# "المدينة العالمية عند الرواقية اليونانية"

د. محمود السيد مراد*

## مقدمة:

في الوقت الذى أسس فيه أبيقور مدرسته (٣٠٦ق.م) وأقام فيه زينون الستيومى مدرسة الرواق (٣٠١ق.م) كان العالم اليونانى يشهد إنقلاباً خطيراً فى كل مناحى الحياة؛ فقد إنهارت دولة المدينة المحكومة ذاتياً، والتى تتيح قدراً عظيماً من الحرية والمشاركة للمواطن، وقامت الدولة الامبراطورية على يد الإسكندر وخلفائه والتى وئدت فيها الديمقراطية، وكممت الأفواه، وقيدت الحريات. وكان على الفلسفتين العظيمتين فى هذا العصر أن تأخذا بيد البائسين فى خضم هذه الاضطرابات المتلاطمة، وأن توفر لهم الأمان النفسى والعقلى والجسدى. وبينما رأت الأبيقورية وسيلة تحقيق ذلك اعتزال المجتمع والاهتمام فحسب بسلام الإنسان الباطنى وتحرره من المخاوف، آمنت الرواقية بالعكس. فوسيلة النجاد لديها الانغماس فى هذا المجتمع ومحاولة التكيف معه. فإذا لم يكن بوسع الإنسان أن يغير واقعه إلى ما يحبه هو، فعليه أن يغير من نفسه هو لتتوافق مع هذا الواقع.

اصطلح على تسمية العصر الذي أعقب موت الإسكندر وبعده أرسطو (٣٢٢ ق.م) في تاريخ الفلسفة "بالعصر الهيللينستي" لأنه عصر اصطبغت فيه الفلسفة بالأفكار الشرقية. والواقع أن الإسكندر إذا كان قد استهدف من فتوحاته جعل العالم كله يدين بالحضارة اليونانية ويتحدث لغتها فقد حدث عكس ما أراد؛ خلع الشرق طابعه على الحضارة اليونانية وجعلها تتلون بلونه الروحاني. وكم كان الإسكندر حالماً عندما دعى الآلهة وهو على مأدبة في "أوبيس" opis – في يوم يعد من الأيام الفاصلة في التاريخ– أن تحقق وحدة القلوب وتقيم اتحاداً صلباً بين المقدونيين والفارسيين[١]. وجاءت الرواقية لتحول دعاء الإسكندر في الأخوة العالمية إلى نظرية فلسفية متكاملة. قدمت الرواقية نظرية في المدينة العالمية لكنها لم تكن مدينة سياسية استبدادية كما أرادها الإسكندر أن تكون، بل دولة إنسانية يجمع بين مواطنيها رباط الحب والأخوة المشتركة، ويمكن القول مع "إميل كاريد"[٢] أن الرواقية بهذه النظرية تمثل حركة انتقال بين مرحلتين ، كانت رفضاً لوجه قديم للحياة، وتبشيراً بوجه جديد أكثر إيجابية.. كانت مرحلة ارتداد الإنسان إلى نفسه

* مدرس بقسم الفلسفة – آداب سوهاج.

واكتشافه أن نظمه القديمة لم تعد مناسبة لحياته الجديدة، وأن الأساس الوحيد لحياته هو إعادة بناء هذه النظم على أساس وحدة الجنس البشري.

وتجمعت على أرض الواقع عدة تمهيدات مهدت لظهور نظرية المدينة العالمية إذ إضافة إلى فتوحات الإسكندر، وانهيار أسوار دولة المدينة، كانت هناك تمهيدات أخرى: منها انتشار لغة واحدة (لهجة اليونانية الأتيكية والتي كانت تسمى الكويني koine) بين سكان الشرق والغرب بفضلها أصبح من الميسور أن يتنقل الإنسان من مرسيليا إلى الهند، ومن القوقاز إلى شلالات مصر"(٣) كذلك انهيار القومية الضيقة لدولة المدينة. فلم يعد حق المواطنة للمدينة قاصراً على مواطنيها بل شرعت المدن - كما يخبرنا تارن- تمنح حق مواطنيتها إلى كامل هيئة سكان مدينة أخرى، مثلما فعلت أثينا في مطلع القرن الثالث ق.م لسكان مدينة بريني Priene وهي العملية التي سُميت التساوي في المعاملة بالمثل بين المدن(٤) ". مما قاد إلى قيام ثقافة موحدة مشتركة بين كل مدن العالم المأهول آنذاك. وقاد إلى تكون فكرة حول مدينة عالمية تجمع الأجناس جميعاً في وحدة واحدة. والتقطت الرواقية هذه الفكرة وجعلت منها نظرية عظيمة في الفلسفة السياسية.

حقاً لم تكن الرواقية أول من نادت بمدينة عالمية فقد ظهرت إرهاصات لها عند هيراقليطس، ونادى بها الكلبيون لدرجة أن ديوجين الكلبي عندما سُئل عن مدينته كانت إجابته "إنه مواطن عالمي"(٥) وتأثرت الرواقية في نظريتها بكل هذا، ونعلم أن زينون كان تلميذاً لإقراطيس الكلبي وبلغ تأثر زينون بالكلبية في جمهوريته حداً جعل المؤرخين يقولون "إنها كُتبت على ذيل الكلب"(٦) لكن يرجع الفضل إلى الرواقية فى تقديم نظرية فلسفية متكاملة حول مدينة عالمية ووضعت التنظيم والأسس اللازمة لهذه المدينة. وخطت الرواقية إلى أبعد من أفلاطون وأرسطو الذين أخضعا الفرد للدولة، أما الرواقية فقد أحلت الإنسان محل المواطن، واعتبرت الإنسانية أسرة واحدة أعضاءها البشر جميعاً(٧) . وخطت أبعد بكثير من الكلبيين الذين كانوا أكثر عدوانية تجاه دولة المدينة منه حماساً للمدينة العالمية.

اهتم أعلام الرواقية اليونانية (الرواقية الأولى والوسطى) بالمدينة العالمية وكرسوا مؤلفات كاملة من إنتاجهم لتناولها. فنجد زينون يخصص لها كتابين "الجمهورية" و "في العالم أجمع" وكذلك كريسيبوس كتابين هما "في الجمهورية" و "في العدالة" . وتدلنا الجنسيات المتنوعة لأعلام الرواقية اليونانية، وكذلك التنوع الشديد في جمهورهم على ضرورة أن تنادي الرواقية بالمدينة العالمية. فمؤسس المدرسة يجمع بين الدم الشرقي واليوناني، ومن أعلامها تاجر أفلس، وعامل باليومية، ورجل جُرّد من ثروته، وتنوع جمهور الرواقية بين إمبراطور إلى متسول إلى

عبد فكان لابد أن تقول الرواقية بالنغمة العامة للعصر كله[٨] وكتطبيق عملي لهذا الإيمان بالأخوة العالمية لم يكن زينون يلقي دروسه في أكاديمية منعزلة ومغلقة عليه وعلى تلاميذه المختارين، بل كان كسقراط يلقي خطبه على كل من حرص على الإنصات له، الغني والفقير، في مكان عام في قلب أثينا.[٩]

سوف نتناول هنا نظرية الرواقيين اليونان في المدينة العالمية من خلال الحديث عن جانبين:-

أ-أسس المدينة العالمية. ب- التنظيم المقترح للمدينة العالمية.

## أ- أسس المدينة العالمية:-

وضعت الرواقية اليونانية نظرية متكاملة عن المدينة العالمية التي حاولت إقامتها على أنقاض دولة المدينة القديمة، حيث أرست الأسس اللازمة لقيامها، ونظمت لها بناءً سياسياً وتنظيماً متكاملاً. دعنا الآن نتساءل عن أهم الأسس التي رأت الرواقية أن المدينة العالمية تقوم عليها:-

١- وحدة الوجود. ٢- الوحدة الإنسانية.

٣- العيش وفقاً للطبيعة. ٤- الإيمان بسيادة الحب على الوجود.

<u>وسوف نتحدث عن كل أساس منها بقدر من الإيضاح:-</u>

### ١- وحدة الوجود :-

كان الإيمان بالواحدية المادية أساساً جوهرياً للطبيعيات الرواقية، إذ ارتدت الرواقية في فكرها الطبيعي إلى هيراقليطس، فجعلت النار المادة الأولى للوجود، تخرج منها الأشياء وتعود إليها من جديد. وتمسك الرواقيون بهذه الواحدية المادية إلى أقصى حدودها. إذ يخبرنا سينكا أن كل شيء كان مادياً عند الرواقيين، حتى الفضائل والمشاعر والنفوس والآلهة كلها كائنات مادية[١٠]. ولا وجود لديهم لأية مقابلة بين المادة والروح، بل كل شيء مادة حتى الروح نفسها. واستدلوا على ذلك "بأنه لا قدرة على الفعل ولا قابلية للانفعال إلا للأجسام.. ولو كان الله لا جسمانياً فكيف يؤثر في الأجسام التي يتألف العالم منها؟؟"[١١] وخلعت الرواقية صفات الحياة والحركة والعقل على مادة الوجود الأولى كما فعل الطبيعيون الأوائل من قبل.

لم تتوقف الرواقية عند ذلك، بل توغلت في الطريق حتى نهايته، فأمنت بأن الوجود في جملته كائن حي Wav له نفس وجسم. فقد نظر "بوزيدون" الرواقي إلى الوجود ككائن حي

مشخص يجمع الأشياء جميعاً.. نسق مؤلف من السماء والأرض والطبائع القائمة داخلهما، جسمه الموجودات ونفسه الإله[١٢]. ونادى زينون -كما روى ديوجين لايرتوس - بذلك معتبراً الكون مادة الإله وجسمه[١٣]. فليس الإله مفارقاً للعالم - كما هو لدى أفلاطون وأرسطو- بل حال فيه والكون كله مدينة زيوس وسكنه. ولم يكن الإله لدى الرواقيين عاطلاً عن العمل- كما كان لدى أرسطو- بل هو الذي ينظم العالم ويدبر أموره تدبيراً مباشراً بفعل قانون الطبيعة (القدر).

العالم مدينة مواطنوها الآلهة والبشر، وهناك وحدة شاملة تربط أجزاء الوجود في رباط وثيق. وقد أكد زينون ذلك بقوله "إن الإله سار في العالم المادي كما يسري العسل في أقراصه" إنه الرئيس الأعلى لحكومة الكون[١٤]. وفي كل جزء من أجزاء الكون قبس من "النار الإلهية" حتى نحن فينا جزء من الإله هو النفس، وكل الأشياء أجزاء في كل واحد مترابط هو الطبيعة[١٥]. فلم يخطئ ديوجين لايرتوس إذن عندما ذكر أن مصطلح الوجود كان يستعمل بثلاثة معان لدى الرواقية:- ١- الإله الموجود الأوحد الذي تخرج الأشياء جميعاً منه وتعود إليه. ٢- الكل المنظم والمرتب من الأجرام السماوية والأجسام. ٣- على هذين الجزءين معاً[١٦]. هكذا سار الرواقيون أبعد من أفلاطون الذي اكتفى بالقول بوجود مشاركة بين العالم المحسوس والعالم المعقول، وكان أقرب الفلاسفة إليهم هيراقليطس وكذلك إنكسا جوراس في قوله "بالمتشابهات".

فإذا تساءلنا عن العلاقة بين قول الرواقيين بوحدة الوجود المادية هذه وبين القول بالمدينة العالمية، كانت الإجابة إنه لما كان الوجود وبكل ما فيه من آلهة وبشر كيان حي واحد فإن كل الموجودات داخله مرتبطة بعضها بالبعض بروابط وثيقة، وهذا ما أسماه الرواقيون "المداخلة". فهناك تداخل بين الموجودات لأنها جميعاً من أب واحد هو الإله. ويستطيع أصغر الأجسام أن يداخل أكبرها جرماً، ولا تتماس الأشياء كما يظن الناس بل تتمازج وتتداخل بعضها البعض تداخلاً تاماً.. بل يمكن القول بأن كل جسم كامن بوجه ما في جميع الأجسام الأخرى، ماثل في العالم بأسره، والعالم كله حاضر فيه[١٧]. وليس في الوجود خلاء لأن كل الأجزاء تمتزج امتزاجاً علياً متناغماً كامتزاج قطرة الخمر إذا وقعت في بحر إيجه فاختلطت بمياهه وانتشرت حتى تتحد بمياه المحيط الأطلسي[١٨]. واعتمد الرواقيون على هذه المداخلة بين أجزاء الكون في تأكيد وجود "تعاطف كوني" ومشاركة بين موجودات العالم المختلفة السماوية والأرضية. وعُدّ هذا التعاطف الكوني المبدأ الأخلاقي الكلي للكون كله[١٩]. ويضرب الرواقيون مثلاً لهذا التعاطف أن النجوم تومض لأنها تأسى على ما يصيبنا من كوارث وأحزان على الأرض[٢٠]. واعتماداً على هذا التعاطف أكد الرواقيون على صدق التنجيم والعرافة. ولم يجد الرواقيون حرجاً في التأكيد على أن الأجرام السماوية تمارس

تأثيراً على ما يدور على الأرض، وعلى مسرى الحياة البشرية، طالما أن كليهما ينتميان إلى وحدة عضوية واحدة[٢١].

يعمل الكون إذن يداً واحدة. إنه كيان واحد. وإذا أصيب عضو فيه لابد أن تعاني بقية الأعضاء مثلها مثل أعضاء الجسد البشري "ولا يمكن لجزء من الكون مهما صغر أن يفرح أو يعاني دون أن تتأثر بذلك بقية الأجزاء جميعاً. والإنسان الذي لا يرى أن خير كل كائن حي يمثل خيراً له والعكس إنسان أحمق"[٢٢] ويمتد عمل هذا الترابط الكوني الوثيق في الماضي والحاضر والمستقبل، هنا وفي كل مكان بلا تفريق. وكل موجود لا يخرج كاملاً إلى الوجود بنفسه، بل يتحقق كماله واستقلاله بما يقوم به من دور في حفظ الكل وصونه، وبدون هذه المشاركة يفقد وجوده وكماله[٢٣]. ولما كنا جميعاً لنا جسم واحد -النار الإلهية- ولنا أب واحد بث فينا النفس (الإله) ولما كان يوجد تداخل كلي بيننا وبين بعضنا البعض، فإننا ننتمي إلى وطن واحد هو المدينة الكونية وندين بالولاء إلى قانون واحد هو قانون هذه المدينة.

## ٣-الوحدة الإنسانية:-

يتحدث الرواقيون هنا عن الأساس الثاني للمدينة العالمية، يتحدثون عن السكان. ويقررون أن الذي يسكن هذه المدينة الآلهة والبشر. وقد آمن الرواقيون بإله واحد لهذا الكون له أسماء عدة كالعقل وزيوس والقانون.. إلخ وهو موجود حي خالد وعاقل، كامل السعادة ، يولي عناية تامة بالعالم وبكل ما يوجد داخله، إنه الصانع والمدبر للكون، ولما كان كذلك فإنه أب للجميع في مجمله وأجزائه[٢٤]. إنه روح العالم. هذا عن الساكن الأول للمدينة العالمية، فماذا عن السكان الآخرين؟؟.

الواقع أنه إذا كانت الرواقية آمنت بوحدة الوجود، وبوحدة الإله المدبر له، فإنها قد آمنت بوحدة الإنسانية جمعاء رغم اختلاف أفرادها في الشكل والأعراف واللغات. إذ لما كان البشر جميعاً يشاركون في امتلاك العقل والذي بدوره جذوة من العقل القويم الإلهي فإنهم بذلك ينتمون إلى أب واحد "ويشكلون بفضل ما لديهم من عقل مشترك مجتمعاً واحداً، لأن ما يشتركون فيه ليس مجرد مهارة عامة والسلام، بل ارتباط بقيم معينة ، ومن المؤكد أن هذا الارتباط سبب قوي لأن يقوم المجتمع."[٢٥] والبشر وحدهم القادرون على إقامة المجتمع السياسي للمدينة العالمية "لأنهم الوحيدون من بين كل الموجودات الذين أعدوا للحياة الاجتماعية، وهي ضرورية لهم ، لأنهم الوحيدون الذين وُهبوا العقل، وهم أبناء الإله، ومن ثم فهم أخوة الواحد للآخر."[٢٦] وامتلاك البشر

للعقل يجعلهم حيوانات اجتماعية بالطبيعة، "إذ يدفعهم هذا العقل إلى الاتحاد معاً والعيش في مجتمعات مشتركة؛ إذ تنصب أوامره ونواهيه على الطريقة التي ينبغي أن يعامل الواحد منا بها الآخر كموجودات اجتماعية جديرة بالاحترام"(٢٧).

اهتم الرواقيون إذن اهتماماً عظيماً بالإنسان وبدوره الكبير في هذا الكون. إنه لديهم المنفذ لإرادة الإله على الأرض. هو كون صغير كما أن الكون إنسان كبير. بل وامتد الرواقيون بالوحدة إلى داخل الإنسان نفسه، فرغم أنه يتكون من نفس وجسم، إلا أنه وحدة واحدة لا تتجزأ. "وعندما نقول الإنسان مؤلف من جسم ونفس، فإننا في ذلك نتبع اللغة الدارجة فحسب، لأن الجسم والنفس في حقيقة أمرهما شيء واحد، أجزاء من النار الإلهية، لا يختلفان إلا في درجة الكثافة."(٢٨) فالإنسان كيان واحد مادي كأي شيء آخر. ويمكننا القول بلغة المغالطة "النفس هي الجسم" وليس هذا مترتباً فقط على مبادئ الفلسفة الرواقية، بل ونابع من ملاحظة وقائع الحياة البشرية. فقد ذكر كليانتس "أن غير الجسمي لا يمكن أن يتأثر بالجسمي، ولما كانت النفس تتأثر بالجسم في المرض والتعذيب، ويتأثر الجسم بها فيحمر من الخجل، فإن النفس هي الجسم، وأيد نفس الكلام كريسيبوس أيضاً(٢٩).

ولم يكتف الرواقيون اليونان بالمناداة بوحدة الإنسانية، ووحدة الإنسان، بل آمنوا بوحدة النفس الإنسانية؛ حيث رفضوا أقسام النفس عند أفلاطون، وآمنوا بوحدتها مثل أرسطو. إنها لديهم كلّ واحد لا يتجزأ. إنها عقل خالص وليست الشهوات سوى أمراض العقل نفسه. كما يقول كريسيبوس(٣٠) . فللنفس قوى وليس أجزاء. ولذلك عرف بوزيدون أجزاء النفس بأنها "قوى لجوهر واحد قائم في القلب."(٣١)

كانت سيكولوجيا الرواقيين آحادية كطبيعياتهم، إذ جعلوا النفس كياناً واحداً هو العقل. ويلعب العقل في الإنسان نفس الدور الذي يلعبه العقل الإلهي في الكون. إنه المبدأ المسيطر وقبس مادي من العقل الإلهي. وكما ينفذ العقل الإلهي ويسير الكون كله، كذلك العقل البشري أو (البينوما) Pneuma ينفذ ويتخلل البناء الباطني للإنسان ويصدر الأوامر بكل الأنشطة(٣٢). وإذا كان الإله نفس الكون فإن النفس البشرية الإله داخل الجسم البشري.

لا يتوقف إيمان الرواقية بالوحدة البشرية عند هذا الحد، بل يمتد إلى الإيمان بوحدة الفلسفة. إذ لما كانت الفلسفة إبداعاً من إبداعات النفس البشرية، والنفس واحدة، فإن الفلسفة يجب أن تظل واحدة لا تقبل الانقسام. فمن التعسف تقسيم الفلسفة إلى أجزاء كما من التعسف تقسيم البشر إلى سادة وعبيد طالما أن مصدرهم واحد. ومن ثم يطلق كريسيبوس على أقسام الفلسفة

"تقسيمات جزئية لجوهر عام" وقال عنها أبوللو دروس "عناوين لشيء عام" وتتنوع الفلسفة عندهم إلى : منطق وأخلاق وطبيعيات ، وقد شبهوا الفلسفة لإظهار هذه الوحدة -كما يروي ديوجين لايرتوس- بالبيضة "قشرتها الخارجية المنطق، بياضها الأخلاق، وصفارها الطبيعة" وشبهوها بالحديقة وكذلك بالكائن الحي(٣٣). ولا يمكن أن يقوم جزء من هذه الأجزاء بمفرده مستقلاً عن الآخرين، بل كلها أجزاء متداخلة. ويشرح ذلك "جيراد فيربيك" شرحاً مفصلاً في مقال مطول مؤكداً على أن الفلسفة لدى الرواقيين تتمتع بوحدة عضوية شبيهة بالوحدة الموجودة في كل كائن حي. "إن مهمة الفلسفة أن تحتضن العالم وتحاول فهمه، وإذا كانت الأشياء مترابطة جميعاً، فينبغي أن تجسد الفلسفة هذا الاتحاد وتدرس كل جزء في ضوء الأجزاء الأخرى. فإذا حدث غير ذلك قاد إلى نتائج خاطئة"(٣٤).

يتضح مما سبق أن الرواقية في حديثها عن الأساس الثاني للمدينة العالمية أعلت من شأن الوحدة والتوائم بين سكان المدينة حتى جعلتهم وحدة مترابطة شديدة الالتصاق. فكما أن بيننا وبين الإله اتحاداً، وهو أب لنا جميعاً، فكذلك هناك اتحاد بيننا نحن كأخوة من أب واحد وتجمعنا ظروف وصفات مشتركة.

## ٣-العيش وفقاً للطبيعة:-

لو تراءى لنا سؤال الرواقيين عن الهدف من الحياة لجاءت إجابتهم: بلوغ السعادة . مما يقودنا إلى سؤال آخر: وكيف نبلغ السعادة في هذه الحياة؟؟ وفي الإجابة على ذلك يعتمد الرواقيون على إيمانهم بوحدة الوجود. إذ لما كان هذا الكون واحد. وله مدبر واحد ينظمه، ونشارك في هذا الإله، فإن طريق السعادة الوحيد أمامنا اتباع النظام الإلهي المفروض لهذا الكون والذي يحدد لنا ما الذي ينبغي أن نفعله.

انحدرت إلينا روايات كثيرة في ذلك. إذ يذكر ديوجين لايرتوس "أن زينون كان أول من يجعل الغاية (في كتابه في طبيعة الإنسان) الحياة في اتفاق مع الطبيعة" ويفعل نفس الشيء كليانتس في رسالته "في اللذة" وكذلك بوزيدون. واعتبر كريسيبوس أن العيش بشكل فاضل سعيد مكافئ للعيش بما يتوافق مع السير الحقيقي للطبيعة، لأن طبائعنا الفردية أجزاء من طبيعة الكون الكلية"(٣٥) وأشار إلى رأي زينون السابق أيضاً كليمانت السكندري وشيشرون(٣٦). أما انتيباتر Antipater فيعرف الفضيلة بأنها "العيش بما يتوافق مع ما يكون طبيعياً". وكذلك يفعل بنايتيوس Panaetius زعيم الرواقية الوسطى(٣٧). لكن ما هي هذه الطبيعة التي لن تتحقق سعادتنا إلا

باتباعنا لها؟؟ اختلف الرواقيون حولها: فبينما يذهب كريسيبوس إلى أنها الحياة وفقاً لطبيعتنا البشرية وكذلك لطبيعة الكون، نجد كليانتس يأخذها بمعنى الطبيعة الكونية فقط[٣٨] . ولا نرى تضارباً بين الاثنتين، لأن سيرنا على هدي طبيعتنا البشرية لا يعني الخروج على الطبيعة الكونية، طالما أن طبيعتنا نفسها جزء من الطبيعة الكونية وقانونها جزء من القانون الطبيعي العام. ولا يجب فهم أن في اتباع الطبيعة الكلية ظلم وقضاء على سعادتنا الفردية. بل فيه تحقيق للمصلحتين معاً. إذ شيد الإله الكون بالشكل الذي يجعل ما يعين السعي الفردي يلائم أيضاً سعي الطبيعة إلى حفظ ذاتها ككل[٣٩]. بل ويجعل الرواقيون توافق الإنسان مع نفسه متوقفاً على توائمه مع الطبيعة، وعندما يخفق الإنسان في تحقيق التناغم مع الطبيعة في هذا العالم الحتمي المترابط سوف يقود إلى إخفاقه في التناغم مع نفسه لا محالة[٤٠].

تشترك كل الكائنات في الخضوع لقانون الطبيعة، لكن الإنسان يتميز عن الجميع بقدرته – بفضل عقله- أن يعرف هذه القوانين ويطيعها عن علم وقصد بذلك. فالنفس الإنسانية لأنها جزء من النفس الكونية – بمقدورها أن تعي البناء المنطقي للعالم وتنفذه عن علم ودراية[٤١]. وأطلق الرواقيون على هذا القانون اسم "العقل القويم" The right reason يتخلل الأشياء جميعاً وهو وزيوس شيء واحد، والسيد الحاكم على كل ما يوجد[٤٢]. علينا أن نفهم السير الطبيعي للأحداث ونختار في أفعالنا الأشياء المتوافقة مع الطبيعة ونرفض ما يتعارض معها. وعلى هذا توجد الفضيلة والقانون والعدالة بالطبيعة وليس بالعرف. و يتمثل هذا القانون الطبيعي (القدر) في ذلك الترابط العلي الحتمي بين الأحداث في الوجود. ولن تكون الحياة سعيدة إلا عندما تتجه إرادة الفرد نحو الغايات التي تنشدها الطبيعة ومن ثم أحس الرواقي -كما يعلق جورج سباين- أن حياته الخاصة عبارة عن نداء أو واجب مرسوم له بواسطة الإله، وآمن بقوة بتفرد وكمال الطبيعة ، وأصبحت الحياة وفقاً للطبيعة تعني عنده الخضوع لإرادة الإله، واعتماد عليها، وسكينة عقل نابعة من الإيمان بخيرية العالم ومعقوليته"[٤٣].

لم يحدث أن طمع الرواقي إطلاقاً في تغيير الطبيعة لصالحه، ولم يحدث أن اعتقد في نفسه القدرة على ذلك أصلاً. بل الطبيعة هي التي تجذبه لتحقيق مصالحها. وأحس الرواقي بأنه عندما يشارك في القانون الطبيعي ويكيف له نفسه يشارك في الإله نفسه. ويبلغ السلام العقلي، وهذا السلام هو الخير الأسمى له والوحيد. وعدم التناغم معه هو الشر الوحيد له في الحياة.[٤٤] وقد حدث في العصر الحديث أن ترجم كانط المبدأ الرواقي السابق بقوله "تصرف وأنت تضع في الحسبان أن قاعدة تصرفك سوف تحول إلى قانون للطبيعة." فعمومية قاعدة من قواعد الفعل يجب

أن تعني أن هذه القاعدة عنصر من عناصر النسق المتكون منه الأشياء[٤٥]. وكم أصاب كليانتس عندما قال "لا يوجد عمل أسمى بالنسبة للإنسان أو الإله من أن نغني غناءً صحيحاً القانون الكوني العام"[٤٦].

لا يفرض قانون الطبيعة شيئاً قسرياً علينا، بل كل ما يفرضه نابع من داخلنا ، لأن فينا قبس منه فطرته الطبيعة فينا ويتمثل في العقل الذي نختار به الأشياء المتوافقة مع الطبيعة. لقد صاغت الطبيعة الأشياء جميعاً بالشكل الذي يجعلها تنجز وظيفتها الخاصة في هذه الحياة وفي الوقت ذاته تحقق الخير العام. فلم يقع الرواقيون في التناقض إذن -كما ظن هيجل[٤٧] - وجعلوا فضيلة العيش وفقاً للقانون العام تكون على حساب إشباع فاعله بوصفه كائناً مفرداً، على حساب خصوصيتي ذات الاستقلال الداخلي. ولبيان أن الطبيعة لا تفرض شيئاً قسراً علينا تقوم "ماريانا هوارتز" M.C. Horowitz بتحليل الطريقة التي يعمل بها القانون الطبيعي داخل الإنسان وكأن مبادئه نابعة من باطن الإنسان أصلاً. فهناك جذور أربعة له داخلنا هي:- العقل والأفكار العامة المشتركة بين البشر جميعاً، مثل الخيرية، والبذور المبثوثة في الإنسان منذ الميلاد وتهديه إلى الفضيلة، وأخيراً هناك "الومضات" والتي تومض داخل الإنسان مرشدة إياه إلى الحكمة. جذور أربعة تعبر عن ارتباط الإنسان بالقانون الطبيعي، صحيح لم يكن الرواقيون أول من قال بها، إلا أنهم أول من صاغها في نسق واحد متناغم[٤٨]. لم تكن عبارة "العيش وفقاً للطبيعة" تعني لدى الرواقيين إذن ما تعنيه لدينا نحن الآن، فلا تعني "العيش حياة البساطة" ولا "عيش حياة الإنسان البدائي" كما ظنها "روسو" حديثاً وإنما العيش وفقاً للروح العامة في هذا الكون[٤٩].

قانون الطبيعة قائم في كل مكان، يشبه قوة الحياة التي تسري في المادة كلها كما تسوي نفس الإنسان في كل جوارحه. وليست الفضيلة سوى تعبير عن العقل الجمعي في الكون. وعندما يتبع الإنسان عقله، فإنه يتصرف بما يتوافق مع العقل القويم في الكون، والذي يتطابق مع القانون الكوني. ونصل إلى السؤال المنتظر:- كيف يكون الحديث عن وجود قانون طبيعي واحد يحكم العالم أجمع أساساً لإيمان الرواقيين بالمدينة العالمية؟؟ والإجابة أن في نظريتهم عن القانون الطبيعي قد أرسى الرواقيون اليونان نظريتهم عن القانون الذي يجب أن يسود المدينة العالمية. فبعد إرساء شرط الموقع الخاص بالمدينة، وكذلك الأساس الثاني الخاص بالسكان والمواطنين تنتقل الرواقية الآن للحديث عن الأساس الثالث وهو الخاص بالقانون الذي ينبغي أن يعمل به ويسير على مبادئه سكان المدينة العالمية.

ولا نتحدث هنا هكذا من فراغ. فقد انحدرت روايات لماركينوس وفيلون السكندري تتحدث

عن اتخاذ الرواقيين لهذا القانون الطبيعي معياراً يحدد العادل والظالم من الأفعال في المدينة العالمية، وإنه يخاطب الحيوانات ذات الطبيعة السياسية. يقول فيلون "لأن هذا العالم مدينة عظيمة في نظر الرواقيين فإن له نظاماً وقانوناً واحداً، إنه عقل الطبيعة ، الآمر بما ينبغي أن يُفعل والناهي عما يجب أن يُجتنب ، أما المدن الحاضرة فيسودها العديد من القوانين المتغيرة ولا تتطابق مع هذا القانون بأي حال(٥٠)". ويذكر شيشرون "أن البشر جميعاً لدى الرواقيين تلقوا العقل والقانون من الطبيعة، وهو قانون خالد وثابت، قانون لكل الأمم والأزمنة، السيد والحاكم الأوحد على الجميع."(٥١) ويقول كريسيبوس "القانون ملك الأشياء جميعاً الآلهة والبشر على السواء، يجب أن يتسيد على كل ما هو شريف ووضيع، إنه المحك الذي يحدد العادل والظالم، فارضاً على الحيوانات ذات الطبيعة السياسية ما الذي ينبغي عليها فعله"(٥٢). وما تهدف إليه الطبيعة من ذلك الحفاظ على الشيء الكلي، وترسم للأفراد الأدوار المختلفة التي من خلالها يساهمون في حفظه "فلم تهدف الطبيعة جعل الإنسان وحدة منعزلة وإنما قصدت جعله مواطناً للمدينة العظيمة للعالم ككل. فغريزة الإيثار مفطورة فينا. بها نكون الأسرة وبها نتضامن مع الجنس البشري كله، وبها يضحي الإنسان بحياته -متى اقتضت الضرورة ذلك – من أجل صديقه أو مدينته أو الجنس البشري"(٥٣).

هناك نسق من الاتحاد والتواصل الكلي ، وليست الطبيعة بجملتها سوى بيئة للمجتمع العالمي ولسنا جميعاً سوى أعضاء فيه، وعلينا أن نسير على القوانين الطبيعية التي تسيّر هذا المجتمع، فنضحي بمصلحتنا الجزئية في سبيل المصلحة العامة. واعتبرت الرواقية لذلك الأشياء الفردية أشياء محايدة -كما يقول هيجل- لا يُقبل عليها إلا إذا لم تتعارض مع الجماعة(٥٤). لكن هناك من يعترض على تصور الرواقيين اليونان للأساس الثالث للمدينة الكونية، ويعتبر نظرة الرواقيين لهذا القانون نظرية صورية تجريدية، فهي-كما ينتقدها كل من هيجل وكاريد- مع أنها تحملنا بعيداً من الجزئي إلى الكلي، لا تقول لنا مع ذلك أي شيء محدد عن هذا القانون سوى أنه لا يمكن أن يحقق في أي موضوع جزئي. وعندما نسأل عما يمكن خلف هذه الألفاظ كالشجاعة والعدالة مثلاً- نجد أن معناها يفلت من بين أيدينا، وهكذا يظل الكلي هنا بدون محتوى ولا تعين"(٥٥).

## ٤-الإيمان بسيادة الحب على الوجود :-

لو تساءلنا: - ما هو الرباط الذي يجمع كل سكان المدينة العالمية بهذا الشكل ويجعلهم وحدة واحدة لا انفصام لها؟؟ فيجيب الرواقيون إنه الحب والصداقة اللذان يربطان الجميع معاً. وهذا هو الأساس الرابع للمدينة العالمية عندهم. والواقع أن الرواقيين اليونان اهتموا

بالحب ερως اهتماماً كبيراً، والدليل على ذلك الكتب التي خصصوها بأكملها لتناول الحب في العالم. فزينون زعيم الرواقية خصص له كتاباً بعنوان "في الحب" وكذلك فعل كريسيبوس في رسالته "فن الحب" وكذلك كتابه "الفصول"(٥٦) ولأرستون كتاب بعنوان "محادثات غرامية" وتناول كليانتس موضوع الحب في أكثر من عمل له منها "في الزواج" و "في الحب" وآخر "في فن الحب" وكذلك "في الصداقة"(٥٧).

لا تُحفظ المدينة العالمية وتُصان وحدتها بالقوة العسكرية ، ولا بفن السياسة، وإنما بقوة الحب والصداقة بين سكانها. وقد روى اثينايوس Athenaeus "أن زينون الستيومي نظر إلى الحب على أنه إله يحقق الصداقة والحرية والتناغم. وهذا سبب قوله في "الجمهورية" بأن الحب إله، وإنه يقوم في المدينة كناشر للأمن والأمان"(٥٨) إذن فللحب مكان رئيسي في مفهوم الرواقيين للمدينة العالمية بوصفه الرباط الحافظ والموحد بين سكانها. فما هو هذا الحب الذي قصده الرواقيون هنا؟؟.

يورد ديوجين لايرتوس أن زينون قال في "الجمهورية" "سوف يعشق الحكيم أولئك الشباب الذين يجسدون بمظهرهم الخارجي الهبة الطبيعية للفضيلة". وأكد على نفس المعنى كريسيبوس في الكتاب الأول من مؤلفه "في صور الحياة" وأبوللو دروس "في الأخلاق"(٥٩). ولكن لا يجب علينا أن نفهم أن الرواقيين قصدوا بالحب الشهوة الجنسية، بل العكس تماماً، ولو كانوا قد قصدوا به ذلك ما كان لهم على الإطلاق أن يقولوا إن الحكيم يحب؛ لأنه شخص مجرد من الشهوة كما يؤمنون. لذا يستدرك ديوجين لايرتوس عقب ذلك مباشرة ويقدم التعريف الدقيق للحب "وتعريفهم للحب إنه سعي نحو المودة مدفوع بالجمال المرئي البادي ، وغايته الوحيدة الصداقة وليس المتعة الجسدية"(٦٠) ونفس التعريف رواه آريوس ديديموس Arius Didymus بأن الحب الرواقي "محاولة لتكوين الأصدقاء اعتماداً على الجمال الظاهر من الشباب الصغير." وينكر بلوتارخ بشدة كون الحب شهوة لدى الرواقيين ويروى أن تصورهم في الحب يخالف الرأي الشائع والمفاهيم العامة المشتركة"(٦١).

فليس الحب شهوة، ولا يتضمن شيئاً مشيناً، إنما هو سعي إلى تكوين الأصدقاء، ونشر الصداقة بين سكان المدينة العالمية ، فلا حرج على الحكيم أن يمارسه، بل هو مطالب بذلك. وذكر ستوبايوس بأن الحب لدى الرواقيين "معرفة كيفية اصطياد الشباب الصغير الموهوب الفضيلة بالطبيعة، معرفة مكرسة لتعليمهم كيف يعيشون حياة متفقة مع الفضيلة."(٦٢) الهدف من وراء الحب سامي ونبيل، إنه نشر الوئام والفضيلة بين سكان المدينة الكونية، والنهوض بيد النشء والشباب للدخول في وئام وصداقة حميمة مع الآخرين . فلم يخطئ زينون إذن عندما عد "الحب الإله القائم هناك ، والرفيق المساعد الذي يحفظ المدينة ويصونها"(٦٣).

هناك ، والرفيق المساعد الذي يحفظ المدينة ويصونها"[٦٣].

وليس الحب شيئاً مكتسباً من الخارج، بل ينشأ الشعور به بالطبيعة بين الحكماء. لأنهم يشاركون في العقل القائم في الكون. وتقوم الصداقة بين الناس اعتماداً على هذا" لذا قدمت جمهورية زينون الصداقة على أنها النتيجة المترتبة على الحب، في حين يجعلها كريسيبوس الموضوع الحقيقي للحب."[٦٤] فالأمل الذي يحدو المحب دائماً، أن يغدو -عندما يشاركه محبوبه العاطفة- صديقاً لمحبوبه، وأن يصلا إلى صداقة حقيقية. وعندما ينجح المحب في مساعدة محبوبه على بلوغ الفضيلة لن يغدو الحب بل الصداقة هي العلاقة المناسبة بينهما. والصداقة علاقة بريئة خالية من الأغراض الدنيئة، لذا أكد الرواقيون على أنها لا يمكن أن تقوم إلا بين الأخيار الحكماء نتيجة لتشابه الواحد منهم مع الآخر. إنها نوع من الحياة المشتركة نعامل فيها أصدقاءنا كما ينبغي أن نعامل أنفسنا، ويؤكدون على أن للصديق قيمته في ذاته وليس بمقدار المصلحة العائدة منه. أن الصداقة لا يمكن أن تقوم بين الأشرار[٦٥]. وتدعم ذلك رواية لاريوس ديديموس بأن "الرواقيين يجعلون الأشياء الصالحة مشاعة لدى الأخيار، طالما أن المرء الذي يجلب النفع على جيرانه يجلبه على نفسه.. وهذا سبب أن كل الفاضلين أخلاقياً على تناغم الواحد منهم مع الآخر، لوجود التفاهم بينهم في كل شئون الحياة، في حين أن الأشرار على تنافر بعضهم مع البعض، بل أعداء يلحقون الأذى الواحد بالآخر كأنهم خصوم"[٦٦] . وليس من الصعب معرفة السبب، إذ وفقاً للأخلاق الرواقية لا يلتفت الأشرار إلا إلى الأمور الخارجية، مما يقود إلى تدمير الصداقة والصحبة، وعندما تنشب الخلافات المحتوم قيامها حول الأمور الخارجية، فإن الإنسان الحكيم وحده الذي يقف محايداً فلا تكون له أية خلافات مع أصحابه"[٦٧].

لا يخفى علينا ما في تأكيد الرواقيين السابق على أهمية الصداقة في الارتقاء بالشباب للفضيلة من أثر للتربية الإسبرطية والجمهورية الأفلاطونية. والواقع أن الصداقة لدى الرواقية ليست سوى صورة راقية من صور التواصل العقلي بين البشر. وشروطها لديهم الحكمة والفضيلة. ويتمتع الأصدقاء بتوافق كامل في العقول، ومشاركة في منظومة القيم والأهداف. وينعش كل واحد منهم جوانب حياة الآخر بشكل كامل ودون أي مصلحة أو استغلال[٦٨]. وما كان أصدق زينون عند إجابته على سؤال "من هو الصديق؟" أن قال كما روى ديوجين لايرتوس - "نفس ثانية لك"[٦٩] وكان الهدف من الحب توافق الأخيار أيضاً لدى كريسيبوس كان الحب عنده -كما لدى زينون- تعبير عن علاقة مشاركة مختارة اختياراً حراً بين الحكماء. ولا يهم أصلاً إن كانت هذه المشاركة جسدية أم لا، وإنما المهم ضرورة ألا تنشأ من شيء غير الوعي المشترك بالقرابة والتشابه بين

الحكماء"[٧٠] وكما أن الحب شيء طبيعي كذلك الصداقة تنشأ من ميل فطري نحو التجمع. واعتقد الرواقيون بوجود جماعة خافية -من نوع ما- بين الحكماء؛ بفضلها يصبح كل حكيم -بكل سلوكياته- نافعاً لبقية الحكماء على الأرض كلها، حتى لو كان هؤلاء لا يدرون عن ذلك شيئاً ، ولا يعرفون ذلك الحكيم قط. فالفضيلة أجدر شيئ بالمحبة، ومن يحوزها يصبح محبوباً أينما كان"[٧١].

لم ينحدر الرواقيون في نظريتهم عن الحب إلى جنسية أفلاطون المثلية في "المأدبة". بل جعلوا الصداقة البريئة الغاية التي يستهدفها الحب. وكان الحب الذي يمارسه الحكيم لديهم ينصرف إلى الفتيات والفتيان المرجو منهم أخلاقياً على السواء. ويحتفظ سكستوس أمبريقوس بشذرات لزينون في ذلك تجعل فن الحب عملاً متبادلاً بين الجنسين.. فليس هناك سبب يلائم النساء وآخر يلائم الرجال، وإنما الأمر واحد للجميع[٧٢]. وقد عاب زينون على أفلاطون في جمهوريته أنه بينما يجعل الحراس من الجنسين، لا يجعل الحب المثلي إلا بين الذكور. ففي رأي زينون يجب أن تظل قوة الحب الرباط الرابط للمجتمع، وجعله حباً غيرياً ومثلياً على السواء. إنه يحتفظ في مدينته بثمار النادي الذكري دون قصرها على الذكور مثل أفلاطون قصراً غير مبرر"[٧٣] لذا لم يلغ الرواقيون الزواج وإقامة الأسر المترابطة كما يفعل أفلاطون. بل نادوا بالإبقاء على الزواج في المدينة العالمية، وجعلوا الصداقة والمساواة الرباط بين الزوجين. لأنه الأكثر دواماً. واتخذ زينون من زواج أستاذه إقراطيس بهيبارخيا وما كان بينهما من صحبة ومشاركة قوة لما نادى به ومدرسته من ضرورة أن تربط الصداقة بين الزوجين [٧٤].

لا يمكن أن يخفى على أحد الدور الهام للحب في حفظ المدينة وحمايتها من أعدائها في الداخل والخارج. وكم قدر الرواقيون للحب هذا الدور، واعتبروه المحقق للصداقة والانسجام والحرية في المدينة العالمية ، ونادوا بضرورة أن يسود كل أرجاء المدينة، لأنه مفتاح السر لكمال المدينة. "لقد كان الحب لدى الرواقيين الالتزام المشترك بين المواطنين وهو مطلوب لصد الطغيان، ولكي تظل الروح المعنوية قوية في وقت الأزمات، ولكي تتقوى المدينة وتصمد أمام التهديد الخارجي. كما يحافظ الحب على الحرية باعتبارها ملكية للمدينة ذاتها، وليس سمة تخص الأفراد"[٧٥]. ولم تكن مدينة الرواقيين سوى مدينة للأخيار فحسب، الإنسان الخير هو الوحيد المواطن لها، أما الأشرار فغرباء عليها، بل غرباء الواحد منهم على الآخر، والرباط الرابط بين مواطنيها الحب. أما الأشرار الذين هم خارج المدينة- فتفرقهم الكراهية المتبادلة. والمدينة الكاملة وضع يكون الناس جميعاً أخيار فيه، يتحدون في كيان اجتماعي واحد، يشمل كل سكان العالم ودون تميز بينهم بأي كيانات سياسية منفصلة[٧٦]. وهكذا بشر الرواقيون بالحب الشامل للناس جميعا. ولكن يعاب على الرواقيين هنا إخفاقهم في التوفيق بين فضيلة الاكتفاء الذاتي للحكيم، وبين حاجته إلى الصداقة والحب. ولم تتحدث النصوص المنحدرة من الرواقيين عما يوجد من نزاع بين

الاثنتين، وكأن الرواقيين لم يشعروا أصلاً بهذا النزاع[٧٧]. وهذا خطأ منهم، لأن أرسطو سبق وتنبه قبلهم إلى هذا النزاع واستفاض في حله.

لكن رغم هذا القصور في معالجة الحب كعلاقة تؤلف بين نفوس سكان المدينة العالمية تظل للرواقية جدارتها هنا في إيمانها بحضور الصديق الأبدي إلى جوارنا، فوراء الحروب وأنات القتلى، وآلام الحياة وقسوتها يوجد الصديق الذي يقف صامداً وراء كل هذه الأحداث إلى جوارنا يعضدنا ويؤازرنا[٧٨]. واستعمل الرواقيون الأساطير التي تتحدث عن تكبد هرقل للمخاطر الجسام من أجل مساعدة البشرية فأصبح إلهاً في النهاية كأمثلة عليا، فطريق الخير هو الطريق الذي يقود إلى السماء.. وهناك جملة هامة ينقلها بليني Pliny من رواقي يوناني وهي "الإله هو ذلك ولا شيء غير ذلك، إله الإنسان الحقيقي مساعدة أخيه الإنسان"[٧٩].

## ب-التنظيم المقترح للمدينة العالمية:-

رأينا فيما سبق أن المدينة العالمية هي المدينة المثالية الحقيقية التي ينبغي أن تسود على الأرض. وأن موقعها الكون كله، وسكانها الآلهة والبشر، والقانون الحاكم فيها القانون الطبيعي، والحب والصداقة الرباط الذي يؤلف بين قلوب مواطنيها. بقي أن نتحدث عن التنظيم الذي اقترحه الرواقيون اليونان لبناء هذه المدينة الداخلي، وما الذي أبقوا عليه من المدن التقليدية ، وما الشيء الثوري الجديد الذي أضافوه؟.

لقد كانت المدينة العالمية الرواقية النقيض لدول المدينة التقليدية. فليست المدن القديمة في رأي الرواقيين مدناً حقيقية رغم أنها تسمى كذلك "لأن المدينة الحقة في نظرهم شيء صالح أخلاقياً، تنظيم أو مجموعة -كما يروي ذلك بلوتارخوس عنهم- ينتظمها القانون الذي يجسد العقل القويم[٨٠] ". ويروى بلوتارخوس في موضع آخر أن مما أثار إعجابه في جمهورية زينون "إنها لا تشتمل على مدن ومقاطعات منفصلة ، بل تنظر إلى البشر جميعاً على أنهم مواطنون، زملاء ، مقيمون معاً إقامة مشتركة، يعيشون جميعاً نظاماً وأسلوباً واحداً للحياة أسلوب مجموعة من الناس اجتمعت في سرب واحد، ورباها قانون واحد مشترك"[٨١].

مصادفة الميلاد هي وحدها التي جعلتنا مواطنين لهذه المدينة أو تلك، في حين أننا في الحقيقة مواطنون للعالم أجمع. فلا يجب علينا أن نقول إننا ننتمي إلى هذا الركن أو ذاك. بل نحدد وضعنا الذي نحن عليه بوضع الشمس. ولا يجب أن نتمسك بالحدود القائمة بين المدن والدول، بل الكون كله مدينتنا . وقد تأثر زينون بشيوعية أفلاطون والكلبية فنقل معالمها إلى تنظيم المدينة

العالمية الذي يقترحه في "الجمهورية". فقد ذكر ديوجين لايرتوس ذلك مشيراً إلى أنه أوصى أن تكون الزوجات مشاعة بين الجميع، ويحرم بناء المعابد، ونادى بضرورة أن يرتدي الرجال والنساء ثياباً واحدة ، وألا يغطون الجسم تغطية كاملة. واعتبر النقود فرضاً لا حاجة إليه لا من أجل التجارة ولا من أجل السفر والتنقل[٨٢]. ونسب ديوجين هذا التصور الشيوعي للمدينة العالمية في موضع آخر إلى كل من زينون وكريسيبوس فقال "في تصورهما يجب أن تكون النساء مشاعة بين الحكماء، حتى يكون بإمكان أي رجل أن يقيم علاقات جنسية مع أي امرأة أياً كانت .. وسوف نشعر بعاطفة الأبوة لكل الأطفال على السواء"[٨٣] وكانت هذه الشيوعية شيئاً ثورياً وغريباً على المدينة التقليدية ولكن لا يجب أن نفهم أن زينون وكريسيبوس فى ذلك قد ناديا بالحياة المخلة حتى ولو لمدينة متخيلة. إذ كانت عفة زينون مضرب الأمثال "إذ صار مثلاً مشهوراً فى أثينا القول أعف من زينون، واشتهر أعضاء مدرسته اشتهاراً عظيماً بالبعد عن الفجور"[٨٤] ولا أنهما ناديا بإلغاء الزواج والأسرة ، بل على العكس شددا على ضرورة الإبقاء على الزواج بين الحكماء، فالحكيم لدى الرواقيين سوف يشارك في السياسة -طالما سوف يمنع الرذيلة ويشجع الفضيلة، كما أنه سوف يتزوج وينجب أولاداً[٨٥]. وشدد أنتباتير الرواقي على الزواج كواجب اجتماعي وواجب مقدس نحو الآلهة.. فالذي لم يتزوج لم يذق طعم الزوجة والطفل لم يذق أعظم متع الوجدان لذة، لأن صور الصداقات الأخرى تشبه أطباق مملوءة بالفول، أما صداقة الرجل بالزوجة فيشبه امتزاج الخمر بالماء[٨٦]. وذكر شيشرون نفس المشاركة للحكيم في السياسة والزواج والإنجاب ونسبها إلى الرواقية كذلك[٨٧]. بل أن بنايتيوس الرواقي (ت ١٠٩ ق.م) Panaetius لا يجعل الحكيم يشارك البشر جميعاً في المشاعر الطبيعية للحب والصداقة، بل لا يجعله يترفع عن الطموح ، فمن الممكن أن توجد لديه الحمية إلى أن يغدو قائداً أو زعيماً[٨٨]. أما عن السبب الذي يجعل الحكيم يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية فيرد لدى شيشرون "لما كنا نرى أن الإنسان يولد للدفاع عن الجنس البشرى والمحافظة عليه، فإن ما تمليه الطبيعة عليه هو أن يشارك في الواجبات العامة للدولة، ويتخذ زوجة وأبناءً لكي يعيش وفقاً للطبيعة". ويذكر آريوس ديديموس نفس السبب "فكل هذه الأشياء تنبع من طبيعة كل حيوان عاقل واجتماعي"[٨٩] . ونعرف من شيشرون أن بنايتيوس شارك مشاركة فعالة في السياسة وعمل مشرعاً[٩٠]، كما قامت علاقة متينة من الصداقة بين زينون وانتيجونوس Antigonus خليفة الإسكندر.

ولما كانت المدينة الكونية مدينة فاضلة بحكم تكوينها وأسسها فلا يجب أن توجد فيها – كما ينادي زينون– محاكم ولا مسارح أو ملاعب[٩١]. ويذكر كريسيبوس السبب في عدم وجود محاكم أو قضاه فيها بقوله "لأن كل أولئك الذين بلغوا الحكمة في الأخلاق ليسوا أحراراً فحسب ، بل

وملوكاً وحكاماً معصومين ، فلا حاجة بهم إلى أي من هذه المؤسسات"[٩٢]. كما أن كل مواطن سوف يريد بشكل حر نفس الشيء الذي يحدث لإيمانه بأنه يحدث له وفقاً لقانون الطبيعة الذي لا يمكنه أن يخرج عليه. ولا توجد أية قوانين عرفية تحتاج إلى حفظها وحمايتها من الخارجين عليها. هكذا يعتمد الرواقيون على فكرهم الأخلاقي في تبرير غياب المؤسسات التقليدية. فالمال والصحة والمنصب.. إلخ أشياء محايدة، لا يجب التكالب عليها. فالملاعب مثلاً تقام من أجل الحفاظ على الصحة أو الحصول على الاسترخاء وهي كلها أمور محايدة فلا حاجة إلى الملاعب، ولأن المال أمر محايد، فإنه يتجاوز اهتمام المجتمع الرواقي [٩٣]. ولم يتردد زينون من أن يطالب في جمهوريته بإلغاء التعليم التقليدي لأنه عديم الفائدة، فلا فائدة ترجى من تعليم الشباب النحو والموسيقى والرياضيات ، لأن التعليم الحقيقي هو تعليم الفضيلة[٩٤]. وإن كان كريسيبوس يبقي عليها لأنها مفيدة لتدريب النشء على الفضيلة. ونادى زينون كذلك بإلغاء الملكية الخاصة، لأن الكون كله ملكية عامة للبشر بالطبيعة، كما لا توجد في المدينة العالمية حكومة أصلاً لتعترف بالملكية الخاصة، كما لا يوجد الدافع إليها، لأن الحكماء يعتبرون هذه الأشياء جميعاً محايدة[٩٥].

أما التنظيمات التي وضعها الرواقيون للمدينة العالمية، فهي ضرورة أن تلتزم المدينة بالمساواة التامة بين الجنسين، إن لم نقل بين البشر جميعاً. طالما أن الطبيعة الإنسانية مشتركة بين البشر. وكل ما قاله الرواقيون حول الفضيلة ينسحب على المرأة والرجل على السواء. وقد ألف كليانتس كتاباً يثبت فيه أن "الفضيلة متساوية بين الرجال والنساء" وتظهر حيوات العديد من زوجات وأخوات الرواقيين أن هذا كان أساساً راسخاً في المدرسة.[٩٦] وكان الدليل الذي اعتمد عليه الرواقيون لإثبات ذلك، أن العقلانية قاسم مشترك بين البشر جميعاً. لقد رفضت الرواقية موقف أرسطو المميز بين الجنسين في القدرات العقلية[٩٧]. وكذلك موقفه القائل بوجود فروق بين البشر على أساس الطبقة والجنس[٩٨]. ففي مجتمع مثالي مترابط كهذا تسقط كل الفروق القائمة على الجنس والطبقة والدم ويحل محلها شعور بالقرابة والأخوة. ورفضت موقف أرسطو في قسمة البشر إلى عقلاء بالطبيعة (السادة) وأغبياء بالطبيعة (العبيد) وآمنت بمساواة مواطني المدينة العالمية في كل شيء. وهاجمت الرق ، فلا يوجد إنسان عبد بالطبيعة، فنحن أخوة في الدولة العالمية، أخوة للعبيد وللأجانب على السواء. فالفرد أخو للبشرية كلها، وقلبه يحتضن الجنس البشري كله[٩٩]. ومن كان يمتلك من الرواقيين عبيداً أمر بعتقهم. لكن الرواقيين مع ذلك لم يطالبوا صراحة بإلغاء نظام الرق كنظام اجتماعي، وأقنعوا أنفسهم بتقديم النصح بضرورة الاعتراف بنبل العبيد الأخلاقي وضرورة معاملتهم معاملة إنسانية[١٠٠].

ينبغي علينا النظر إلى البشر جميعاً على أنهم مواطنون رفاق وأصحاب لنا. وهذا سبب قلة المنظمات في مدينة الرواقيين العالمية. إذ لا ضرورة لها طالما أن البشر يتصرفون فيها بإملاء ما لديهم من عقل طبيعي. فهذا العقل يمكن سكان المدينة من كسر كل قيود الأعراف التي لا تعتمد على العقل[١٠١]. وأن يعيشوا أخوة مترابطين. ولذلك لو سألنا الرواقية اليونانية عن نظام الحكم المقترح للمدينة العالمية ، نجد الإجابة لدى ديوجين لايرتوس "نظام الحكم الأمثل الذي ينادون به هو نظام مختلط من الديمقراطية والملكية والأرستقراطية[١٠٢] " وأكد نفس الشيء إرنست باركر فقال "إن الرواقيين جميعاً نظروا إلى الحكومة المختلطة على أنها الصورة المثلى للحكم."[١٠٣] أما ف.إ. ديفني F. E. Devine فيقرر "أن الصورة المثلى للحكومة لدى الرواقيين هي صورة الجمهورية العالمية غير السياسية وغير المقترنة بأي تفضيل لنظام على آخر."[١٠٤] نصل إلى مسألة حاكم هذه المدينة. فنجد الرواقية اليونانية لا تعين حاكماً بشرياً لها. بل هناك حاكم أوحد لها عندهم هو الإله. فهذا الكون محكوم كله بالإرادة الإلهية، ويحتم الإله كل ما يقع فيه وهو الحاكم الأسمى للجميع[١٠٥]. فهناك حكومة للكون على رأسها الإله، الحاكم والمشرع الأعظم، قائد الكون وسيده. وهذا ما قصده كريسيبوس في قوله "القانون ملك على الأشياء جميعاً البشرية والإلهية" فالقانون "تشييد الإله وحده ، والكون كله بيت الإله"[١٠٦]. ولا شك أن كريسيبوس والرواقيين متأثرون هنا بهيراقليطس الذي يجعل اللوغوس (زيوس) ملكاً على الجميع.

ولما كانت المواطنة في المدينة العالمية لا يحظى بها سوى الأخيار وحدهم ، فإنها مدينة صالحة وسعيدة حتماً. لكن الرواقيين وإن كانوا قد جعلوا الولاء الأول إلى المدينة العالمية، فإنهم لم يكونوا ثوريين بالحد الذي يجعلهم يخرجون على المدن الجزئية التي يعيشون فيها حيث ظلوا يحملون ولاءً لها. فعلى الحكيم أن يشارك في سياسة بلده. ولم يحدث أن تنكر زينون وكليانتس للولاء لمدنهم، ولم يبخسوا أماكن ميلادهم قدرها[١٠٧]. وهذا ما فعله زينون عندما وجد اسمه مكتوباً على عمود الشرف في أثينا "زينون الفيلسوف" فطلب أن تضاف إليه كلمة "الستيومي" اعتزازاً ببلدته الأصلية[١٠٨]. لأن العقل يوصي بتمجيد الوطن، ولدى الحكيم الاستعداد للتضحية بحياته في سبيل وطنه. ولو كان زينون عدواً للمدينة ما كرمه الأثينيون، وما أسلموا له مفاتيح أسوار المدينة، ولا أقاموا له تمثالاً من البرونز، وكذلك ما قدرته مدينته ستيوم وأعلت من ذكراه[١٠٩] لا تنادي الرواقية كذلك بإقامة مؤسسات للتكافل الاجتماعي في المدينة العالمية. فلا يحتاج مواطنوها إليها، لأنهم بطبيعتهم يقومون بدور هذه المؤسسات، فهم حيوانات اجتماعية بالفطرة "فلدينا حنين دائم إلى مجتمع الأصدقاء الذي ننتمي إليه، ومن المحتمل أن حماسنا الغريزي الذي لا يمكن دفعه نحو الاجتماع بالآخرين والتعاون معهم هو تطلع

حيوان اجتماعي وحيد لأن يجد سربه."[١١٠] غاية البشر جميعاً السعادة ولن يبلغوها إلا بالاجتماع مع الآخرين. وعقلنا يعمل بشكل تلقائي كعضو مجتمع أكبر ومن ثم يفضل خير الكل، يقول بنايتيوس "يجمع البشر رباط مشترك يتمثل في الحياة المشتركة واللغة، مما يدفع البشر إلى استحسان المشاركة في التجمعات العامة، وإلى حشد كل الإمكانيات من أجل تحقيق حياة اجتماعية مزدهرة لهم ولأطفالهم وللمقربين لهم."[١١١] اشتراكنا في ملكية العقل يحتم علينا التزامات أخلاقية كل واحد نحو الآخر بالطبيعة، إننا نؤلف مجتمعاً واحداً طبيعياً، مجتمع موجودات عاقلة مترابطة ومتحابة[١١٢]. ومع أن الاستقلال الذاتي نهج الحكيم، فإنه يحس بتقارب شديد مع نوعه، إنه جزء من الكل، وعليه التزام بالعمل على خدمة هذا الكل. لقد فطرت الغريزة الاجتماعية فينا شيئين: العدالة، وحب الواحد منا للآخر. وهما الشرطان الأساسيان لقيام المجتمع[١١٣]. وأكد شيشرون على نزعة الرواقيين الإيثارية وتفضيل المصلحة العامة على الفردية[١١٤].

لا يعيش الحكيم الرواقي منطوياً على نفسه، بل تقف الرواقية هنا على نقيض الأبيقورية؛ فلم يعد الكون لديها كومة من ذرات عشوائية، بل كل واحد مترابط. ولم يعد ينظر إلى الإنسان كفرد حر غير مقيد بأي التزامات نحو أحد مثلما الأمر لدى أبيقور، بل الإنسان لديهم مرتبط ارتباطاً متيناً بالمجتمع بواسطة القانون[١١٥]. وتطرف بنايتيوس في هذا الاتجاه فوضع محل الاكتفاء الذاتي الأبيقوري مثلاً أعلى للخدمة العامة. الأعظم أهمية من ذلك رفعه للتعارض بين المجتمع المثالي للحكماء وبين العلاقات الاجتماعية اليومية[١١٦]. فلم يعد الحكيم الرواقي خالياً من الانفعالات وبدون عواطف في المدينة العالمية، بل عضو فعال في مجتمعه يؤثر فيه ويتأثر به. ومشارك في كل الواجبات التي ترتبط بدوره في الوجود كما يأمره العقل. فإذا سألنا عما سوف يعود عليه من سعيه هذا إلى تحقيق سعادة الآخرين إذا كانت كل الأشياء الخارجية محايدة لديه؟؟ كانت إجابة الرواقيين أن كل كائن في هذا العالم له دور يجب أن يؤديه على خير وجه، وإلا سوف يكون وجوده عديم القيمة. ولكي يكون الحكيم هكذا عليه إنجاز دوره في مساعدة الآخرين بصرف النظر إن كان هذا نافعاً له أم لا، فالحياة مسرحية وعلينا تأدية الدور المرسوم لنا فيها كأفضل ما يكون[١١٧]. أما الأسلحة والحروب فغير مسموح بها في المدينة العالمية. فرغم تأثر الرواقيين بالنظام الإسبرطي والأفلاطوني، فإن مدينتهم العالمية لم تكن بأي حال مدينة عسكرية. وقد تمسك زينون وكريسيبوس بمبدأ ديوجين الكلبي "عن عدم فائدة الأسلحة[١١٨] " فمن المستبعد عن زينون أن يقوم الفرد بالحرب من أجل وطنه. فكل شيء في المدينة ملتزم بالفضيلة ومقيد بجو الحب المتبادل مع الجميع. تلك هي الصورة التي تمنى الرواقيون أن تتحول المدن المتطاحنة إليها. فبدلاً من الصراع والحروب يسود الحب والسلام والصداقة، وبدلاً من القوانين المتغيرة الجائرة يسود قانون إلهي واحد على الجميع لا يظلم أحداً ولا يمكن أن يخرقه أحد وينجو من العقاب. وبدلاً من نظم الحكم الظالمة يسود نظام حكم مختلط يجمع مزايا

الأنظمة الأخرى في داخله. ولسنا نعتقد أن زينون ومدرسته كان يقدم صورة لمدينة كانت قائمة في الماضي مثلما سوف يفعل توماس مور حديثاً، وإنما صورة لدولة مثالية مستقبلية[١١٩] مثلما فعل أفلاطون. يرد بها على ما لمسه وشاهده في الدولة التي يعيش فيها، كان يقدم صورة لما ينبغي أن تكون عليه المدينة السعيدة في المستقبل.

## المدينة العالمية الرواقية في الميزان :-

حلم الرواقيون بعالم متحد لا ينبغي أن يظل بعد ذلك مقسماً إلى دول مستقلة، بل مدينة عظيمة واحدة، تستظل قانوناً واحداً مقدساً، تربط مواطنيها رابطة عمادها الحب المتبادل. حلموا بمجتمع واحد جديد. وبذلك قدم الرواقيون التنظير الفلسفي لما كان قد حققه الإسكندر الأكبر على أرض الواقع. وصدق بلوتارخوس عندما قال "إن ما مهدت له فتوحات الإسكندر عن طريق التاريخ قد أتمته الفلسفة الرواقية عن طريق العقل"[١٢٠].

وترك هذا المشروع التنظيري للدولة العالمية تأثيراً كبيراً على الرواقية الرومانية وكذلك على الإمبراطورية الرومانية نفسها. "فعندما اتجه الرواقيون بتصوراتهم نحو إصلاح الإمبراطورية الرومانية وجدت هذه الأفكار بيئة أكبر من أي بيئة من الممكن أن يكون قد تنبأ بها زينون. وقد جُسد اهتمامه بإزالة كل الحدود والفواصل بين الشعوب أعظم تجسيد بعد ذلك بعده قرون في اقتراحات هيروكليس Hierocles العظيمة[١٢١] " وتأثر ماركوس أوريليوس وإبكتيتوس وشيشرون في الرواقية الرومانية بهذه المدينة العالمية. إذ دافع أوريليوس عنها بشدة في تأملاته خاصة في الكتاب الرابع منها[١٢٢]، وأعلى ابكتيتوس من مكانتها في "أحاديثه" في أكثر من موضع[١٢٣]. وتأثر بها شيشرون ، وتناولها بالشرح والتعليق كثيراً ، وحاول تطبيق مبادئ هذه المدينة العالمية على الإمبراطورية الرومانية[١٢٤]. وإن كان قد جعلها مدينة ذات حكم ملكي وليس مختلط. وتأثر المؤرخ الروماني بوليبوس Polybius بفكرة الرواقيين السابقة في تأريخه للحضارة الرومانية، إذ يسلم فيه بالمدينة العالمية تحت الحكم الروماني كحقيقة لا ريب فيها[١٢٥]. وقد أتيح لهذه المدينة الرواقية أن تحدث على مر الزمن آثاراً بعيدة المدى ، فقد ألقت طابعاً قوياً على فكرة القانون عند الرومان. وبقيت عند مشرعيهم مصدر إلهام، فلم يكن هناك مفهوم سياسي أقدر ملائمة من المفهوم الرواقي عن المدينة العالمية لتقديم قدر من المثالية إلى الولع والانشغال الروماني بالغ الخسة بالفتح والغلبة للبلاد والمدن المختلفة[١٢٦]. كما استطاعت أن تؤثر في توجيه الدعوة المسيحية إلى المحبة والرحمة، وأن توح إلى جان جاك روسو وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا نظرياتهم عن إخاء بني الإنسان وحقوقهم في الحرية والمساواة[١٢٧] .

استلهم الكثيرون النظرية الرواقية والحقيقة أن "جمهورية" زينون عمل فلسفي عظيـــم لا يقل في المكانة عن عمل أفلاطون. صحيح أنها أقصر بكثير ، لكنها لا تقل أهمية عن جمهوريـــة أفلاطون. إنها الرد الإسبرطي على غريب أفلاطون الأثيني، أو قل إجابة ليكرجوس على سقراط في جمهورية أفلاطون[١٢٨]. والحقيقة أن الناس قد فتنهم إصرار الرواقيين على المســـاواة والإخـــاء، وألهم الناس أحلاماً تصوروا فيها أشياءً أجمل بكثير من النظام الذي يظلهم. وأخذ البعض يفر مـــن الحضارة ، ويرسم صوراً خيالية لأقوام يعيشون علـــى الفطـــرة ويستمســـكون بالفضيلـــة مثـــل يوهيميروس (حوالي ٣٠٠ ق.م) وأيامبولوس (القرن الثالث) في كتابه "دولة الشمس" فالناس فيها متساوون في كل شيء ويعيشون في سعادة تامة[١٢٩].

ولا شك أن بذور القانون الدولي الحديث يرجع عهدها قديماً إلى مذهب الرواقيين اليونـــان في القانون الطبيعي: "ومن ثم يمكن النظر إلى فكرة المدينة العالمية الرواقية على أنـــها تتوســـط المسافة بين النزعة الجمهورية Republicanism وبين نظرية القانون الطبيعي ، وذلك لأن مذهب المدينة الكونية يبقى المجتمع والمواطنة ويسقط كل شرط آخـــر كالتجـــاور المكـــاني والمعرفـــة المشتركة من مفهوم المواطنة، ومن ثم تضحي المواطنة طاعة مجموعة من الأفراد أوامر العقـــل القويم، أي القانون كما تصوغه الطبيعة"[١٣٠]. ونجحت الرواقية في هذه المهمة ، "ولا توجد شهادة على صدق إنجاز الرواقيين لهذه المهمة -كما يقول سباين- مما حدث من ترسيخ لمفاهيم حقـــوق الإنسان، والإنسانية والحكم العادل، ذلك الترسيخ القوي في الضمير الأوربي[١٣١] ". وعبر "ديفنـــي" عن نفس الإعجاب بقوله "لا يعرف كثير من معاصرينا معرفة واضحة -ونحن نعيش فـــي عصـــر يموج بمثل هذا الشعور الطاغي بالعولمة - أن الفيلسوف الرواقي قدم منذ وقت طويل المثل الأعلى السياسي العالمي، وصاغ دفاعاً فلسفياً عنه. مثلما لا يعرف المهتمون بالهجوم أو الدفاع عن نظام الحكم المتوازن المميز للنظام الأمريكي - أن الكثير من البراهين المعتمد عليها هذا النظام يضـــرب بجذوره فيما قام به الرواقيون قديماً من دفاع عنه"[١٣٢]. ولكن يجب ملاحظة أن مدينة الرواقيـــين العالمية تختلف بشدة عن ظاهرة العولمة المعاصرة؛ الأولى ذات أهداف إنسانية نبيلة أما العولمـــة المعاصرة فأهدافها احتكارية استغلالية لحساب قطب واحد.

أعادت الرواقية رسم المثل السياسية العليا بما يتناسب مع المدينة العالمية، بعد أن ثبـــت انهيار دولة المدينة. وأدخلت الرواقية مفهوم أخوة إنسانية تسع العالم كله، ونادت بالمساواة بيـــن البشر. وأكدت على أن المدينة اتحاد أخلاقي. هكذا تمنت الرواقية أن تقوم مدينـــة متحابـــة علـــى أنقاض المدن التقليدية المتصارعة. ومما يحسب من حسنات لذلك أن الرواقية نحت جانباً -علـــى

الأقل- كل الأهداف الدنيا الفردية باعتبارها غير كافية، ومهدت الطريق للأفكار الكونية والإخاء البشري الذي جاءت المسيحية معبرة عنه(١٣٣).

لكن هناك أوجه نقد تؤخذ على هذا التصور منها أنه تصور آحادي النظرة. إذ يلقي واجباً ثقيلاً على الفرد نحو المحيطين به لكنه لا يقدم حقاً مساوياً له كتلك الحقوق التي كانت للمواطنة في دولة المدينة. فالمثاليون بين البشر ندرة، أولئك المستعدون للاكتفاء بحياة يؤدون فيها الواجب فقط دون الحصول على أية حقوق(١٣٤). كما أن هناك صعوبة كبيرة في التطبيق العملي لنظرية الرواقيين في المدينة العالمية؛ إذ لكي يكون البشر جميعاً مواطنين في مدينة واحدة يجب أن يكونوا متساوين ، لكن الواقع يقول إنهم يختلفون خلقاً وقدرة وظروفاً، فلم ولن يكون الناس متساوين، كما أن المساواة إن هي إلا شيء نظري فقط(١٣٥). ويواصل "كاريد" السير في نفس الاتجاه الناقد فيقول "إنه مجرد مثال خيالي لا يمكن بلوغه على الإطلاق ، وهو بوصفه مثل أعلى يظل شيئاً ذاتياً محضاً يوجد في نفس صاحبه، ولا يمكن أن يتحقق في العالم الخارجي."(١٣٦) وهناك نقد ثالث أكثر خطورة هو أن العالم يتألف من رجال عاديين، قلة جداً فيه من الحكماء الذين مهما بلغت درجة الحكمة لديهم لا يمكن أن تصل إلى مرتبة الحكيم الرواقي، المعتمد على العقل دائماً. وقد أحس الرواقيون أنفسهم بهذه الندرة ، بل واعتبروا وجود الحكيم من الندرة والاستحالة كاستحالة وجود العنقاء(١٣٧). ومن ثم فالرواقية تنادي بمثل أعلى مستحيل التحقق لعالم خيالي من الحكماء الذين لا وجود لهم. وانتقد جورج سباين مدينة الرواقيين التي تقول بالمساواة بين البشر وإلغاء التمييز التقليدي بين اليوناني والبربري بقوله "لقد عملت الرواقية على إسقاط هذا التمييز العنصرى ولكنها وضعت فى الوقت نفسه محله تمييزاً لا يقل صرامة عنه هو التمييز بين الحكماء الحمقى، وهو بديل لا يحسّن من الأمر شيئاً"(١٣٨).

كما أنه من الخطأ قسمة البشر قسمة صارمة إلى حكماء وحمقى. فأين هو هذا الإنسان الذي يظل حكيماً في كل تصرفاته؟ وأين هو الإنسان الذي يكون شريراً دائماً في كل أمور حياته؟؟ وانتقد "بيفان" مدينة الرواقيين بأنها تحاول التوفيق بين مثلين أعليين من الصعب التوفيق بينهما أصلاً:- المثل الأعلى الخاص بالإنعزالية ، والمثل الأعلى للحب، إذ أننا عندما نختار أحدهما لابد حتماً أن نتناسى الآخر، ومن الخطأ أن يحاكم أي واحد منهما من منظور الآخر(١٣٩). فإما أن أعيش محباً لذاتي ومصلحتي الشخصية، وإما أن أعيش محباً لغيري، ولا يمكن الجمع بين الأسلوبين.

## الخاتمة :-

وبعد أن أستعرضنا أسس المدينة العالمية الفاضلة عند الرواقيين اليونان، والبناء السياسى والاجتماعى لها بقى لنا أن نقول إنه بالرغم من كل ما قد يوجد في مشروع الرواقيين اليونان من جوانب ضعف وقصور يظل مشروعاً يكشف عن إنسانية الرواقيين العظيمة. إذ حاولوا -حتى ولو كان هذا نظرياً فحسب- أن يخففوا من ويلات عصرهم المضطرب على أفئدة معاصريهم، حاولوا تقديم علاج وبلسم لمعاصريهم ليتقبلوا واقعهم الأليم بصبر وجلد، وأن يحلقوا معهم في الحلم بصورة جديدة ناصعة للعالم تنمحي منها كل هذه التجاوزات وأشكال القهر والإذلال. لقد أعطت الرواقية الأمل لمعاصريها في غد مشرق سعيد، ولا ذنب لها في أن ما تخيلته وحلمت به صعب المنال -فمن قال أن وظيفة المفكر والمنظر العمل والتطبيق؟؟.

## هوامش البحث:

(1)G.H. Sabine:- A history of political theory, 4 th ed. Revised by: Th. L. thorson, Dryden press, Hinsdale, 1973, p 141.

(2)E. Caird:- The evolution of theology in Greek philosophers, Glasgow, Maclehose, Jackson, Vol II, 1923, p.p. 160-161.

(٣) و. تارن: - الحضارة الهللنيستية. ترجمة : عبد العزيز جاويد، مراجعة : - زكي علي. مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٥.

(٤) نفس المرجع ، ص ٩٦.

(5)M. Schofield:- The stoic idea of the city, Cambridge University press, 1992. P.65.

(6)Diogenes Laertius:- lives of eminent philosophers, Trans by:- R. D. Hicks, vol II, Harvard University press, VII. 4, Cambridge, 1972, P. 113.

(٧) د. عثمان أمين: - الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢١٤.

(8)A. S. Bogomolov:- History of Ancient philosophy, Trans by:- V. Stankevich, Progress publishers, Moscow, 1985, p. 281.

(9)M. Hammond:- City – state and world state in Greek and Roman political theory until Augustus, Harvard university press. Cambridge. 1951, p. 47.

(10)J. L. Saunders:- Greek and Roman philosophy after Aristotale, The Free press, New York, 1966, p. 117.

(١١) د. عثمان أمين: – المرجع السابق، ص ١٥٢ ص ١٥٣.

(12)Diogenes laertuis:- op cit, VII, 138, p. 243.

(13)Ibid: VII, 139, p. 243.

(١٤) برتدراند راسل: – تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود. مراجعة د. أحمد أمين ، الكتاب الأول، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧، ص ٤٠٧.

(١٥) أكد زينون على وحدة العالم في رسالته "في الكل" وكذلك كريسيبوس، وأبوللو دروس في عمله "حديث طبيعي". انظر:

-Diogenes laertius:- op cit, vol VII, 143, p. 247.

(16)Ibid, VII, 137, p. 241.

(١٧) د. عثمان أمين:– المرجع السابق، ص ١٥٧.

(١٨) د. أميره حلمي مطر: – الفلسفة عند اليونان : دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤٠٤.

(19)H. Baker:- The image of man, Harper torchbooks, New York, 1961, p. 72.

(20)G. Murray:- stoic, christian and Humanist, C. A. watts & Co. Ltd, London, 1946, p. 105.

(21)G. Verbeke:- "Ethics and logic in stoicism", in:- Atoms, pneuma, and Tranquillity, Ed by:- M. J. osler. Cambridge University press, New York. 1991, p. 13.

(22)G. Murray: op cit, p. 104.

(23)A. O. Rorty:- The Two Faces of stoicism, Journal of the History of philosophy, 34, 1996, p. 338.

(24)Diogenes Laertius:- op cit, VII, 147, p. 251.

(25)M. Schofield:- op cit, p. 70.

(26)G. H. Sabine:- op cit, p. 148.

(27)M. Schofield:- op cit, p. 72.

(28)N. Arnold:- Roman Stoicism, the Humanities Press, New York, 1958, p. 239.

(29)Ibid, p. 241, p. 242.

(٣٠) د. عثمان أمين: - المرجع السابق، ص ٧٩.

(31)E. V. Arnold: - op cit, p. 244.

(32)M.L. Colish:- The stoic Tradition, Tuta sub Aegide pallas, leiden, 1985, p. 27.

(33)Diogenes leartius, op cit, VII, 40, p 151.

(34)G. verbeke:- op cit, p. p. 12-14.

(35)Diogenes Laertius:- op cit, VII, 87. P. 195.

(36)J. L. Saunders:- op cit, p. 111.

(37)E. V. Arnold: - op cit, p. 383.

(38)Diogenes Laertius:- op cit, VII, 89. P. 197.

(39)A. O. Rorty:- op cit, p. 339.

(40)B. Inwood:- Ethics and human action in early stoicism, Claredon press, Oxford, 1985, p. 106.

(41)A. O. Rorty:- op cit, p. 340.

(42)Diogenes laertius, op cit, VII, 88, p. 197.

(43)G. H. Sabine:- op cit, p. 148.

(44)E. Bevan:- Stoics and Sceptics, Barnes & Noble, inc. New York, 1959. P. 55.

(45)E. Carid:- op cit, p. 122.

(46)H. Baker :- op cit, p. 74.

(47)Hegel:- Lectures on the history of philosophy, Trans by:- E. S. Haldane, vol II, Routledge & Kegan paul, London, 1955, p. 262.

(48)M. C. Horowitz:- "the stoic synthesis of the Idea of natural law in man, four themes", Journal of the history of Ideas 35, 1974. P. 3 – p. 16.

(49)G. Murray : - op cit, p.101.

(50)J. L. Saunders : - op cit, p. 124.

(51)H. Baker : - op cit, p. 73.

(52)M. Schofield : - op cit, p. 70.

(53)E. Bevan : - op cit, p. 66.

(54)Hegel : - op cit, vol II, p. 268, p. 269.

(55)Ibid: - p 26. - E. Caird :- op cit, vol II, p. 124, p. 125.

(56)Diogenes Laertius :- op cit, VII, 34, p 145.

(57)Ibid, VII, 175, p. 281.

(58)A. A. long & D. N. sedley : The Hellenistic philosophers, Vol I, Cambridge University press, 1992. P. 429.

(59)Diogenes laertius :- op cit, VII, 129, p. 235.

(60)Ibid, VII, 130, p. 235.

(61)M. Schofield : - op cit, p. 29.

(62)Ibid, p. 32.

(63)E. V. Arnold : - op cit, p. 275.

(64)M. Schofield :- The Stoic Idea of the city, p. 33.

(65)Diogenes Laertius :- op cit, VII, 124. P. 229.

(66)M. Schofield :- op cit, p. 47.

(67)F. E. Devine :- "stoicism on the best regime", Journal of The history of Ideas, XXXI, 1970, p. 324.

(68)M. L. Colish :- op cit, p. 41.

(69)Diogenes Laertius :- op cit, VII, 23, p 134.

(70)J. M. Rist :- Stoic philosophy, Cambridge University press, London, 1977. P. 79.

(٧١) أولف جيجين: – المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. ترجمة د. عزت قرني. مكتبة سعيد رأفت : القاهرة (د.ت). ص٤٥٢.

(72)M. Schofield :- op cit, p. 45.

(73)Ibid, p. 46.

(74)E. V. Arnold :- Roman Stoicism, p. 318.

(75)M. Schofield :- op cit, p. 49.

(76)F. E. Devine :- op cit, p. 324.

(77)E. Zeller :- outlines of the history of Greek philosophy, Trans by:- L. R. plamet, Dover publications, Inc, New York, 1980, p. 224.

(78)G. Murray :- stoic, Christian, and Humanist, p. 113.

(79)Ibid : p. 107.

(80)M. Schofield :- op cit, p. 24.

(81)A. Long & D. N. sedley :- op cit, p. 429.

(82)Diogenes laertius :- op cit, VII. 33, p. 145.

(83)Ibid, VII, 131, p. 235.

(84)E. V. Arnold :- Roman stoicism, p. 276.

(85)Diogenes laertius :- op cit, VII, 121, p 227.

(86)E. V. Arnold :- op cit, p. 318, p. 319.

(87)J. L. Saunders :- Greek and Roman Philosophy, p. 127.

(88)T. A. Sinclair :- A History of Greek political thought, Routledge & Kegan paul, London, 1967. P. 276.

(89)M. Schofield :- op cit, p. 124.

(90)T. A. Sinclair :- op cit, p. 275.

(91)Diogenes Laertius :- op cit, VII, 33, p. 145.

(92)F. E. Devine :- Stoicism on the best regime", p. 325, p. 326.

(93)Ibid, p. 327.

(94)E. V. Arnold :- op cit, p. 276.

(95)F. E. Devine :- op cit, p. 327.

(96)E. V. Arnold :- op cit, p. 270.

(97)M. Schofield :- The stoic idea of the city, p. 43.

(٩٨) شذ بنايتيوس عن إجماع الرواقيين اليونان، فلم يؤمن بالمساواة الكاملة بين البشر.

راجع

- T. A. Sinclair :- op cit. p. 275.

(99)M. Hammond :- city – state and world state, p. 51.

(100)M. L. colish :- op cit, p. 37.

(101)Ibid, p 39.

(102)Diogenes laertius :- op cit, VII, 131, p. 235.

(103)F. E. Devine :- op cit, p. 323.

(104)Ibid, p. 329.

(105)Ibid. p. 326.

(106)M. Schofield :- op cit, p. 86.

(107)E. V. Arnold :- op cit, p. 275.

(108)Diogenes laertius :- op cit, VII, 12, p. 123.

(109)Ibid, VII, 6. P. 115.

(110)G. Murray :- stoic, christian, and Humanist, p. 117.

(111)E. V. Arnold : Roman stoicism, p. 286.

(112)M. L. Colish :- The stoic tradition, p. 38.

(113)E. Zeller :- op cit, p. 224.

(114)J. L. Saunders :- op cit, p. 125.

(115)A. S. Bogomolov :- op cit, p. 295.

(116)G. H. Sabine :- op cit, p. 151.

(117)G. Murray :- op cit, p. 108.

(118)M. Schofield :- op cit, p. 50.

(١١٩) اعتقد معظم الشراح ذلك وعلى رأسهم "بالدري" Baldry راجع:

-J. M. Rist :- Stoic philosophy, p. 64. N2.

(١٢٠) د. عثمان أمين : المرجع السابق: ص ٢١٥.

(121)A. A. long & D. N. Seldlgy: op cit, p. 435.

(122)Marcus Aurelus :- Meditations, trans by:- A. S. L. Farquharson, Everyman's library, Dutton. 1961, B IV, 4. 29. P. 17. P. 20.

(123)Epictetus :- Discourses, Trans by : E. Carter, J. M. Dent & Sons Ltd, London, 1910, III 244, 10-12, p.109, IV I, 106, p. 223.

(124)M. L. Clark :- The Roman Mind, Harvard University press, 1966, p. 51.

(125)G. H. Sabine : - op cit, p. 152.

(126)Ibid, p. 151.

(١٢٧) د. عثمان أمين: المرجع السابق : ص ٢١٦.

(128)M. Schofield : - op cit, p. 56.

(١٢٩) و . و . تارن : – الحضارة الهللينستية، ص ١٣٤ ص ١٣٥.

(130)M. schofield : - op cit, p. 103.

(131)G. H. Sabine :- op cit, p. 144.

(132)F. E. Devine :- "Stoicism on the best regime", p. 323.

(133)E. Caird :- op cit. p. 160.

(134)M. Hammond :- city – state and world state , p. 47.

(١٣٥) و. و. تارن : – المرجع السابق ص ٣٥٢.

(136)E. Caird:- op cit, p. 126.

(137)E. Bevan :- op cit, p. 71.

(138)G. H. Sabine :- op cit, p. 145.

(139)E. Bevan :- op cit, p. 69

## المصادر والمراجع

### أ – المصادر المترجمة إلى الإنجليزية :

1- Aurelius (Marcus):- Meditation, trans by:- A.S.L. Farquharson, Everyman's Library, Dutton, New York, 1961.

2- Epictetus:- Discourses, Trans by:- E. Carter, J. M. Dent,& Sone Ltd, London, 1910.

3- Laertius (Diogenes): Lives of eminent philosophers, Trans by: R. D. Hicks, vol II, Harvard University press, Cambridge, 1972.

**ب – المراجع العربية :**

١- أمين (د.عثمان): الفلسفة الرواقية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.

٢- تارن (و.و) : الحضارة الهللينستية، ترجمة/عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة د. زكى على. الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.

٣- جيجين (أولف) : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية. ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة (د.ت).

٤- راسل (برتراند):تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة د.زكى نجيب محمود. مرجعة د. أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٧م.

٥- مطر (د. أميرة حلمى) : الفلسفة عند اليونان. دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٦م.

**جـ – المراجع الأجنبية :**

1- Arnold (E.V): Roman stoicism, the Humanities press, New York. 1958.

2- Baker (H): The Image of man, Harper torchbooks, New York, 1961.

3- Bevan (E): Stoics and sceptics, Barnes & Noble, inc, New York, 1959.

4- Bogomolov (A.S): History of Ancient philosophy, trans by: V. Stankevich. Progress publishers, Moscow, 1985.

5- Caird (E): The evolution of theology in the Greek philosophers, vol II, Glasgow, Macle hose, Jackson: 1923.

6- Clark (M.L): The Roman mind, Harvard University press, cambridge, 1966.

7- Colish (M.L): The stoic tradition from antiquity to the early middle ages, tuta sub Aegide pallas, leiden, 1985.

8- Devine (F.E): "Stoicism on the best regime," Journal of the History of Ideas, XXXI, 1970, p.p. 323-336.

9- Hammond (M): City-state and world state in Greek and Roman political theory until Augustus, Harvard University press, 1951.

10- Hegel : Lectures on the history of philosophy, trans by: E.S. Haldane, vol

II, Routledge & Kegan paul, London, 1955.

11- Horowitz (M.C): "The stoic synthesis of the Idea of Natural law in man, four themes," Journal of the history of Ideas, 35, 1974. P.P. 3-16.

12- Inwood (H): Ethics and human action in early stoicism, claredon press, Oxford, 1985.

13- Long (A.A) & N. Sedley: The Hellenistic philosophers, vol I, Cambridge University press, 1992.

14- Murray (E): Stoic, christian and Humanist, C.A. Watts & Co. Ltd, London, 1946.

15- Rist (J.M): Stoic philosophy, Cambridge University press, London, 1977.

16- Horty (A.O): "The two faces of stoicism, Rousseau and freud," Journal of the history of philosophy, 34, 1996, p.p. 335-356.

17- Sabine (G.H): A history of political theory, 4th ed, Revised by: T.l. thorson, Dryden press, hinsdale, 1973.

18- Saunders (J.L): Greek and roman philosophy after Aristotle. The freepress, New York, 1966.

19- Schofield (M): The stoic Idea of the City, Cambridge University press, 1991.

20- Sinclair (T.A): A history of Greek political thought. Routledge & Kegan paul, London, 1967.

21- Verbeke (G): "Ethics and logic in stoicism," in: Atoms, pneuma and Tranguillity, Ed by: J. Osler, Cambridge University press, New York, 1991,
p.p. 11-24.

22- Zeller (E): Outlines of the history of Greek philosophy. Trans by: L.H.Plamet, Dover publications, inc, New York, 1980.