2]- فهمي جدعان، المجاز والمركب، ص369.

والقصد أن المسافر في بحر الحياة مدعو إلى ألا يتعلق بالدنيا إلا بقدر، وإن تظل وجهته الالتزام بالطريق السديد وأن يتعلق بالحق دائما، ففي الرواقية المتأخرة ذلك يعني" أن الحكيم مدعو إلى احتقار العالم الحسي الزائل والانصراف إلى العالم الذي يحكمه القدر والعناية المتوحدة بالطبيعة السرمدية"[1]

فالالتزام بالعقل المستقيم هو أساس السعادة، حيث يكون فيها التحكم وقهر الانفعالات كالأحزان وكذا قهر الشهوات والغرائز التي تولد التعلق بالعالم الحسي الزائل وتنتج عنها متعة رائفة وزائلة عكس الذي لا يشغل عقله بالعالم الحسي، وقهره لهذه الانفعالات لا يكون إلا بالخضوع لقانون الطبيعة والانسجام معها وبفعلها يمكن بلوغ السعادة القصوى "فكذلك الكندي لا يبتعد في عناصر ه كثيرا عن ما هو حاضر في نص ابيكتيتوس، ولا يخرج عن نفس الغاية للنص الأصلي.

فكذلك الحدث يتمثل في سفر في البحر.

المكان – البحر والمرفأ الغابة، الوطن

الأدوات، المركب، المروج، الأصداف، الأحجار الملونة، الثمار، السباع

المكان، الأشخاص، هم قيم المركب – وراكبو البحر.

والمعنى هو مجاز الناس في العالم"[2]

والقصد أن الإنسان في هذا العالم الكاذب المزيف مدعو من أجل أن يدرك الوطن (الآخر الحقيقي) فلكي ينعم بالسلام لابد أن لا تتعلق نفسه بالشغف بهذا العالم ،وان لا يتشاغل بحسباته الزائلة عن وطنه الحقيقي حيث الخير الدائم الذي لا يدانيه خير والحق الذي لا يعلو عليه حق ،فالسعادة هي في قهر حب وسيطرة العالم الحسي على الإنسان ،و هذا المقصد يتجسد كذلك في الفلسفة الرواقية ،وما يمكن استنتاجه هو انه هناك توافق بين الثقافتين على الرغم الثقافة اليونانية وثنية والإسلامية ثقافة إيمان وتوحيد غير أن الثقافة اليونانية التي أرسى قواعدها سقراط وسلك طريقها أفلاطون وأرسطو والرواقيون ،ومن الأفلاطونية المحدثة هي في ماهيتها فلسفة ذات روح دينية عميقة.

[1]- فهمي جدعان، المرجع السابق، ص373.

[2]- المرجع نفسه، ص373.

"كما أن الدعوة إلى التقليل من حب الدنيا والسعي لتحقيق متطلبات الحياة الحسية الدنيوية منفصلة عن الدعوة إلى الحياة المتفقة مع الحكمة ومع العقل، عند الرواقيون والذات، فالتوافق الحكيم مع العقل يعني التوافق مع قانون الطبيعة ومع القدر ومع العناية الإلهية ومع الله نفسه، وهذه الرؤية هي أيضا رؤية مركزية في العقل الإسلامي"[1]

ومع ذلك لا يمكن نحكم بصورة مطلقة أن هناك تجانس كامل في مختلف الوجوه والعناصر بين الثقافتين المتباينتين كما لا يوجد تعارض تام بينهما " يقول د.فهمي جدعان أنه ليس ثمة أي قدر من الشك في أن المثل عند الكندي قد صدر عن تأثير رواقي صريح، فهذا النص وغيره من (أخريديون) أبيكتيتوس قد نقل إلى اللغة العربية فأستفاد منه الكندي وتابعوه في بناء القطاع الأخلاقي من منظوماتهم الفلسفية."[2]

بحيث نجد بعض الأفكار الرواقية في فلسفة الكندي الأخلاقية كالقول أن الأشياء متساوية أي أنها في ذاتها ليست بحسنة ولا بسيئة، فالمكروه والمحبوب الحسي ليس شيئا في الطبع بل ناتج عن العادات وكثرة الاستعمال "أي أن الحكم على الشيء هو ناتج عن انفعالاتنا التي تعطي لشيء صورة الحسنة أو السيئة وخاصة حالة الحزن التي تولد في نفسنا ألما نفسيا، فينبغي أن نعمل على إصلاح أنفسنا، فبشاعة العلاج وصعوبته واحتمال الموت فيه، أضعاف ما يحمل في إصلاح أجسامنا كذلك لان سقام النفس أعظم من سقام البدن.

ولذلك يرى فهمي جدعان أن الكندي يتفق في موقفه من الحزن مع الرواقية وخاصة كل كرسبيوس بحيث يدعو هذا الأخير أن لا نحزن على المستقبل باستسلامنا للهموم قبل وقوعها، فيمكن أن الحادثة التي خشي الإنسان أن تسبب له الغم لا تتحقق وفي هذا المعنى يقول الكندي "لا ينبغي أن نحزن قبل وقوع الحزن ولعل الذي دفعه أن يدفعه قبل وقوعه بنا – ولعل قد أكسبنا أنفسنا حزنا لعله غير واقع"[3]

إن الشعور بالأباثيتا يتطلب استئصال العواطف وهذا لأنها تجعل الإنسان لا يقف موفقا متوازنا ومنسجما قوانين الطبيعة، فالحزن يؤثر على توازن النفس ، لذا يجب حماية النفس من كل الاضطراب ،اذ يجب استبعاد كل

[1]- فهمي جدعان، المركب والمحاز، ص377.

[2]- فهمي جدعان، المركب والمجاز، ص378.

[3]- عبد الفتاح أحمد فؤاد، المرجع السابق، ص497.

يؤدي إلى اضطرابها.من خلال هذا التقارب بين فكرين نستنتج أن الكندي قد حاول ان يفسر طبيعة الاضطراب النفسي نابع من تأثير الانفعال وكيفية يمكن التحكم فيها بتوظيف الفكر الرواقي

حضور نظرية العناية الإلهية في فكر إخوان الصفا

لقد كانت لنظرية العناية الإلهية الرواقية حضورا و تأثيرا في فكر إخوان الصفا *بحيث تجسدت بعض الأفكار الرواقية في فلسفة إخوان الصفا* ،" لقد اعتقد إخوان الصفا كذلك أن العناية الإلهية والعدالة تشمل الكون في أدق تفاصله وأن خفي علينا أحيانا إدراكها وما خلق الله تعالى الخلائق كلها إلا لجر منفعة أو لدفع مضرة أنه ليس شيء من الأشياء الموجودة في العالم إلا بحكمة ما عرفت أو ما لم تعرف، "[1]

فكل جزء من هذه الموجودات إلا ويتكامل مع الموجودات الأخرى ويحقق غاية سواء لجلب الخير أو أبعاد الشر وقد تكلم إخوان الصفا في الكثير من التفصيلات في بيان وجه العناية الإلهية في رسالة الحيوان أن يتناول كل كائن وطبيعة خلقه.

وقد امتد تأثير الفكر الرواقي في فلسفة إخوان الصفا فمن دراسة رسائلهم يمكن أن نستخلص حضور الفكر الرواقي في بعضارائهم ومواقفهم كالسعادة واقترابها من فكر سنيكا .

السعادة بين أخوان الصفا وسنيكا.

اعتبرت المعرفة أو الحكمة أساس كل سلوك أخلاقي ،فبلوغ الفضيلة يقتضي الحكمة والعقل السليم حتى يتمكن الإنسان من التميز بين ما يمكن أن يفعله وما يمكن تجنبه، فالفضيلة علم وعمل ،وهذا ما نجده في فلسفة إخوان الصفا وسنيكا فكلاهما نظرا الى ان الوسيلة الوحيدة للابتعاد عن الرذيلة هي قهر الجسد بالامتثال للعقل .

بحيث يتناول إخوان الصفا في رسالة قيمة المعرفة والعقل "اعلم يا أخي أيدك الله، وإيانا بروح منه، بأن الطبيعة هي خادمة للنفس، ومقدمة لها، وأن للنفس خادمة للعقل، ومقدمة لها، وأن العقل خادم للناموس ومقدمة له، وذلك أن الطبيعة ،إذ أصلت خلقا وركزته في الجبلة جاءت النفس بالاختبار فما ظهرته وبينته، ثم جاء العقل بالفكر والروية فتممه، وكمله ثم جاء الناموس بالأمر والنهي فسواه، وقومه وعدله، وذلك أنه متى ظهرت من

*- إخوان الصفا جماعة من الفلاسفة جمع الود والوفاء كما يفهم من اسمهم إخوان الصفا وخلان الوفاء ،دونوا إحدى وخمسين رسالة في الفلسفة وسائر العلوم الرياضيات المنطق النفس الأخلاق الطبيعيات ..تأثروا بالأفلاطونية لمحدثة والفيتاغورية والغنوصية

[1]- عبد الفتاح أحمد، المرجع نفسه، ص456.

الطبيعة هذه الشهوات المركوزة في الجبلة وكانت على ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي من أجل ما ينبغي سميت خيرا ومتى كانت بخلاف سميث شرا."[1]

فكذلك عند سنيكا لا فرق بين الوفاق مع الطبيعة الكونية أو الوفاق مع الطبيعة الذاتية للعقل، لأن العقل الإنساني على حد تعبيره هو جزء من العقل الإلهي و وضع في جسد بشرى إذ يقول "لن نضيف شيئا هنا إذا قلنا أن الحكمة الحقيقية في عدم البعد عن الطبيعة وتشكيل أنفسنا وفقا لقانونها ونمطها"[2] فالفضيلة حسب قول سنيكا تكون لما "يعرف الإنسان ما يجب أن يفعله وما يجب أن يتجنبه،ولن يكون حكيما فاضلا حتى تتغير بنية عقله إلى شكل وماهية حسبما تعلمه"[3]

بدراسة النصين نجد التأكيد على أن الفضيلة لا تبني على أساس توجه السلوك اتجاه الخير فحسب وإنما الفضيلة مبنية على أساس توافق بين الطبيعة والعقل والنفس حيث،تكون صحة النفس وسلامة العقل، فالإنسان لا يمكن أن يصل إلى ماهية الفضيلة وأن يحيا حياة سعيدة إلا بعد أن يتغلب على ما يعوق حرية عقله وانسجامه وفاقه مع الطبيعة ويمنعه من تحديد قيمة الأشياء وهنا القصد بالشهوات والانفعالات ،إذ ما تم السيطرة عليها واتجه سلوكه بخلافها حيث يكون دافعه الخير ،ولكن إن كانت هي موجهته دفعته إلى الشر. فإدراك حقيقة الخير والعمل به وتجنب الشر مرده إلى الجزء الإلهي الموجود في الإنسان (القانون الإلهي) فالقانون الطبيعي هو الذي يجعلنا ننسجم مع الطبيعة وتكون الطبيعة خادمة للنفس ،وتكون النفس خادمة للعقل والعقل خادم للناموس.

لهذا نجد سنيكا يعتبر الفضيلة هي العقل السليم المتزن والمنسجم مع ذاته، والحكمة هي الفضيلة الأولى التي يتعين على الإنسان أن يحيا حياة سعيدة، وأن السعادة تبلغ مداها كلما تقدمت درجات الحكمة، فهي القائد الذي يحرك سلوكنا ويهدينا إلى معرفة ما يجب أن يؤتى من أفعال، وما يجب أن نتجنب منها، فهي التي تحقق لنا الطمأنينة حيث يقول "إذا عشت وفقا للطبيعة فلن تغادرك السعادة ،وإذا اعشت وفقا لأهوائك فلن يغادرك الشقاء"[4]

[1]- اخوان الصفا، رسائل I – عليوش عبود ، موفم للنشر (الأنيس) الجزائر، دط. 1992 ص 434

[2]- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عند فلاسفة اليونان، ص156.

[3]- المرجع نفسه، ص151.

[4] -المرجع نفسه ،ص 152

ونجد أخوان الصفا كذلك يصنفون الناس إلى مراتب لا وسط بينهم فهم إما سعداء وأما أشقياء وتلك حالتهم في الدنيا والآخرة على حد السواء والسعادة، عند أخوان الصفا "هي الخير المحض وترد لنفسها لا شيء آخر أما مادون ذلك الحيوانية أنها رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلا المحسوسات، ولا يعرفون من الخيرات إلا الجسمانيات ،ولا يطلبون إلا إصلاح الأجساد ،ولا يرغبون إلا في الدنيا ،ولا يتمنون إلا الخلود والزينة وما شاكل ذلك، وهم بذلك أشبه بالحيوانات."[1] فالحكمة هي التي تضع الأفراد في مرتبة السعداء أو الأشقياء والشقي هو عبد الجسد واللذة فهو لا ينعم إلا بلذة حسية و يعتقد أنها السعادة لأنه فالمرتبة الحيوانية على خلاف الحكيم الفاضل.

كما نجد كل من الرواقين وخاصة سنيكا وأخوان الصفا يقدمون لنا علاج للنفس المضطربة التي تعاني من صراع الانفعالات وكيف يمكن بالممارسة العملية إعادة إيقاظ الضمير الإنساني، حيث يتحول إلى قاض تقف النفس أمامه يوميا لمراجعة أفعالها، إذا يعمل على تجاوز النقائص والخطايا التي ارتكبتها، حيث يعيدها إلى طريق الفضيلة إي طريق الخير، وفي هذا يؤكد إخوان صفا على ذلك بقولهم "أعلم يا أخي أيدك الله، وإيانا بروح منه، أن خواص وعادة المؤمنين العارفين المستنصرين يعاملون الله جل ثناؤه بالصدق واليقين ويحاسبون أنفسهم في ساعات الليل والنهار، فيما يعملون كأنهم يشاهدون الله ويرونه فيجدون ثواب أعمالهم ساعة ساعة لا يتأخر عنهم لحظة واحدة، وهي البشرى في حياة الدنيا قبل بلوغهم إلى الآخرة ويرون جزاء سيئاتهم أيضا يعقب أفعالهم لا يخفي عليهم إلا قليل النفس يمكن علاجها من كل اضطراب وتوجيهها وجهة الخير ،وهذا بمحاسبتها في ساعات الليل عن كل أفعالها.[2]

فكذلك سنيكا في موقفه الأخلاقي ليقدم لنا علاجا للصراع النفسي الذي يحول عن الفضيلة كالغضب الذي يحتاج إلى علاج وهذا بتدريب جميع الحواس على التحمل والمثابرة ،وكذلك محاسبة الحواس يوميا على ما أخطأت فيه حيث يقول سنيكا "لابد من تدريب جميع حواسنا (الجسد) على التحمل، فهي بطبيعتها تعاني طويلا إذ لم يضعفها العقل، ولابد من استدعائها لتقدم بيانا عن نفسها كل يوم."[3] كما يخاطب سنيكا صديقه سكتيوس مبينا له قيمة علاج النفس، بمحاسبتها، حيث يجب أن يلتزم الفرد بعادة محاسبة النفس فكلما انتهى

[1]- إخوان الصفا، رسائلI – ص461.

[2] -المرجع نفسه ص،462

[3]- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، المرجع السابق، ص162.

يومه وحين يتفرغ لراحته الليلة يسأل نفسه ما العادة السيئة التي عالجتها اليوم وما الأخطاء التي قاومتها وفي الأعمال كنت أفضل؟ كأنه سيقف أمام قاض كل يوم .يرى سنيكا، إنه لا توجد متعة أعظم من متعة النوم بعد الفحص الذاتي، ويالها من سكينة عندما تكون النفس قد مدحت ذاتها أو عظتها عندما يكون الناقد السري للذات قد عبر عن شخصيته... وأن أقيد نفسي بهذا الميزة وكل يوم أعرض قضيتي أمام هيئة النفس"[1]

كل من إخوان الصفا وسنيكا يجعل من الضمير الأخلاقي ضرورة لابد منها لعلاج النفس من كل اضطراب و لتطهيرها من كل سلوك فاسد ولتحكم في كل ما يعوق العقل والنفس حتى تبلغ الفضيلة ،وهذا بخلق عادة تأنيب الضمير ومحاسبة النفس على كل أفعالها اليومية .

لم يقف تأثير الفكر الرواقي على علماء الكلام والكندي وإخوان الصفا فحسب بل سجل حضوره كذلك في فكر ابن مسكويه .

الفضيلة بين ابن مسكويه والرواقيين

بدراسة لما كتبه ابن مسكويه* نلاحظ تأثره بالفلسفة اليونانية كأفلاطون وسقراط في فكره الأخلاقي فكذلك كان للرواقية حضورا في فلسفة ابن مسكويه الأخلاقية ،فلقد اعتبر عبد الرحمن بدوي أن اللغز القابس ذو نزعة رواقية حيث يتناول ما يعده عامة الناس بالخير والشر كالغنى والموت ،فهي ليست في ذاتها لا خيرات ولا شرور ولا يجب على المرء أن يجعل لها وزنا، بل عليه أي يسحب عليها وعلى أشباهها كالتباهي بالعلم والمعرفة أن يسحب عليها ذيول عدم الاكتراث لأن نفعها عرضي ،والمعرفة نفسها ليست إلا وسيلة لتحصيل الفضيلة وليست غاية تطلب لذاتها وهذا ما ردده معظم الرواقين.

أما في كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه فقد تعرض إلى ذكر الرواقيين في بعض محاوره عند تناوله للخلق السعادة، الفضيلة حيث يقول في دراسته لطبيعة الخلق :"أما الرواقيون فظنوا أن الناس كلهم يخلقون أخيار

[1] – عبد العال عبد الرحمن عبد العال المرجع السابق، ص162.

* ابوعلي ابن مسكويه ولد في الري بفارس سنة932 م ومات 1030م هو معاصرللبيروني وابن سينا كان وزير وله نحوعشرين مؤلف ا فلسفته مزيجا لأراء ارسطو وافلاطون وجال نيوس والشريعة الإسلامية

بالطبع ثم بعد ذلك يصيرون أشرار بمجالسة أهل الشر ،والميل إلى الشهوات الرديئة التي لا تقع بالتأديب فيهمك فيها ثم يوصل إليها من كل وجه لا يفكر في الحسن منها والقبيح"[1]

فقد تناول التصور الرواقي للأخلاق الذي يرى أن طبيعة الفرد خيرة وليست شريرة، وإنما تصير أو تصبح سيئة بالاكتساب بمخالطة و بمجالسة الأشرار التي تكسب الفرد السلوك السيئ حيث يصبح لا يميز بين الخير والشر، أو نتيجة الخضوع للغرائز و للانفعالات. والميول الفطرية التي لا تروض حيث تدفع الفرد لفعل الشر.

كما اخذ بموقف الر واقيين الذي يرى أن النفس تحتاج إلى المنهج صريح حتى تدرك وتبلغ كمالها حيث يقول "الشوق ربما ساق الإنسان إلى منهج قويم وقصد صحيح حتى ينتهي إلى كما له وسعادته التامة،فإدراك الكمال والشوق يكون إلا بالمعرفة".[2]

فالمعرفة هي ليست غاية في ذاتها لأنها وسيلة لتحصيل الفضيلة، أي أن المعرفة ليست غاية تطلب لذاتها وإنما هي وسيلة لتحصيل الفضيلة، وبلوغ السعادة التامة كما كان يتردد بأقلام الرواقيين الذين يقسمونها إلى قسمين الأول نظري ،والثاني عملي فكذلك الفلسفة عند ابن مسكويه تنقسم إلى قسمين كما يعرضها في تهذيب الأخلاق حيث يقول" إن الفلسفة تنقسم إلى أجزاء، الجزء النظري والجزء العملي، فإذا أكمل الإنسان بالجزء العلمي الجزء النظري فقد سعد السعادة التامة."[3]

"أما كماله الأول بإحدى قوتيه أعلى العالمة هي أن يشتاق بها إلى العلوم فهو أن يصير في العلم بحيث بصدق نظره، تصح بصيرته وتستقيم رويته فلا يغلط في اعتقاد ،ولا شك في حقيقة وينتهي في العلم بأمور الموجودات على الترتيب إلى العلم الإلهي الذي هو آخر مرتبة العلوم ويثق به، ويسكن إليه ويطمئن قلبه وتذهب حيرته ويتجلى له المطلوب الأخير حتى يتحد له، وهذا الكمال قد يبدأ بالقوة الأخرى، أعنى القوة العاملة فهو الذي يقصده في كتابنا هذا وهو الكمال الخلقي ومبدؤه من ترتيب قواه وأفعاله الخاصة بها حتى لا تتغالب وحتى تتسالم هذه القوى فيه وتصدر أفعاله كلها بحسب قوته المميزة منتظمة مرتبة كما ينبغي وينتهي إلى التدبير المدني الذي يرتب الأفعال والقوى بين الناس حتى تنظم ذلك الانتظام ويسعد سعادة مشتركة كما كان ذلك في شخص الواحد، فإذا الكمال الأول النظري منزلته الصورة والكمال الثاني العملي منزلته منزلة المادة وليس يتم أحدهما إلا

[1]- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق في التربية ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1981، ص26.

[2]-المصدر نفسه ،ص61

[3]- ابن مسكويه، المصدر نفسهً،ص33 ص34.

بالأخر لأن العلم مبدأ والعمل تمام المبدأ بلا تمام يكون ضائعا والتمام بلا مبدأ يكون مستحيلا، وهذا هو الكمال الذي سميناه غرضا"[1]

لقد جعل ابن مسكويه الفضيلة قائمة على العلم والمعرفة كما تردد في مذهب سقراط غير أنه لم يقف على حدود المعرفة فقط بل استمد من الرواقيون بعض أسس الفضيلة التي قد حددها فلاسفتها كزينون وتلاميذته ككليانتس" إن الفضيلة تقوم على العقل والإرادة معا بالتساوي"[2] ذلك أنها تقوم على العلم التام الصحيح بما يجب أن تفعله وما لا يجب ،فقد فرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة أو الأخلاق نظرية فضيلة هي الحكمة أو صوفيا والتي تقتضي أن يعلم المرء قوانين الطبيعة وأن يلائم بين حالته النفسية وبين ما تقتضيه هذه القوانين التي تسمى بالأخلاق العملية فبالأول الفطنة يمكن للإنسان أي يحقق الفضيلة.

لهذا نجد كذلك ابن مسكويه يجعل أساس الكمال والسعادة، المعرفة أو الحكمة في شقيها النظري والعملي فبالأول يتم إدراك حقيقة الأشياء أي العلم.أما بالثانية هي التي تجعله يسطر على غرائزه وتوجه أفعاله إذ تجعلها صادرة عن العقل المنظم لها وفق قوانين الطبيعة لأن بانتظام لسلوكات كل فرد ،نتظم سلوكات جميع الأفراد بالتالي تتحقق لهم السعادة التامة وكأنهم شخص واحد.

كذلك نجد سنيكا قد عبر في إحدى رسائله لصديقه لوكليوس قائلا "الفلسفة هي التي تعطى للروح جمالها وهي التي توجهها وتنظم الحياة كما تضبط أفعال الفرد وسلوكاته، وتوضح بالبداهة ما يجب فعله وما يجب تجنبه فهي ربان سفينتنا وموجهتها وبدونها لا يمكن أن نعيش فيخوف وبدون آمان ،فالآلاف من الحوادث تقع كل دقيقة، و تتطلب منا موقف ورأى، ولا يمكن أن نطلبه إلا منها"[3]

فالفلسفة تتحدد غايتها في توجيه الفرد وسلوكاته، اتجاه الخير وتجنب الشر وقد مثلها بربان السفينة التي توصلنا إلى مرفأ الآمان، فالخير والشر والتميز بينهما قائمة على الحكمة العملية كما اعتبر ابن مسكويه "أن من لا يعرف الخير المطلق والفضيلة التامة ولا يعرف الحكمة العملية.[4]

[1] –ابن مسكويه ،المصدر نفسه ص34

[2] – عثمان أمين – الفلسفة الروقية، ص.210

[3] – Sénéque –philosophie(sa vie son œuvre)- pierre Grinial – PUF – 1966 Paris P78.

[4] – ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص79.

فالسعيد عند ابن مسكويه هو من يدرك قوانين الطبيعة ويتحكم في ميوله الطبيعة "إن السعيد الذي ذكرناه فإن حالة ما دام حيا تحت هذا الفلك الدائر بكواكبه ودرجاته ،ومطالع سعوده ،ونحوسه يرد عليه من النكبات والنوائب وأنواع المحن والمصائب ما يرد على غيره ،إلا أنه يذعر منها ولا يلحقه ما يلحق غيره من المشقة في احتمالها لأنه غير مستعد لسرعة الانفصال منها بعادة الهلع والجزع والأحزان، ولا قابل أثر الهموم والأحزان بالأحوال العارضة ،وان أصابه من هذه الآلام شيء فهو يقدر على ضبط نفسه ،كي لا تنقله عن السعادة إلي ضدها بل لا تخرجه عن حد السعادة البينة"[1]

كذلك فقد جعل الرواقيون الحكيم هو الذي يعلم قوانين الطبيعة ويوفق بين ما تقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية وبسلك سبيل الفضيلة بأن يقصدها إراديا. فإذا سيطر العقل على الانفعالات والنزوات وجه سلوكه وفق ما تقتضيه الطبيعة فقد حقق السعادة وان فقد السيطرة فقد سعادته بسيطرة الألم والحزن عليه.

السعادة بين أبيكتيتوس وابن مسكويه.

لقد رد الرواقيون السعادة إلى النفس فهي لا ترتبط بالأشياء الخارجة عن الذات، وإنما هي تتوقف على حالة النفس فالسعادة عند الرواقيين هي الخير المطلق أتراكسيا Ataraxie أي عدم وجود الاضطراب فهي السلام الداخلي والطمأنينة والاتزان الأخلاقي أي رضت عن ذاتها ورضت عن الأشياء.إذ يقول ابكتيتوس "إن الذي يصيب نفوس الناس ويؤثر في حياتهم ليست هي الأشياء نفسها، بل أرائهم عن الأشياء نفسها "[2]

فكذلك ابن مسكويه قد جعل السعادة مرتبطة بالنفس وأحولها أي أحكام الفرد على الأشياء الخارجة عنها، فإن كان حكمه خاضع لانفعالاته، انعدمت السعادة، وينالها من كانت مصدر فعاله هو العقل، حيث يقول ابن مسكويه:" إن السعادة الإنسانية، نحن مقطرون عليها، فهي القوة التي تميز الأفعال الجميلة من القبيحة وبها يتمكن كل واحد من تحسين خلقه لنفسه، حيث تصدر أفعاله بالروية والتميز بما يقسطه العقل فهي مكفولة لكل إنسان عكس أن ينالها كل فرد ويحض بها، ومن سقط عن هذه المرتبة ولم يبلغها فلا ينبغي أن يسمى إنسانا إلا على سبيل المجاز؟[3]

[1]- ابن مسكويه تهذيب الأخلاق، ص80.

[2]- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص207.

[3]- عبد الفتاح احمد فؤاد، أصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص485.

السعادة هي غاية التي يسعى إليها جميع الناس، غير أن بلوغها لا يكون إلا لقلة من البشر التي تصدر أفعالها عن الحكمة وفقا للعقل، ومن فقد هذه الميزة سقط من مرتبة الإنسانية، لأن محرك سلوكه سيكون الغرائز والأهواء لذا فهو اقرب للحيوان من الإنسان.

لذلك فقد اعتبر ابن مسكويه الانفعالات مذمومة كيف ما كانت طبيعتها ،كما هو الحال عند الرواقين حيث قال "لو أمكن للإنسان ألا يفعل بتة لكان أفضل له ،ولكن لما لم يكن إلى ذلك سبيل وجب عليه أن يزيل كل ما أمكن إزالته من الانفعالات ليتم ويكمل وذلك بالأخلاق والآداب المرضية"[1]

إن الأخلاق الحسنة تتطلب ضرورة استئصال الانفعالات لبلوغ السعادة، وتحقيق الفضيلة، وهذا لا يتحقق إلا بإرادة الإنسان وقدرته على ترويضه لنفسه وقفا لقانون العقل، وقد ترددت هذه الأفكار عند أهل الرواق اذ نجد كليناتس يقول "الناس جميعا ميلون إلى الفضيلة ولكن الذين لا ينمون في أنفسهم هذه الميول هم أشرار أراذل والذين ينمونها ويزكونها هم أخيار أفاضل."[2]

يظهر وكأن هناك تناقضا في طبيعة هذين النص سواء عند كليناتس أو ابن مسكويه، يجعل السعادة القصوى أمر فطري ويمكن لكل إنسان بلوغها، ثم يتراجع عن ذلك بحيث يجعل بلوغها خاص بقله من البشر أي من تكون أفعالهم صادرة عن العقل حيث يكون هو الموجه، أي تخص فقط الحكماء، فالحكيم في نظرهما له سمات جد متقاربة، أي أن هناك تجانس في نفس الصفات التي خص بها الرواقيون وابه مسكويه الحكيم أو الرجل الفاضل الذي يبلغ السعادة القصوى .

الرجل الفاضل بين ابن مسكويه والفكر الرواقي

يقول ابن مسكويه "أما الرجل الخير الفاضل فإن سيرته جيدة محبوبة ويسر به أيضا غيره ويختار كل إنسان مواصلته ومصادقته، فهو صديق نفسه والناس أصدقاؤه ...إن أفعاله لذيذة ومحبوبة، واللذيذ المحبوب مختار فكثير مقبلون عليه والمحتفون به و الآخذون عنه"[3]

[1]- عبد الفتاح أحمد فؤاد، أصول الرواقية في الفلسفة الاسلامية، ص506.

[2]- عثمان امين، الفلسفة الرواقية، ص209.

[3]- ابن مسكويه، المصدر نفسه، ص127.

أما ايكتيتوس فيقول عن الحكيم "الحكيم هو أشبه الناس بالشخص المعصوم يحسن جميع ما يفعل، وأتفه أفعاله جديرة بالثناء، وهو شخص لا سلطان للأهواء والانفعالات على نفسه فهو لا يتأثر بشيء، لا يحس ألما ولا يشعر شجنا ولا يعرف هما ولا يساور قلبه وجل ولا أسف، ولا رجاء، هو الغني من غير مال، الملك بغير مملكة، ويعيش أكمل سعادة ويحيط بكل فن، ويتقن كل صنعة ويعلم بالأمور الإلهية والإنسانية"[1] ، ويقول أيضا "هو يقود الآخرين ولا يقودونه هو الحكيم الحق، الخليق به المجد، والتبجيل".[2]

إن الحكمة والسيطرة على الانفعالات هي أساس سمو السلوك وبلوغ مرتبة الحكيم الفاضل الذي لا يتأثر بالهموم والآلام والأحزان ،أي أن تكون أفعاله صادرة عن العقل ،وهذا ما أكدعليه كذلك ابن مسكويه" الفاضل هو من تكون أفعاله مطابقة للعقل الصريح، وأن تكون أفعاله من أجل الخير ذاته، فقط كل الناس أصدقاؤه ما عدا الأشرار، يطرح اللذات اليهيمية، واللذات الخارجية لأنها عرضية زائلة، فهو محالة لا يسعى إلا لفعل الخير الأسمى، فهو الحكيم الشجاع العفيف، إنه نسيج الأمل، قوي الرجاء غير مضطرب لا مكترث بأمور الدنيا إلا بمقدار يسير جدا، محب للجدل، مكتفي بنفسه على عكس الحكيم الفاضل هناك الشرير الذي يفر من الخير."[3]

وهكذا نجد صورة الحكيم الرواقي الذي تجتمع فيه جميع الخيرات الفضائل، ولا يقع مطلقا في خطأ، فهو صورة الحكيم المعصوم من الخطأ، كما هو الحال في السمات التي حددها ابن مسكويه لمثله الأعلى للحكيم.

العناية الإلهية عند ابن رشد

لقد اعتبر د.فهمي جدعان أن ابن رشد* كان أكثر من الرواقين أنفسهم، إذا انتقل من مذهب العناية الإلهية لرواقيتين إلى تناول قضية الخير والشر والحرية ،وهذا بإدراك كمال نظام الأشياء ،فبادراكه يكون فهم القوانين، ويكون تمام العقل والحق ،وهذا يتطلب منه التأمل واستخدام للعقل، إذ يقول في كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال :"إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع بمعرفة صنعتها وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم."[4]

[1]- عثمان أمين، اتلفلسفة الرواقية، ص205.

[2]- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، ص206.

[3]- عبد الفتاح أحمد فؤاد، المرجع السابق، ص512

* ابن رشد (1126 -م1198)هو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد اشهر فلاسفة الاسلام وأبعدهم تأثير في الفكر الأروبي المسيحي ولد بقرطبة ومات مراكش اشتغل بالطب والقضاء والتدريس

[4]- ابن وليد رشد، فصل المقال، فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، محمد عمارة، دار المعارف القاهرة، ط2، 1969، ص22.

أما ماركوس أورليوس في كتابه السابع من التأملات يقول "جميع الأشياء متواشجة متشابكة بربطها معا رباط مقدس لا شيء غريب من الأشياء الأخرى، فجميعها قد رتب معا لكي تتعاون على تحقيق النظام الواحد للعالم، ذلك أن العالم المؤلف من جميع الأشياء واحد ،والإله المثبت في كل الأشياء واحد والمادة واحدة والقانون الواحد والعقل الشائع في جميع الموجودات العاقلة واحدة، والحقيقة واحدة هي كمال الموجودات العاقلة المشاركة في عقل واحد"[1]

إن هذا الإنسان هو جزء من هذه الموجودات التي تسير وفق نظام دقيق الذي يعطيها صورة الكمال ولهذا البلوغ الكمال يجب عليه معرفة هذا النظام بمعرفة القوانين وبالتالي إدراك الخالق.

إذ يقول ابن رشد "فإذا فرغنا من هذا الجنس من النظر وحصلت عندنا الآلات التي بها تقدر على الاعتبار في الموجودات ودلالة الصنعة فيها. فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ،لا يعرف الصانع"[2]

فمن إدراك نظام العالم ندرك الحق، وهذا ما يربطه ماركوس أورليوس بالعدل وكذلك تناوله ابن رشد عندما تناول قضية الشر.

يقول ماركوس أورليوس في كتابه الرابع "كل ما يحدث في العالم فهو حق، تأمل هذا القول بعناية ولسوف نجد أنه حق، لست أعنى بالحق هنا مسار الأسباب، بل أعني العدل وكأن قاضيا ما يخصص لكل شيء استحقاقه، صنع هذا إذن نصب عينك كلما شرعت في عمل أيا كان، وأيما شيء تؤديه فأده أداء رجال صالح بالمعنى الدقيق للرجل الصالح، وإلزام ذلك في كل فعل."[3]

إذا نظرنا إلى عمل هذه الظواهر الكونية فكل جزء من هذه الموجودات إلا وتؤدي وظيفتها على أكمل صورة وكل عمل إلا وله أهميته ودوره ويتكامل مع غيره لذلك، يدعو ماركوس أورليوس كل إنسان أن يؤدي واجبه كما يلزم تأديته، ففي ذلك حق وعدل ومنه يمكن نجد ابن رشد كذلك لما يتناول قضية الشر قد استند على تحليل رواقي، فجميع الموجودات بريئة من الشر والشر ولا يضر إلا صاحبه فقط، وقد أعلن هذا ماركوس أورليوس بقوله

[1]- ماركوس أوريليوس، التأملات، تر، عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، دط، 2010-، ص137.
[2]- ابن رشد، المصدر نفسه، ، ص26-27.
[3]- ماركوس أوريليوس، المصدر نفسه،، ص73.

" عموم الشر لا يضر العالم بشيء على الإطلاق ،والشر المفرد لا يضر متلقيه بشيء، إنما يضر مرتكبه فحسب، وبوسع هذا أن يتخلى عنه... بمجرد أن يقرر ذلك."[1]

الأخلاق والسياسة بين الرواقية والفكر الإسلامي

لقد كان للفكر اليوناني تأثير قويا على الفكر الإسلامي بحيث أخذ عنهم مفكرو الإسلام العديد من القضايا وتناولها بالبحث والتحليل، غير أن قضية وحدة الجنس البشري والعالمية والمساواة التي هي من صميم الفكر السياسي الرواقي لم تكن من المسائل التي أثير النقاش حولها ذلك أن الإسلام في حد ذاته قام على الإيمان بوحدة الجنس البشري والمساواة، ودعا إلى العالمية فلم يكن دين خاص بالعرب فحسب، بل الإنسانية جمعاء.

فإذا كانت الرواقية تعتبر من أوائل المدارس التي دعت بعد المدرسة الكلبية إلى الدولة العالمية (الكسموبولتي) التي تقوم على قيم إنسانية ولا تخضع لسلطة قمعية وعنصرية حيث تكون المحبة والأخوة هي السائدة في الحياة الاجتماعية، فالجميع يتساوى أمام القانون وفي الحق ذلك أن طبيعة الجنس البشري واحدة أساساها العقل لذا لابد أن تسودها المساواة العالمية حيث يحكمها القانون الطبيعي.

غير أن مبدأ العالمية عند المسلمين كان واضحا في أذهانهم ذلك أن الإسلام جاء لكافة العالمين، ولم يأخذ بالاختلافات البشر العرقية أو الدينية، بل أقر مبدأ المساواة والأخوة فالناس جميعا ينحدرون من أصل واحد لا فضل فيها لجنس دون جنس، فقد أرسى كذلك حق الكرامة الإنسانية، التي هي من الحقوق الطبيعية حيث يقول عز وجل في سورة الإسراء أية 70 "لقد كرمنا بني آدم" فالإسلام دعا إلى احترام أدامية لذلك وأجب حسن المعاملة جميع البشر والتعامل مع الآخر بالحسنى سواء كان هذا الآخر مشركا أو مؤمنا فللإنسان حرية الاعتقاد ولابد من احترام حرية اختياره لقوله تعالى "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" سورة الكهف، آية29.

وبهذا فهو يفرض أن يكون التسامح هو أساس التعامل سواء مع من يتفق معنا في العقيدة أو من يخالفنا فيها، فالقيم الإنسانية هي المحبة والأخوة والعفو واحترام الآخر وحقه، هي التي يجب أن تحكم بني البشر حتى يزول الفساد (الكراهية، العداوة) ويعم السلام والطمأنينة.

[1]- ماركوس أورليوس المصدر نفسه، ص175.

"فالقيم الإنسانية هي التي تساهم في انتشار هذا الدين وخاصة التسامح، مما يجعل قيمه عالمية: فالقيم الإسلامية عالمية هي في ذاتها، مرنة في تطبيقها، لأنها استجابة للفطرة السوية، فقيم العدل والتعاون والمساواة وغيرها قيم عالمية في ذاتها، تواضع عليها الناس واصطلحوا جميعا، واستحسنها العقل البشري في مختلف الأزمان"[1]

فالإسلام أرسى حق الفرد في التعبير عن ذاته والدفاع عن قناعاته شرط أن لا بضر بنفسه ولا بغيره أن يعمل على الحفاظ على المصلحة الفردية والجماعية في نفس الوقت لذلك انشغل مفكرو الإسلام بالبحث في طبيعة بعض القيم، كالمحبة، الصداقة، منبع القيم الفاضلة والخير الأسمى، العدل، أكثر من البحث في العالمية بما أنها من سمات الإسلام.

التعاون والحياة المشتركة

ومن دراسة مؤلف تهذيب الأخلاق لابن مسكويه نجده هو ذلك يدعو إلى أن يكون أساس الحياة الاجتماعية التعاون والتكامل بين الأفراد ففي تعاونهم يكون تجانسهم وكأنهم صورة لفرد واحد، فبالتعاون جميع الأفراد تحقق السعادة و اذا نظرنا نجد هذه الأفكار من أهم سمات الفلسفة الرواقية .

حيث دعا الرواقيون إلى ضرورة الإخلاص للواجب بحيث يكون أساس المدينة العالمية المحبة وتعاون الأفراد بما أنهم إخوة في تكاملهم كأنهم فرد واحد إذ قال ابن مسكويه متأثرا بالفكر الرواقي "إذا كانت الخيرات الإنسانية وملكاتها التي في نفس كثيرة، ولم يكن في طاقة الإنسان الواحد يجمعها واجب أن يقوم بجميعها جماعة كثيرة منهم ولذلك وجب أن يكون أشخاص الناس كثيرة، ويجمعهم في زمن واحد على تحصل هذه السعادات المشتركة لتكميل كل واحد منهم بجزء منها، ويتم للجميع بمعاونة الجميع الكمال الأسمى، وتحصل لهم السعادة، ولأجل ذلك وجب على الناس أن يحب بعضهم بعضا لأن كل واحد يرى كماله عند الآخر، ولولا ذلك لما تمت للفرد سعادته فيكون، إذ كل واحد بمنزلة عضو من أعضاء البدن"[2]

لا مجال للبحث عن سعادة الفرد دون سعادة الآخرين لا تتحقق إلا بالعيش في تكامل وتعاضد مع الآخرين ، كأعضاء الجسد الواحد ويجب أن توثق روابطهم المحبة لأن سعادة تحقق من سعادة بني جنسه.

[1]- عبد القادر تومي، الفكر العالمي والفكر العولمي، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2012، ص39.
[2]- ابن مسكوبه، تهذيب الأخلاق، ص13.

أخلاق السياسة بين ابن مسكويه وسنيكا

لقد جاء ذكر أرسطو في معظم ما تناوله ابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق، حيث يبرز تأثره به غير أن في درا استنا لمحور" نسبة الملك إلى الرعية" وفيه يتناول طبيعة الملك وأساس تعامل مع الرعية، ففيه يظهر بجلاء كذلك تأثره بالفلسفة الرواقية ، وهذا يظهر في تأكيده على المحبة والأخوة في الحكم ،و التي هي من المبادئ التي تدعو إليها الفلسفة الرواقية في المدينة العالمية، حيث تمثل وحدة أخلاقية معنوية تجمع بين الآلهة والبشر من جهة، وبين البشر جميعا من جهة أخرى، حيث يكون لاتحاد هو أساس هذه الوحدة فالارتباط الفرد بالإنسانية ككل هو أهم و أعظم بكثير من ارتباطه بقومه ،لذا فمكان الحاكم أوسع فهو بمثابة الأب ورب الأسرة يرعى المواطنين بالحب والعطف كأنهم إخوانه، أو أولاده.

و قد أكد ابن مسكويه على أن تكون علاقة الحاكم بالرعية قائمة على المحبة الأبوية حيث يقول "إن نسبة الملك إلى رعية نسبة أبوية ،ونسبة رعيته إليه نسبة أخوية ،حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة، ذلك أن مراعاة الملك لرعيته هي مراعاة الأب لأولاده."[1]

فهو ينظر إلى طبيعة السلطة كالرواقين ،لابد أن تكون بين الحاكم والمحكوم علاقة الأبوية أو الأخوية فهذه هي أساس الدولة العالمية، حيث يكون الناس فيها أسرة واحدة تجمعهم رابطة واحدة ،وهي رابطة الأخوة والتسامح وتكون هذه هي الشروط التي تحفظ النظام وتحقق الأمن والاستقرار.

وفي هذا نجده يتقارب مع فكرة الرجل الفاضل والحكيم عند الرواقين هو بمثابة الولي أو الوصي على أمن حفظ حقوق الأفراد، وخاصة عند سنيكا اذ يقول "إن البشر الأوائل وأبناء البشر الأوائل كانوا يتبعون الطبيعة ببساطة، وكان مرشدهم وقانونهم رجل هو الأفضل من بينهم والذي لإرادته كانوا يفوضون أمرهم، إن الحكم لم يكن يعني السيطرة، فالقائد كان يعرف القيادة والرعايا كانوا يعرفون الطاعة أي جيل أكثر سعادة، انهم كانوا يتمتعون بالطبيعة بشكل مشترك، وهي كأم كانت توفر الحماية للجميع ... لقد قلب البخل أكثر النظم تعقلا"[2]

وكما ربط ابن مسكويه حفظ الأمن والنظام واستقرار السلطة ونجاح الحاكم بتلك المحبة والاحترام المتبادل بين الراعي والرعية ولكن إن فقدت هذه المبادئ عم الفساد نتيجة الكراهية والحسد والأنانية، حيث تصبح تلك

[1]- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق في التربية ، ص122.

[2]- عبد المجيد عمراني، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي السياسي، ص50.

المودة نفاق وتنعدم الصداقة بين المواطنين حيث تعم الفوضى إذ يقول "يجب أن يكرم الأب الكرامة الأبوية، ويكرم السلطان كرامة السلطانية، يكرم الناس بعضهم بعضا كرامة أخوية ،ولكل مرتبة من هذه استئهال خاص بها واستحقاق واجب لها، فإذا لم يحفظ بالعدالة زاد النقص، وعرض لها الفساد وانتقلت الرياسات وانعكست الأمور فيعترض لرياسة الملك إذ ينتقل إلى رياسة التغلب ويتبع ذلك أن تنتقل محبة الرعية إلى البغض له، ويعرض لرياسات من دونه مثل ذلك فتصير محبة الأخيار إلى تباغض الأشرار وتعود الألفة نفارا والتودد نفاقا، ويطلب كل واحد لنفسه ما يظنه خيرا له وأن أضر بغيره، وتبطل الصداقات والخير المشترك بين الناس ويؤول الأمر إلى الهرج الذي هو ضد النظام الذي رتبه الله لخلقه."[1]

فالأنانية وحب الذات، وانتشار البغضاء والكراهية واضمحلال المحبة والمودة بين الناس والراعي تولد الفساد فتحول السلطة من سلطة عادلة إلى ظالمة، فالسلوكات السيئة هي منبع فساد نظام المجتمع وبالتالي فساد السياسة أو السلطة وهذا ما اكد عليه كليهما (سنيكا وابن مسكويه)كما توضح هذه النصوص .

فالقيم الأخلاقية الحسنة هي ضرورية للراعي والراعية ونجاح السياسة يفترض عاطفة المحبة المتبادلة بين الطرفين فإن غابت تغيب العدالة والنظام والاستقرار، لقد اعتبر ابن مسكويه أن هذه هي خاصة إنسانية لما يعرف الإنسان حيث يقول "ينبغي أن يعلم أن هذا الإنس الطبيعي من الإنسان هو الذي ينبغي أن تحرص عليه ونكتسبه مع أبناء جنسنا حتى لا تفرقنا بجهدنا واستطاعتنا فإنه مبدأ كل المحبات"[2]

المدينة العالمية والمساواة عند الجاحظ في نهذيب الاخلاق

يتناول فهمي جدعان مؤلف الثاني الخاص "بتهذيب الأخلاق للجاحظ*"، يرى أن هذا المؤلف ينطوي على أفكار رواقية "ينبغي لمحب الكمال أيضا يعود نفسه محبة الناس أجمع والتردد إليهم والتحنن عليهم والرأفة والرحمة لهم، فإن الناس فتيل واحد متناسون تجمعهم الإنسانية، في جمعهم وفي كل واحد منهم، وهي النفس

[1]- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص123

*الجاحظ ابوعثمان ابن بحرا لكناني البصري ولد776وتوفي في نهاية سة 868 وبداية 869.من الأدباء العصر العباسي من أشهر مؤلفاته البيان والتبيين ،البخلاء كنا له اهتمامات فلسفية بحيث كان يخوض في المسائل الكلامية خلق القرآن ،باعتباره معتزلي الفكر

[2]- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص116.

العاقلة، وبهذه النفس صار الإنسان إنسانا، وهي أشرف جزئي في الإنسان، وهما النفس والجسد، فالإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة ،وهي جوهر واحد في جميع الناس كلهم بالحقيقة شيء واحد ،وبالأشخاص كثيرون".[1]

في هذه الفقرة أكثر من فكرة رواقية كالتأكيد على فكرة العالمية والمواطن العالمي، بحيث أنه يدعوكما دعا زينون في مدينته العالمية أن يحكمها الود والألفة فلابد أن تكون المحبة هي التي تجمع الأفراد باعتبارهم أخوة، من أب واحد، فهم صورة لإنسان واحد ذلك لأن العقل هو القسمة المشتركة بينهم ، فكل إنسان هو كائن عاقل، فالعقل هو الذي يجعلهم متساوون، وكأنهم شخص واحد ،وبذلك فإن الجاحظ لا يميز بين الأفراد لا من حيث جنسهم ولون بشرتهم، فالجميع واحد باعتبارهم كائنات عاقلة من أصل أب واحد أي إخوة لذا يجب أن تسود بينهم المحبة والألفة ،فهي المبدأ والأساس الذي يجب أن يسيرهم هذه الأفكار هي نجدها خاصة في تأملات ماركوس أروليوس، ابكتيتوس وغيره.

ضرورة السلطة بين أخوان الصفا وسنيكا

لقد صور كل من سنيكا وإخوان الصفا مفاسد أخلاق المجتمع من فساد سلوك الافرد واعتبر ذلك بمثابة المرض الذي يجب معالجته وهنا تتقارب نظرتهما حول ضرورة السلطة.

السلطة هي علاج المجتمع من الفساد.

إن الحاجة لتنظيم الحياة الاجتماعية تفرض ضرورة السلطة فهي بمثابة علاج إذا انتشرت المفاسد في المجتمع ذلك أنها هي الكفيلة بتحقيق العدالة، وإحداث توازن بين الحقوق والواجبات، غير أن العدالة إذا غابت كثر الشر وانتشر فاسد الأخلاق والسلوكات وهذا نتيجة مساوئ الطبيعة البشرية (كالطمع والأنانية).

فكل من سنيكا وإخوان الصفا اعتبر أن فساد السلوك هو مرض لابد من علاجه حتى لا ينتشر في المجتمع، وهذا باستئصاله ،حيث يقول سنيكا في هذا المجال "إنه لم يكن بالناس ما بقوا على طهارتهم في حاجة إلى حكومة أو قانون ،إذ يتطوعون بالامتثال لأوامر أكثر رجالهم قدرة وأعظمهم حكمة، وهؤلاء بدورهم لم يكونوا ليلتمسوا تحقيق مآرب شخصية، في تصريفهم لأمور ذويهم أو حينما استيقظت في النفوس الرغبة في التملك والحياة، فقد انقلبوا إلى البحث عن المنافع الشخصية ،كما انقلب الحكام بدورهم إلى طغاة وتقدمت الفنون

[1]- عبد الفتاح أحمد فؤاد، الأصول ا لرواقية في الفلسفة الإسلامية، ص49.

فظهرت ضرب من الرفاهية والفساد، وكان تعاقب هذه النتائج هو الذي أدى أنه لا مفر من قيام القانون واستنباط وسائل القسر والإكراه للحد من مساوئ الطبيعة البشرية، ومفاسدها فالحكومة هي الدواء الضروري لعلاج الشر المتأصل في الإنسان."[1]

جاء في رسالة الأولى أما إخوان الصفا قولهم "فأما السياسة النبوية، فهي معرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسنن الزكية بالأقاويل الفصيحة ،ومداوة النفوس المريضة من الديانات الفاسدة والآراء السخيفة والعادات الردية والأفعال الجائرة، ومعرفة كيفية نقلها من تلك الأديان والعادات، محو تلك الآراء عن ضمائرها يذكر عيوبها ونشر تزيفها ومداواتها من سقام تلك الآراء وتلك العادات بالحتمية لها من العود إليها وشفائها بالرأي المرضي، والعادات الجميلة والأعمال الزكية، والأخلاق المحمودة بالمدح لها والترغيب في جزيل الثواب يوم المآب وكيفية سياسة النفوس الشريرة بصدودها عن قصد سبل الرشاد وسلوكها في غور طرق الغي والتمادي بالقمع لها والزجر والوعيد والتوبيخ وتهديد، لترجع إلى سبيل النجاة، وترغب في جزيل الثواب ومعرفة كيفية تنبيه الأنفس اللاهية والأرواح الساهية من طول الرقاد"[2]

إن قيمة القانون تتمثل في علاج النفوس المريضة من السقام المختلفة الناتجة عن العادات السيئة والفاسدة والمعتقدات الديانات الفاسدة، التي تجعل سلوكات الأفراد جائرة وظالمة وشريرة وفشفاؤها لا يكون إلا بغرس فيها العادات الحسنة والقيم المحمودة وتجنب المذمومة، وقهر الشهوات وكل سلوك بفقد النفس استقامتها.

إن قيمة السياسة أو القانون لا تكون إلا في تنظيم وضبط سلوكات الأفراد وفق قواعد توجهها وجهة الخير وتبعدها عن الشر، وبذلك يتم علاج كل النفوس الشريرة بقهر وقمع الشر فيها على أساس القانون. وبالتالي علاج المجتمع من كل الآفات، والمفاسد التي تهدد توازنه، وفي الغاية من السياسة والقانون يلتقى الفكر الرواقي وإخوان الصفا.

فالقانون الأخلاقي هو مبعث توازن المجتمع وسعادة أفراده، فالانحراف عنه ينتج عنه مفاسد السلوك الذي يضر بالفرد والمجتمع على حد السواء، مما يتطلب علاجه بكل السبل التي تقضي على أسباب الشر فيه وهذا ماتضمنه الخطاب الرواقي والسياسي عند إخوان الصفا .

[1]- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج2، ص75.

[2]- إخوان الصفا، المرجع نفسه، ص369.

يعد الفكر الرواقي من الفلسفات القديمة التي نهل منها الفكر الإسلامي ،بحيث يعرف الفكر الإسلامي بانفتاحه على مختلف ثقافات عصره ، فمن خلال دراسة هذه الإشكاليات التي خض فيها مفكرو الإسلام نلمس هذا التقارب ضمني بين الفكر الرواقي والإسلامي هذا بحضوره في خطابه كغيره من الفلسفات الإغريقية التي كان لها بالغ الأثر عليه .

خاتمة

الاتجاه نحو العالمية بغض النظر عن اختلاف صوره من عصر إلى آخر ليس باتجاه جديد وليد عصرنا ،بل هو اتجاه قديم ترجع جذوره إلى آلاف السنين حيث شغلت قضية الأسرة العالمية الواحدة أو المجتمع العالمي أذهان العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين روادهم حلم نبيل بقيام مجتمع لا يعترف بالحدود الجغرافية بين الشعوب أو الفروق الاجتماعية بين الأفراد حيث يعم السلام والعدالة، وتجمع بين أفراده المحبة والإخاء.

وتكون الفضيلة هي قوام نظامه بربط الأخلاق بالسياسة ،وقد تجسدت هذه التطلعات في فكر الشرقي القديم عند كل" بتاح حوتب"، "أخناتون" وفي أفكار البوذية والصينية والبابلية والزرادشتية .فكانت الفضيلة هي أساس العالمية، حيث نادت بضرورة تطهير النفس من الشر وقمع النوازع الذاتية ،والسير بمقتضى القانون الطبيعي، الذي يجمع ويوحد الأفراد فالفكر الشرقي القديم وإن لم ينتج نظرية فلسفية في السياسة أو الأخلاق إلا أنه أوجد بذور هذه فكرة عند تطلعه لإقامة نظام اجتماعي صالح تتحقق فيه العدالة والمساواة وتحكم أفراده روابط المحبة والأخوة، ويعمه السلام العالمي. وتوحيد البشر عنده لا يكون بالحرب وزرع الشر، وإنما قوامه هذه القيم الإنسانية وقد استمد ذلك من خلال نظرته إلى الكون إلى أن له منظم واحد ،وإن استمرارية الحكومة تتطلب قيم إنسانية وقانون واحد. فالدولة بدون قانون يقوم على المساواة والتعاون ستفقد انسجامها.

غير أن البحث في الأخلاق وربطها بالسياسة لم يكن من اهتمامات مفكري الشرق القديم فقط، بل امتد إلى الفكر اليوناني، والهلينستي وغيره ،فعند اليونان كانت السفسطائية هي أول من أثار فكرة التميز بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، ونادت بالمساواة على أساس قانون الطبيعة الذي هو قانون الوفاق ،والتناسق ،وانسجام على خلاف القوانين الوضعية.

غير أن سقراط بثورته على السفسطائية في نظرية المعرفة وربطها بالفضيلة وقد جعلها أساس القانون وأوجب احترامه، ودعا إلى عدم الخروج عليه لضمان استقرار وامن الدولة .وعلى هذا النهج سار أفلاطون وأرسطو واعتبرا أن الابتعاد عن القانون يقود إلى الطغيان ، والدولة ضرورية لكي تصل النفس الإنسانية إلى الكمال وتكون عادلة بمقدار التزام بالقانون فيها ،فالفكر اليوناني جعل هدف الدولة أخلاقي تربوي، بما أنها تسعى إلى تحقيق الفضيلة و السعادة ،غير أن هذا الأساس الخلقي الذي انبنت عليه الدولة عند أفلاطون وأرسطو هو خاص بفئة فقط، فصفة المواطنة تعد امتيازا خاصا يكتسبه الأحرار فقط ، أما غير الأحرار فهم مجرد مخلوقات للعمل فقط، فوظيفتهم توفير الرفاهية المادية للدولة المدينة.

يؤخذ على أفلاطون وأرسطو أنهما اخضعا الفرد للدولة، ولم يعترفا إلا برابطة الصداقة التي تكون بين المواطنين الأحرار من أهل المدينة ،ولم يعمما صفة الإنسانية تعميما تتخطى به حدود المكان والزمان على خلاف المدرسة الكلبية التي تعتبر أول من نادت بالمواطنة العالمية Citoyenneté universelle التي لا تخضع لقيود وقوانين الدولة بل تتخطى حدود الزمان والمكان، وكانت هذه الفكرة هي نواة الفكر الرواقي السياسي الأخلاقي.

فالرواقية هي إحدى الفلسفات الهيلستنية التي ضربت مثالا عن التفاعل الفكر الفلسفي مع الواقع الفعلي للحياة الإنسانية والتعايش مع كل المتغيرات الجديدة التي لم تكن معهودة من قبل لهذا انتهجت نهجا إنسانيا ، لإصلاح الفرد والمجتمع بتثبيت النظام الاجتماعي والقيام بالواجب من أجل الواجب ،وسيطرة المرء على نفسه حيث تكون"الفلسفة هي ناموس الحياة الفاضلة" كما قال سنيكا لذا نجد جاكلين روس Russ j(1934-1999) في كتابها الفكر الأخلاقي المعاصر ترى أنه يجب على الأخلاق المعاصرة أن تعيد قراءة الفلسفة الرواقية ،لكي تكتشف من جديد الفكرة القديمة للمدارس الهيلنستية والرومانية ، كون الفلسفة ليست مجرد تأمل فلسفي بل تمرينا روحيا ،وممارسة ذاتية غايتها توجيه الحياة وفق المعرفة."وهذا لإعادة القيم التي حمل هذا الفكر.

لأن الدعوة الرواقية لوحدة الجنس البشري تعد تجديدا فلسفيا على المستوى الأخلاقي والسياسي وهذا بتأكيدها على الكثير من المبادئ السياسية التي لم تكن معهودة في الفلسفات السابقة،كالحق الطبيعي الكرامة الإنسانية والمساواة ،وحققت تحولا فلسفيا أخلاقيا من الاهتمام بالذاتية والمركزية إلى الخارج. من الأنا إلى الآخر فقيمة الأنا تتوقف على مدى ارتباطه بالآخر واعترافه به ولا يتم هذا إلا بالمشاركة والحب، والتأكيد على التسامح في التعامل مع الآخر، وأن يكون مبدأ المحبة هو الذي يجب أن يربط الأنا بالآخر

فبدعوتها إلى المواطنة العالمية حررت الإنسان من النظرة الضيقة للعالم، والتشدد والتعصب العرقي لعدم الاعتراف بحق الآخر غير ألاثني الحر، فالعدالة هي حق الجميع فالمجتمع العالمي الذي تصوره رواد الرواقية يقوم على قيم إنسانية نابعة من القانون الطبيعي الذي يحقق الحرية والإخاء والمساواة بين جميع أفرادالذين تربطهم رابطة واحدة هي الأخوة، المواطنة العالمية Cosmopolitanisme فهذه القرابة التي تجمع الأفراد ليست قائمة على الدم ،وإنما على الانتساب إلى عقل واحد يفرض ضرورة التعاون والوئام والاتحاد.

إلا أن دعوتها هذه وان كانت نابعة من الواقع الفعلي وتعد تعبيرا عن روح ذلك العصر، إلا أنها لم تتعدى كونها فكرة أخلاقية يصعب تطبيقها على أرض الواقع و مع هذا فإن تأثيرها كان قويا في الأحداث السياسية (فتوحات إسكندر المقدوني) ،وتشريعات القانون الروماني، بحيث أخذ الرومان بفكرة القانون الطبيعي، واعتبروه قانونا عالميا يسمو على غيره، ويمكنه أن يحفظ الحقوق الإنسانية، ويحمل بذور طاعة الجميع له، لذا نادى الرومان بالدولة العالمية التي يحكمها قانون عام.

كما أثرت على فلسفة عصور الوسطى، وخاصة الفكر الديني المسيحي، ففكرة القانون الطبيعي أو الحق الطبيعي ما لبثت أن تحولت من فكرة قانونية إلى فكرة دينية فالعيش وفقا لقانون الطبيعي هي إحدى الأفكار التي أخذت بها المسيحية في فلسفتها السياسية بحيث اعتبرت النظم الطبيعية أساس الحياة في المدينة الإلهية. والقانون الوضعي ما هو إلا انعكاس للقانون الإلهي. فبالرغم من أن المسيحية هي ديانة تحتوي على تعاليم أخلاقية إلا أنها أخذت من مبادئ المدينة العالمية ودعوتها إلى المحبة والتسامح وأداء الواجب ،ومحبة العدو بالتعامل مع الإساءة بالحسنى، كما أحدثت تقاربا بين القانون والطبيعة الإنسانية، بالاعتراف بقيمة الإنسان و استحدثت معاني جديدة.

وكما كان لهذا الفكر تأثيرا على الفكر السياسي المسيحي، فقد امتد هذا التأثير إلى الفكر الإسلامي، الذي نهل من أرائه ومبادئه. فالرواقية كغيرها من الفلسفات الإغريقية قد استقطبت أنظار مفكري الإسلام، وإن لم يكن تأثيرها بمستوى تأثير فكر أفلاطون وأرسطو بحيث لا تأتي الدراسات على ذكرهم إلا نادرا ،مع هذا فإن لمذهبهم في الأخلاق صدى قويا على الفكر الإسلامي. إذ نجد المعتزلة قد اعتنقت فكرة وجود قانون طبيعي واعتبرت أن العقل هو ملكة معرفة لكنه الأشياء من حيث قبحها أو حسنها، كما كان لفكرها الأخلاقي والسياسي حضورا في الكثير من الإشكاليات التي تناولها فلاسفة الإسلام كالعناية الإلهية "لابن رشد" و"أخوان الصفا"،و السعادة عند "ابن مسكويه ،والكندي".

أما في قضية وحدة الجنس البشري والعالمية والمساواة لم تكن من المسائل التي أثير النقاش حولها، ذلك أن الإسلام في حد ذاته قام على الإيمان بوحدة الجنس البشري والمساواة ودعا إلى العالمية فلم يكن دينا خاصا بالعرب فحسب بل بالإنسانية جمعاء. حيث قامت دعوته على القيم الإنسانية كالاخوة، والمحبة،والتسامح،والتعاون ،كما أرسى حق الكرامة الإنسانية التي هي من الحقوق الطبيعة ،مع ذلك نجد في الفكر الإسلامي بعض من تقارب من فكر الرواقية .

فالعالمية هي دعوة لاتحاد أفراد الجنس البشري حملت المبادئ الإنسانية (الإخاء، المحبة والمساواة والحرية) كانت هي المبادئ التي أكدت عليها الثورة الفرنسية والتي دعا إليها خاصة جون جاك روسو (العدالة، الحرية المساواة الإخوة)

كما اعتبرت أساس بلورة مفهوم المواطنة بمعناها الحديث ولا سيما بعد نهاية الحروب الدينية في أوروبا، وانتشار أفكار الثورة الفرنسية التي تعتبر بمثابة شهادة ميلاد لمفهوم المواطنة الحديث التي مثلت قطيعة مع فكر القرون الوسطى فانتقلت بالإنسان من مفهوم الرعية إلى مفهوم المواطن بالإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن منه 1789، وهذا بفعل فلاسفة عصر الأنوار الذين طرحوا مفهوم المواطنة، كما تم تناول بنوع من الشمولية الأمور المتعلقة بحقوق الإنسان، والحرية ،والمساواة ،والتسامح ،والسلطة ومصادر مشروعيتها .فدعوة الرواقية قد ألهمت الكثير من المفكرين والفلاسفة على مر العصور وخاصة في العصر الحديث أفكار وآراء ومشروعات سياسية حول الوحدة ،والعالمية والسلام كمشروع كانط للسلام الدائم ،ومازالت تمثل حلم يراود الكثير من المفكرين والساسة لهذا القرن في ظل هذا التحول السياسي للعالم الذي تحكمه قوة واحدة ويهيمن عليها القطب الواحد.

ونجد "جاكلين روس" في كتابها "الفكر الأخلاقي المعاصر"و من خلال دعوتها لإعادة قراءة هذا الفكر ترى "أن الرواقي يعرف أنه ينتمي إلى جملة كونية ، وأنه سيشيد ضمنها حصنا داخليا ،سيتيح له أن يكون مصونا، إن الفلسفة تغدو تمرينا روحيا منظما ...وبهذا تستطع الرواقية أن تذكرنا في زمننا المضطرب والمحروم من المرشد ،بأن في نفوسنا وفي قوة فكرنا نجد قواعد النظر ،وان نعطي كل لحظة من لحظاتنا كل قيمتها ونهب معنى لكل حياتنا" .

كما نجد جاك دريدا j.Derrida (1930-2004) يتساءل في كتابه "الحق في فلسفة للجميع " إلى أي حد يمكن أن يتضمن الحق في الفلسفة كحق كوني أن يتجاوز الاختلافات الوطنية ،والقومية و الاجتماعية ،لان الفلسفة قادرة على مساءلة الأسس التي يستند إليها الخطاب القانوني بما في ذلك حقوق الإنسان ،مما يسمح لإعلان العالمي لحقوق الإنسان بتكوين ذوات قادرة على فلسفته والاستفادة منه بغرض مواجهة كل أنواع الاستبداد .

بيبليوغرافيا

فهرس المصادر الفكر اليوناني

1. ابيقور، رسائل وحكم، وجلال الدين سعد، دار العربية للكتاب، بيروت، دط، 1991
2. أرسطو في السياسة، نقله الأب أوغسطين بارة البولسي اللجنة اللسانية للترجمة الروائع – بيروت – ط2، 1980.
3. أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوما خوس، نقله أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتاب المصرية القاهرة، دط، 1924.
4. أقلاطون، الجمهورية، تر قؤاد زكريا، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بدون سنة وطبعة. أفلاطون، الجمهورية، تر جلالي اليابس، المؤسسة الوطنية للفنون، الجزائر، 1990
5. سينكا، ميديا،فايدرا أجامون ترجمة عبد المعطي شعروان، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، دط، 2002.
6. ماركوس أوروليوس: تأملات، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة أحمد عثمان، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.

فهرس المصادر باللغة الأجنبية

1- Cicéron – de la République. des lois – Charles appuhn Garnier GF Flammarion, paris 1965.
2- Épictète -Entretiens- livre 1 Joseph souilhé – Editions les belle lettres – Paris 1948.
3- Épictète – Entretiens – Livre II – Joseph Souilhé – Editions les belles lettres – Paris 1949. .

4- Épictète .pensées et entretiens d'Épictète André Robinet biblothèca Hagna Paris 1937.

5- Epictète .Manuel (textes)traduit par Émile Bréhier et édites par pierre-maxime schuhl bibliothèque de la pléiade – Gallimard 1962.

6- Sénèque – sa vie. son œuvre. Pierre Grimal 3ème éditions PUF, Paris. 1966.

فهرس المصادر الفكر لإسلامي

القرآن الكريم

1- ابن رشد، فصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال، محمد عمارة – دار المخازن، القاهرة، ط2، 1969.

2- ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق في التربية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1981.

3- اخوان الصفا ،رسائل ج1،عليوش محمود موفم للنشر الأنيس، الجزائر، دط، 1992.

4- الجاحظ ، البيان والتبين – دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، دس.

5- شهر ستاني ،الملل والنحل ،ج1 محمد سيد كيلالي. دار الصعب بيروت، دط، 1986.

6- الكندي ، رسائل فلسفية، ج1، تحقيق أبوريدة – دار الفكر العربي، القاهرة، دط، 1980.

فهرس المراجع بالغة العربية

1- ابراهيم أحمد شلبي، تطور الفكر السياسي – دراسة تأصيلية لفكرة الديمقراطية في الحضارات القديمة، دار الجامعية، بيروت، دط، 1985.

2- إبراهيم درويش، النظرية السياسة في العصر الذهبي، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1973.

3- أبو بكر إبراهيم التلوع، الأسس النظرية السلوك الأخلاقي – جامعة قان يونس – بنغازي – 1995

4- أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – د.ط، 2009.

5- أرنست باركر ، النظرية السياسة عند اليونان، ج1، ترجمة لويس اسكندر، مراجعة محمد سليم سالم – مؤسسة سجل العرب القاهرة – دط، 1966.

6- أرنست باركر ، النظرية السياسة عند اليونان، ج2، ترجمة لويس اسكندر، مراجعة سليم سالم – مؤسسة سجل العرب القاهرة – دط، 1966.

7- أسامة سراس ، شريعة حمو رابي أهل التشريع في الشرق القديم، دار علاء الدين – دمشق، ط2، 1993.

8- إسماعيل علي سعيد، حسن محمد حسن، النظريات والمذاهب والنظم، دراسات في العلوم السياسية، دار المعرفة الجامعية، مصر، دط، 2005.

9- إمام عبد الفتاح إمام ، الأخلاق والسياسة ودراسة في فلسفة الحكم، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، (دط)، 2001

10- أميرة حلمي مطر ، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها ، دار قباء – للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ط ج- 1998.

11- اميل برهيه، القلسفة الهيلنستية والرومانية ،تر، جورج الطرابشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988.

12- أندريه كرسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: عبد الحلم محمود، أبو بكر ذكرى، دار الشعب، بيروت، دط، 1979.

13- بول تلتيس، تاريخ الفكر المسيحي من جذوره الهلنسية واليهودية حتى الوجودية، تر: وهبة طلعت أبوة العلاء، درا الهدى للنشر والتوزيع، المنيا، مصر، دط، دس.

14- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية – نشأتها وتطورها – دار النهضة العربية القاهرة – ط2، 1967.

15- جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العو- دارالنشر للطباعة عويدات،،بيروت، لبنان – ط1، 2008.

16- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، تر سامي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 2010.

17- جان جاك شوفاليه ، تاريخ الفكر السياسي ، محمد عرب صاصيلا – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1993.

18- جورج ساين، تطور الفكر السياسي، ج2، ترجمة جلال العروسي الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2001.

19- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج1، تر: جلال ألعروسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دط، 2001.

20- جورج كنورة ، السياسة عند أرسطو ، المؤسسة الجامعية للتوزيع بيروت، د(ط.س).

21- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، تر، كامل يوسف حبيب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط1، 2001.

22- حربي عباس عطيتو محمود، الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 1999.

23- حربي عباس عطيتو محمود، المدارس الفلسفية المتأخرة، اللابيقورية أنموذجا، دار المعرفة ألجامعية،الإسكندرية دط، 1999.

24- حسن زينة، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط3، 1980.

25- حسن صالح حمادة ، الفلسفة اليونانية، ج1، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005.

26- حسن عبد الحميد، احمد رشوان، الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان دراسة في علم الاجتماع السياسي، المكتب الجامعي الحديث مصر، دط، 200.

27- حسن عطوان ، فصول أدبية وتاريخية، كتاب مشترك لمجموعة من العلماء والأدباء منهم- فهمي جد عان، مقال المركب والمجاز – دار الجيل – بيروت، دط. وسنة.

28- حسن مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت ط3، 1980.

29- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، ط2، دس.

30- خضر خضر ، مفاهيم أساسية في علم السياسة ، المؤسسة الحديثة للكتاب – لبنان – ط1 – 1999.

31- دفيد سانتلانا ، المذاهب الفلسفية في العالم الإسلامي ، محمد جلال شرق، دار النهضة العربية – بيروت، دط، 1981.

32- ديفيد جونستون ، مختصر العدالة ، عالم المعرفة – ترجمة، مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب والكويت – دط، 2012.

33- زكريا إبراهيم، مشكلة الخلقية، دار مصر للطباعة، القاهرة، ط3، 1980.

34- زهدي يكن، تاريخ القانون، دار النهضة العربية، بيروت، دط، 1969.

35- عامر حسن فياض، علي عباس مراد – مدخل إلى الفكر السياسي القديم والوسيط – جامعة قان يونس بنغاري – ط4، 2004.

36- عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.

37- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دط، 1970..

38- عبد الرحمن خليفة، منال أبو زيد، الفكر السياسي الغربي (الأسس والنظريات) دار المعرفة الجامعية، القاهرة، دط، 2003.

39- عبد العال عبد الرحمن عبد العال، دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي عن فلاسفة اليونان.دار الوفاء لدنيا والطبع والنشر الإسكندرية، دط، 2003.

40- عبد الفتاح أحمد فؤاد، أصول الرواقية في الفلسفة الإسلامية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، دط، 2002

41- عبد القادر تومي ،الفكر العالمي والعولمي ،كنوز الحكمة للنشر و التوزيع الجزائر، دط، 2003.

42- عبد الكريم الجواهري، محمد رونق، الفكر الإسلامي- دار العلم، دار البيضاء، المغرب الأقصى ط1، 1968.

43- عبد المجيد عمراني ، محاضرات في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي – منشورات الحبر – الجزائر – ط1، 2008.

44- عثمان أمين ،الفلسفة الرواقية،دار النهضة ،القاهرة ط2، 1959.

45- عمار بوحوش ، تطور النظريات والأنظمة السياسية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 1972.

46- عمر عبد الحي ، الفكر السياسي في العصور القديمة – الإغريقي – الهيلنسي – الروماني – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت (دط)، 2001.

47- عمر عبد الحي ،الفلسفة والفكر السياسي في الصين القديمة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1999.

48- عمر محمد صبحي عبد الحي، الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم – المؤسسة الجامعية الدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998.

49- فاضل إدريس، الوجيز في فلسفة القانون – ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، وسنة. .

50- فرنسوا غريغورا، الذاهب الأخلاقية الكبرى، تر: قتيبة معروفي، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1984.

51- فضل الله محمد اسماعيل ، حقوق الإنسان بين الفكر الغربي والإسلامي، مكتبة بستان المعرفة، القاهرة، دط، 2006.

52- فضل الله محمد إسماعيل ، سعيد محمد عثمان – نظرية القانون الطبيعي في الفكر السياسي الغربي- مكتبة بستان المعرفة، القاهرة ، دط، 2006.

53- فضل الله محمد إسماعيل ، فلسفة السياسة – بستان المعرفة، القاهرة، دط، 2006.

54- فضل الله محمد سلطح، الفكر السياسي الغربي النشأة والتطور، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر – الإسكندرية، ط1، 2007.

55- كارل ياسبرس ، فلاسفة إنسانيون، ترجمة عدل العو، منشورات عويدات، بيروت، ، ط3، 1988.

56- كونت دي جلاتا ، فلسفة اليونانية، تر: احمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة العربية، القاهرة، دط، 2008.

57- مجدي السيد أحمد الكيلاني،المدارس الفلسفية في العصر الهيلنستي ،المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية دط، 2009.

58- محمد أحمد عبد القادر، من قضايا الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، دط، 2003.

59- محمد جمال الكيلاني ، الفلسفة اليونانية وأصولها ومصادرها، ج1، مراجعة محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2008. -- محمد حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق، (دط)، 1999.

60- محمد عابد الجابر، العقل الأخلاقي العربي – المركز الثقافي العربي – بيروت، ط1، 2001

61- محمد عبد الستار نصار، دراسات في فلسفة الأخلاق، دار القلم ،الكويت، ط1، 1982.

62- محمد عبد الله ، الشرقاوي – مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجبل، بيروت، ط2، 1996.

63- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، ج2، دار النهضة العربية، بيروت، ط6، 1976.

64- محمد فتح الله خطيب، مبادئ العلوم السياسية – تطور الفكر السياسي- دار الفكر العربي المعاصر، القاهرة، دط، 1998.

65- محمد فتحي الشنطيني ، نماذج من الفلسفة السياسية ، مكتبة القاهرة الحديثة، مصر – دط، 1971. .

66- محمد ناصر مهنا ، علوم سياسة دراسة في الأصول والنظريات، دار عطوة للطباعة والنشر، القاهرة، دط، 2005. .

67- محمود سعيد ،أحمد أمين،محمد على القوزمي ، النظم السياسية عبر العصر، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1999.

68- محمود سعيد عمران ، أحمد امين سليم، النظم السياسية عبر العصر، دار النهضة، ط1، بيروت، 1999.

69- محمود مراد ، الحرية في الفلسفة اليونانية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية ، (دط) ، 1999..

70- محمود مراد، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الوفاء للدنيا والطباعة والنشر، الإسكندرية، ط4، 2001.

71- مصطفى السيد أحمد صقر، فلسفة العدالة عند الإغريق وأثرها على قضاء الرومان وفلاسفة الإسلام، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، دط، 1997.

72- مصطفى النشار ، تطور الفلسفة السياسية من صولون إلى ابن خلدون - الدار المصرية السعودية – القاهرة – دط، 2005

73- مصطفى النشار، الفكر الفلسفي في مصر القديمة، الدر المصرية السعودية القاهرة – ط1، 2007.

74- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج1، درا قباء للطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة – (دط)، 1998.

75- مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم – دار القباء للطباعة والنشر والتوزيع – القاهرة – ط3، 1998

76- مصطفى النشار، مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان ،دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة – دط، 1998.

77- ملحم قربان، من قضايا الفكر السياسي، القانون الطبيعي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1982.

78- مهران محمد رشوان ، تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة – 1978.

79- موريس روبان، تاريخ الأفكار السياسية المقارن: تر: رعد قناب عائدة، المركز الثقافي العربي – المغرب ، ط1، 2004.

80- ناجي تكريتي ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ،دار الأندلس ، بيروت ، لبنان، ط2، 1982.

81- نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي ،دار الأمة – الجزائر – دط، 2004.

82- هالة أبو الفتوح أحمد ، فلسفة الأخلاق والساسة – المدنية الفاضلة عند كونفشيوس، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، 2000.

83- يوسف كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، ط.ج، بدون سنة.

فهرس المراجع باللغة الفرنسية

1- André Bridoux – le stoïcisme et son influence. libraire philosophiques J.vrin. 1966. Paris.

2- Émile Bréhier – les stoïciens .nrf .Editions Gallimard, paris 1962.

3- Gabriel et Germain, Épictète et la spiritualité stoïcienne édition seuil – paris – 1964.

4- Jean Brun – le stoïcisme – Editions delta- France 1994.

5- Louis la chance. le droit et les droits de l'homme PUF. 1980.

6- Robert Muller – les stoïciens – la liberté et l'ordre du monde – libraire philosophique J.vrin. Paris2006.

فهرس المعاجم الموسوعات

1- اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1989.

2- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.

3- عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس، 1992.

4- فؤاد كامل والآخرون – الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار العلم بيروت، د.ط.س.

5- عبد الشافي إسماعيل عبد الفتاح، معجم مصطلحات عصر العولمة، السياسة، اقتصادية اجتماعية نفسية إعلامية. دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط1، 2004.

فهرس القواميس والموسومات باللغة الأجنبية

1- Encyclopédie universelles PUF 1994.

2- Grand dictionnaire de philosophie. VEUF 2003.

فهرس المقالات والدوريات

1- جورجيو بل فيكو"تاريخ فلسفة القانون الطبيعي عند قدماء الإغريق الى عصر النهضة" ترجمة ثروت انس الأسيوطي مجلة القانون والاقتصاد والبحث في الشؤون القانونية والاقتصادية، الهيئة العامة لمكتب والأجهزة، المطبعة – جامعة القاهرة، عدد الأول، 1976.

2- عثمان أمين "الرواقية والإسلام" ،مجلة المشرق، مجلة عربية للبحث في الأدب والعلوم، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، جانفي، 1945، العدد1.

3- عبد المجيد الحفناوي، "فلسفة القانون الطبيعي في العالم القديم والمدني،تأثر القانون بالأرسطي والرواقي"، مجلة الأمن والقانون –كلية الشرطة، دبي العدد02، يوليو 2002.

أعلام الرواقية

حياة زينون الكيتومي و تلامذته Zénon de Cuttium

ولد فيكيتوم من أعمال قبرص حوالي (333 -262 ق م) فيلسوف يوناني ،كما اعتبره البعض أنه من أصل فينيقي. فهو مؤسس المدرسة الرواقية التي استمدت اسمها من الرواق (بهو بأعمدة) ،حيث كان زينون يلقي دروسه. فسميوا الرواقيين ،" ويسميهم الإسلاميون أصحاب المظلة أو أصحاب الاصطوان."

كان أبوه تاجرا يزور أثينا ،ويشتري الكتب ليقرأها ابنه وفي سن الثانية والعشرين قدم إلى أثينا واستمع إلى معلميها، ويقال أن قدومه تصادف مع قدوم أبيقور ودعوته إلى فلسفة اللذة، فبدأ يعارضها بدعوة إلى الفضيلة بوصفها الخير الأوحد وإلى قانون الطبيعة أو اللوغوس ، بوصفه القوى الفعالة في الكون ، و"كان زينون عكس أبيقور خشن الطبع والخلقة ، يأكل الطعام نيئا و لا يشرب إلا الماء القراح ولا يبالي بالحر، أو البرد أو المطر".

نشأت فلسفة زينون على قاعدة أساسية من المذهب الكلبي وتتمثل بالاكتفاء الذاتي بالفضيلة ولكنه أدمج الكثير من المصادر ا لأخرى بمذهب شامل مبتكرا مستوعبا بذلك جميع أقسام الفلسفة. كما تأثر بسقراط إضافة إلى الأخلاق المشائية

استمر زينون يلقي تعاليمه على أتباعه إلى أن توفي منتحرا لامتناعه عن تناول الطعام معتقدا أن الانتحار أمر مشروع مع أنه يخالف منطق المذهب. وهكذا فعل أيضا كلينيتوس الأسوسي الطروادي Cleanther de Assusse(304-233 ق م) ،وخلفه على زعامة المدرسة الذي أشتبك في مساجلات عنيفة مع الأبيقوريين الأمر الذي أدى إلى تفكك المدرسة ،وضعفها وخلفه على زعامة المدرسة كريسيبيوس الطرسوسي Chrysipusse de solus(281-258ق م) من الكليكية وهو الذي أحيا تعاليم المدرسة وبذلك سمي المؤسس الثاني للرواقية ،وقد كان لكتاباته المهاجمة لأكاديمية أفلاطون في عصره أثرها الكبير في شيوع شهرة المدرسة . وقد تزعم بعد ذلك تلامذة لكريسيبيوس منهم زينون الطرسوسي Zénon de Tarsus الذي خلفه

مؤسسها الثاني على زعامتها ،ثم يليه ديوجين السلوقي البابلي Diogenes de seleucia الذي كان عضوا في بعثة الفلاسفة إلى روما على (155 ق م) وقد خلف هذا الأخير على الزعامة فرع المدرسة في أثينا تلميذه أنتباتير الطر سوسي Antipater de Tarsus بينما أسس تلميذه الثاني ارخميدوس الطر سوسي Archemedus de Tarsus فرعا للرواقية في بابل ،وبعده بوثيوس الصيداوي Bouthius de Sidon تلميذ ديوجين و المتوفي(119 ق م) أول ممثل للمدرسة الرواقية في عهدها المتوسط الذي استمر خلال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد على وجه التقريب .

أما المؤسس الحقيقي لهذه الفترة الوسيطة من الرواقية فهو بيناتيوس الردوسي Panaetuis De Rhodes (180-110 ق م) وكان أيضا وكان أيضا تلميذا لديوجين ولأنتباتر وقد مكث في روما فترة طويلة وكان له تأثير الكبير على المؤرخ الروماني بوليوس Palubius (203ق م – 120 ق م)الذي استفاد شيشرون من مؤلفاته.

وعلى أن تلامذة بيناتيوس على الإطلاع وبوسيدونوسPosidonius de Rhodes (135 - 51 ق م) الذي استقر في رودوس حيث استمع إليه شيشرون ويعد بوزيدينوس، آخر ممثلي للرواقية في عهدها الوسيطي، وإذا انتقلنا إلى العصر المتأخر للرواقية في عهد قياصرة الرومان ،فإننا نلاحظ ظهور اتجاهين لدى الرواقيين ، أحدهما يهتم بالعرض العلمي للنظرية الرواقية وينسب هذا الاتجاه إلى آيوس ديديموس Arius dudymos الاسكندري معلم الامبراطور أوغسطين .

و"أما الاتجاه الثاني فقد كان يهتم أتباعه بالتطبيق العملي للمبادئ الأخلاقية للمدرسة،وقد ظل هذا الاتجاه غالبا على المدرسة حتى نهايتها ونجد من الرواقية هذه الفترة أنوس سنيكا Sénèque ،وابن الخطيب الروماني المشهور ، وموزيوس روفوس Musonicus rufus وتلميذه ابيكتيتوس Epictète (50- 138

م) وبعده هيروكليز Hierocles الذي عاش بعد النصف الأول من القرن الثاني للميلاد ويعد الامبراطور ماركوس أوروليوس Marcus Aureles (121-80 م)آخر الرواقيين الكبار".

كليانتس cléanthe dassus

ا من مدينة أسوس قبل اشتغاله بالفلسفة كان مصارعا ،تميز بقوة ارادته وثباته ،اعجب زينون بأخلاقه فعهد إليه خلافه في إدارة المدرسة الرواقية لفترة مابين(264-233ق.م) غيران نفوذها بدأ يضعف في عهده ،لم يكن له من اللياقة والمهارة في الجدل ما يمكنه من إقحام الخصوم، بل يظهر أن تفكيره كان بطيئا وحجته غير بارعة ،فكان عرضه لسخرية المشككين ألف نحو 50كتابا، كتب شروحا على طبيعيات زينون وهيرقليطس ومصنفات عديدة في المنطق والأخلاق. التي ذكرها ديوجين اللايرسي رسالة في المعرفة ،ورسالة في الزمان وأخرى في الآلهة ،و رسالة الحرية ...ولم يبق منها إلامقتطفات من الأنشودة إلى زيوس

كرسبيوس chrysipusse : (280-204م): هو تلميذ كلياتس واخر ممثلي الرواقية القديمة وأكبرهم إنتاجا عقليا ولد في مدينة "حول" بجزيرة قبرص وقد عرف بقوة الجدل، فقد جعل من التعليم شغله الشاغل جمع الرواة الأخبار على أنه كان بارعا في الجدل متميزا بحسن إدارة المدرسة وانتظام سيرها على أنها كان من الأساتذة المجتهدين يؤدي مهمته كل يوم بعزيمة لا تعرف الملل.قيل عنه لولاه لما قامت للمدرسة الرواقية قائمة

فنا يطوس، وأول ممثلي الرواقية الوسطى تلميذ انطيفاطر ولد بجزيرة رودس حوالي عام 198 ق ما انحرف عن تعالم الرواقية القديمةلاد ،لتأثر بأفلاطون وأرسطو ، تميز بليون فكره

بوزيد ينوس: مؤرج وفيلسوف سوري الأصل عاش من سنة 153 حتى سنة 51 ق.م أصبح رئيس مدرسة فلسفية وكان له نفوذ كبيرا، اشتهر بسعة معارفه كان مؤرخا حينها وعالما طبيعيا وفيلسوفا لاهوتيا واسع مرامي النظر رغم ان رصيده كان الاان مؤلفاته قد ضاعت و وصلت بعض آرائه عن طريق شيشرون.

سنيكا Sénèque ولد بقرطبة في سنة 4 ق.م – 65 بعد الميلاد كان محبا للأدب والبيان –كان خطيب ومحام عهد إليه الامبرطور بتربية نيرون الطاغية المشهور وكان عمره إحدى عشرة سنة – فكر سنيكا في أن يعتزل الحياة العامة أراد التنازل عن جميع أملاكه، فأبى عليه ذلك نيرون" وأنهم الفيلسوف بالاشتراك في مؤامرة سياسة وحكم عليه بالإعدام. من مؤلفاته مبادئ أخلاقية

ابيكتيوتس (اوابكيت Epictète).

معناه العبد باليونانية Epictutus فيلسوف رواقي روماني، كان عبد ابافروديت. (حوالي 55-135) أو (50 – 135م)

يكمن جوهر مذهبه في الأخلاق في دعوته للحرية الداخلية، اذ يمكن أن يتحول السيد إلى عبد لأهوائه والعبد يصبح حرا في استقلاله الروحي الداخلي، ان منبع السعادة هو النفس لا الأشياء إلى الخارجية، ودعا إلى الإخاء. معروف عنه لم يخلف كتب لكن تعاليمه وصلتنا عن طريق تلميذه 10 ربانوس الذي جمعها في كتابين هما (المحادثات) المؤلف من أربعة والدليل المختفي).

واهم تعاليمه الأخلاقية موجودة في نظريته حول الواجبات التي تصنعها في ثلاثة أصناف هي واجبات نحو الذات وواجبات نحو الآخرين، وواجبات نحو الله.

شيشرون(Cicéron 106-43 ق م

ولد بقرطبة وهو معاصر لقيصر césar كان خطيبا ومحاميا ،كما تقلد مناصب عة منها وظيفة قنصل ،تأثر بأفلاطون ،كما يعتبر من ممثلي الفكر الرواقي وهذا لتطويره بعض تعاليمها ،وخاصة فكرة القانون الطبيعي والمدينة العالمية ،من مؤلفاته "الجمهورية "حيث يتناول فيه أفضل القوانين لمشروع دستور روما

بانتيوس الرودسي 185-110 ق.م هو فيلسوف رواقي نسبته إلى رودوس تتلمذ على دبوجانس السلوقي ورحل معه إلى روما أقام فيها في مدة ما بين 148 – 130 قبل ميلاد صار سنة 129 ق.م رئيس مدرسة أتينا خلفا لأن فاطر الطرطوس.

مرقس أورليوس Marcus – Aurèle (121-180).

ولد بروما تبناه الإمبراطور "أنطولنيوس: عام 138 ولما مات هذا الإمبراطور عام 161 أصبح مركوس أورليوس أمبروطورا على البلاد الرومانية وعمر 40 سنة مات الإمبراطور الفيلسوف بالطاعون في فينا 180 فكان يوم وفاته كما قال أرنست رينان "يوما مشؤما على الفلسفة وعلى المدينة خلف هذا الفيلسوف بضع رسائل بالغة اللاتينية ولكنه ترك على الخصوص مجموعة من التأملات الفلسفية أسمها الخواطر.

فهرس الموضوعات

مقدمة

الفصل الأول: الأخلاق والسياسة قبل الرواقية.

المبحث الأول: الفكر الأخلاقي والسياسي في فكر الشرق الأدنى 10

المبحث الثاني: الفكر الأخلاقي والإنساني في فكر الشرق الأقصى 33

الفصل الثاني: الأخلاق والسياسة عند اليونان.

المبحث الأول: الأخلاق والسياسة في الفكر الهيللني..... 52

المبحث الثاني: الأخلاق والسياسة في الفكر الهيلسنتي 96

الفصل الثالث: الأخلاق والسياسة عند الفلسفة الرواقية.

المبحث الأول: الفكر الأخلاقي الرواقي ونزعتهاالإنسانية 113

المبحث الثاني: الفكر السياسي الرواقي وتأسيسه لفكرةالعالمية 149

الفصل الرابع:الأخلاق والسياسة ما بعد الرواقية.

المبحث الأول: الفكر السياسي الرواقيوالفكرالمسيحي 190

المبحث الثاني: الفكر الرواقي والفكرالإسلامي.....208

الخاتمة 249

بيليوغرافيا.....253

أعلام الرواقية.....266