مجلة كلية الآداب بقنا (دورية أكاديمية)

مفهوم الواجب الأخلاقي عند شيشرون

د. أحمد مرتاح إبراهيم محمد

مدرس الفلسفة اليونانية

كلية الآداب – جامعة العريش

DOI: 10.21608/QARTS.2022.136903.1431

مجلة كلية الآداب بقنا – جامعة جنوب الوادي – العدد ٥٤ (الجزء الأول) يناير ٢٠٢٢

الترقيم الدولي الموحد للنسخة المطبوعة ISSN: 1110-614X

الترقيم الدولي الموحد للنسخة الإلكترونية ISSN: 1110-709X

موقع المجلة الإلكتروني: https://qarts.journals.ekb.eg

مفهوم الواجب الأخلاقي عند شيشرون

إعداد

د. أحمد مرتاح إبراهيم محمد

مدرس الفلسفة اليونانية

كلية الآداب – جامعة العريش

المُخلص باللغة العربية:

يُعدُّ الواجب مصطلحًا أساسيًّا في الفلسفة العملية، وتحديدًا في فلسفة الأخلاق، ويُشير في الاستعمال اليومي إلى ما نحن ملزمون بالقيام به، وبالرغم من مفهوم الواجب يرتبط بالفلسفة الأخلاقية الحديثة إلا أنه مفهوم قديم ظهر عند الفيلسوف الروماني **شيشرون**؛ إذ تناول هذا المفهوم بالشرح والتحليل في مؤلفاته المتعددة وخاصة مؤلفه عن الواجب **De Officiis**؛ ولذا جاء البحث بعنوان " **مفهوم الواجب الأخلاقي عند شيشرون**"، وتناولتُ فيه مفهوم الواجب الأخلاقي عنده، وإلى أي حد يتفق أو يختلف مع مفهوم الواجب في الفلسفات الحديثة؟ حيث أكد **شيشرون** أن الواجب الأخلاقي أمر نسبي يختلف من مكان إلى آخر ومن فترة لأخرى، إلا أن هذا التصور الشيشروني عن الواجب يختلف عن تصوره في الفلسفة الأخلاقية الحديثة، خاصة عند فيلسوف الواجب كانط؛ إذ جعل كانط الواجب الأخلاقي أمرًا مطلقًا.

وتناول البحث أيضًا العلاقة بين الواجب الأخلاقي والمنفعة، وكيف حاول **شيشرون** توضيح أن المنفعة لا تتعارض مع الاستقامة الأخلاقية؛ فلا مانع من أن تسير الواجبات الأخلاقية جنبًا إلى جنب مع المنفعة طالما أن النفع في ضوء السمو الأخلاقي، كما تناول البحث علاقة الواجب الأخلاقي باللذة؛ فالعقل عنده له دور مهم

في عملية توازن اللذات من أجل احترام مبدأ الواجب، وتطرقتُ أيضًا إلى تطبيقات الواجب الأخلاقي عنده في الجمهورية الرومانية.

الكلمات المفتاحية: شيشرون، الواجب، المنفعة، اللذة، العدالة.

المقدمة:

يُعدُّ الواجب مصطلحًا أساسيًّا في الفلسفة العملية، وتحديدًا في فلسفة الأخلاق، ويُشير في الاستعمال اليومي إلى ما نحن ملزمون بالقيام به، وإلى ما يجب القيام به، وهو فضيلة أخلاقية تتعارض مع حبِّ الذات وتهدف إلى الإيثار. ويشير هذا المصطلح أيضًا إلى نظريةٍ أساسيةٍ في فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة، وخاصة عند كانط(١٧٢٤-١٨٠٤م)الذي يُعدُّ من أشهر المدافعين عن المذهب الأخلاقي الذي يرتكز حول مفهوم الواجب؛ لذا يوصف كثيرًا بأنه فيلسوف الواجب.

وبالرغم من أنَّ مفهوم الواجب يرتبطُ بالفلسفة الأخلاقية الحديثة إلا أنه مفهوم قديم ظهر عند الفيلسوف الروماني شيشرون(١٠٦-٦٣ ق.م) ومن قبله عند الرواقية، ولكن تصور شيشرون لمفهوم الواجب يختلف عن مفهومه في الفلسفة الحديثة، وخاصة عند فيلسوف الواجب " كانط"؛ إذ يُعرِّف كانط الواجب بأنه شعور والتزام تجاه القيم، كما أنه أداة الفعل احترامًا للقانون بدون أي دافعٍ أو غايةٍ بعديَّة، إلا أنَّ هذا المفهوم عند شيشرون يعني ما سيكون ملائمًا أو مناسبًا للقيام به؛ فكان شيشرون من أوائل المفكرين الذين حددوا الأسس الفلسفية لمفهوم الواجب؛ إذ كانت الجمهورية الرومانية تعاني من الانحلال الأخلاقيّ في عصره.

لقد كان شيشرون خطيبًا عظيمًا، ولكنه أيضًا يُعتبر صوتًا أخلاقيًّا لعصره؛ فنتيجة التدهور الأخلاقيَّ الذي وصلت إليه الجمهورية الرومانية كان من الضروريّ – كما اعترف شيشرون–تقديم ما يُسمَّى "**الواجبات الأخلاقية**"؛ لذلك ألَّف كتابه " في الواجبات" **De Officiis** وهو من النصوص الفلسفيَّة الأولى في فلسفة الواجب، وكان لها الأثر الكبير على مستقبل الفكر الأخلاقيّ الغربيّ.

ويهدف هذا البحث إلى توضيح أهمية الأخلاق في صورتها التطبيقية وخاصة مفهوم الواجب، فكانت وما زالت مصادر الواجب وأسسه من المشكلات الرئيسية في الفكر الأخلاقيّ؛ ولذلك قدَّم لنا شيشرون معايير أخلاقية عملية هدفها تطوير الفكر الأخلاقيّ لدى الشباب الرومانيّ. وفي ضوء ما سبق أحاول مناقشة مفهوم الواجب الأخلاقي عند شيشرون من خلال مؤلفاته الرئيسية التي تحدَّث فيها عن الواجب وإلى أي مدى نجح في تطبيق مبادئه الأخلاقيَّة على أُسس الواجب؟

إشكالية البحث:

تتلخص إشكالية البحث في السؤال الآتي:

ما مفهوم الواجب الأخلاقيّ عند شيشرون؟ وإلى أي حدٍّ يتفق أويختلف مع مفهوم الواجب في الفلسفات الحديثة؟

ويتفرع عن هذا السؤال أسئلة عديدة، منها:

١- ما مفهوم الواجب الأخلاقيّ؟

٢- ماذا يعني الواجب الأخلاقيّ عند شيشرون؟ وما طبيعته وأهم مصادره؟

٣- هل رفض شيشرون المنفعة بصفة عامة كمبدأ أخلاقيٍّ؟ وهل يتعارض هذا المبدأ(المنفعة) مع الواجب الأخلاقيّ عنده؟

٤- هل يتفق الواجب الأخلاقيُّ عند شيشرون مع مبدأ اللذة؟

٥- إلى أي مدى نجح شيشرون في تطبيق واجباته الأخلاقية في الجمهورية الرومانية؟

٦- ما أهم تطبيقات الواجب الأخلاقيّ عند شيشرون؟

منهج البحث:

أحاول في هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال اتباعي لبعض مناهج البحث المختلفة، وأهمها: المنهجِ التاريخيُّ، والمنهج التحليليُّ، والمنهج المقارن، والمنهج النقديُّ؛ إذ إنها مناهج تستقيم مع موضوع الدراسة.

تقسيم البحث:

بِنَاءً على ما تقدَّم قسَّمت البحث إلى تمهيدٍ وخمسةِ عناصر، كالآتي:

تمهيد: مفهوم الواجب الأخلاقيّ.

أولًا– الواجب الأخلاقيُّ عند شيشرون، مفهومه، وطبيعته، وأهم مصادره.

ثانيًا– الصراع بين الواجب الأخلاقيّ والمنفعة.

ثالثًا– علاقة الواجب الأخلاقيّ باللذة.

رابعًا– الواجب الأخلاقيُّ والجمهورية الرومانيَّة.

خامسًا– تطبيقات الواجب الأخلاقيّ (واجبات العدالة، واجبات الحرب العادلة، واجبات التعاون والكرم، واجبات الصداقة).

وختمتُ ذلك كله بنتائج البحث العامة، ثم قائمة لأهم المصادر والمراجع التي اعتمدتُ عليها.

تمهيد: مفهوم الواجب الأخلاقي:

يُعدُّ مفهوم الواجب (**Duty**) من المفاهيم الأساسيَّة في فلسفة الأخلاق، فهو يدلُّ على إلزام خُلقيٍّ لكافة الناس الذين يخضعون لتجارب معينة؛ إذ يتشكَّل المفهوم بأحد المواقف المميَّزة التي تحدث في لحظة ما، وتُعبِّر عن ظرف إنسانيٍّ معين، وفي حين أَنَّ المبدأ الأخلاقيَّ يُعبِّر عن موقف المجتمع تجاه أفراده، يظهر الواجب كموقف للفرد تجاه المجتمع، وفي هذا الصدد يعتبر الفرد حاملًا فعالًا للالتزامات الأخلاقيَّة تجاه المجتمع(١).

ويعتبر الواجب معنى أخلاقيًّا لا شأن له بالضرورة الميتافيزيقية، أو الفيزيائية، أو القهر، أو القسر؛ لأنه مبنيٌّ على الحرية التي تُلزم نفسها بقيمٍ وأفعالٍ معلومةٍ، ومن هنا قيل إنَّ الواجب التزام (**obligation**) تلتزم به الذات الحُرة؛ ولهذا يُخلَط أحيانًا بين الواجب (**Duty**) والالتزام (**obligation**) فيستعملان عامة بمعنى واحدٍ، وإذا مُيِّز بينهما فعلى أساس أنَّ الالتزام هو الشعور بالباطن، والواجب هو الأمر المحدد العيني(٢).

ويعرِّف د. عزت قرني الواجب الأخلاقيَّ بأنَّه:" إلزام بحسب قاعدةٍ أخلاقيةٍ بأداء تطوعيٍّ يقصد منه خير للغير دون انتظار لمثوبة، أو مقابل في المستقبل"، وهذا التعريف يَعرض للواجب الأخلاقيّ بالإشارة إلى الجنس والنوع والفصل والخاصة المميزة، فجنسه هو الإلزام، ونوعه يكون بحسب قاعدة أخلاقية، وفصله هو الأداء التطوعيُّ المقصود منه الخير للغير، وخاصته المميزة هي بغير انتظار لمثوبة أو مقابل في المستقبل(٣).

وإذا كان الواجب (**Duty**) يعني كل ما هو ضروريٌّ، أو مطلوب، أو ما كان على المرء أن يفعله أخلاقيًّا(٤) فإنه أيضًا يرتبط بعدة مفاهيم أخلاقية، أهمها: الضمير

وحرية الإرادة؛ فالواجب الأخلاقيُّ هو نداء الضمير من الوجود الإنسانيّ الحق إلى وجوده الظاهريّ المحدود بقصد العمل(٥)، ومن ثَمَّ فالضمير هو منع الإرادة الحرة، كما أنَّه شعورٌ بإلزام خلقيٍّ، يحدد ما ينبغي عمله، ويؤدي إلى إحساس الفرد بالندم أو التقصير إذا تعارض سلوكه مع مبادئه الأخلاقيَّة(٦).

ومن المصطلحات الدالة على الواجب الأخلاقيّ هو مصطلح (**Deontology**) وهو اصطلاح وضعه **Jeremy Bentham**(*) في كتابه " **Deontology of the science of morality 1834** للدلالة على دراسة الواجبات دراسة واقعيَّة لا دراسة نظريَّة؛ لأنَّ الواجب عنده ليس أمرًا مطلقًا، كما هو عليه عند **Kant**، وإنما هو أمرٌ تجريبيٌّ متعلقٌ بالمواقف والظروف الاجتماعية(٧). ومصطلح **Deontology** هو مصطلح يونانيُّ الأصل، فكلمة **Deon** تعنى (ملزمًا أو التزامًا)، وكلمة **Logos** تعني (علمًا)؛ ولذلك عُرِف بأنَّه علم الواجبات، أو فرع الأخلاق الذي يُعالِج مشكلة الواجب، ويقصد بها تلك الأخلاق المعياريَّة التي تَحكم على مدى أخلاقيَّة أي سلوك على أساس مدى ملاءمة هذا السلوك للقواعد والمعايير الأخلاقيَّة(٨).

ويدلُّ المصطلح اليونانيُّ (**Kathêkon**) على مفهوم الواجب وتعني الكلمة أساسًا ما سيكون مناسبًا القيام به(٩)، وكان زينون الرواقي أول من استخدم مصطلح الواجب (**Kathêkon**) بهذا المعنى، وهو لفظ اشتقت تسميته من العبارة (**kata tinas hekein**)، وكلمة (**kata**) هي حرفُ جرٍّ بمعنى (وُفقًا لـ)، أما (**tinas**) فهي ضمير تنكير بمعنى بعض، وأما (**hekein**) فهي فعل بمعنى (يبلغ أو يصل إلى)، وهذا الفعل يتكيف بذاته مع الترتيبات التي تتوافق مع الطبيعة(١٠)؛ لذا يُمكن القول بأن الرواقية أول من طورت ونشرت فكرة أن الإنسان عليه واجب يحيا به من أجله بغض النظر عن الاعتبارات

الخاصة بالسعادة البشرية؛ فالإنسان لكي يكون فاضلًا لابد من أداء واجبه(١١).

وقد اختلف مفهوم الواجب في الأخلاق النظريَّة باختلاف الفلاسفة وتوجهاتهم، فبعض فلاسفة الأخلاق أمثال شيشرون(*) وبرادلي(**) اهتموا بالواجبات اليومية التي تتعلق بكون الإنسان أحد الوالدين، أو المعلم...إلخ، ولكن كثيرًا من الفلاسفة استخدموا كلمة "واجب" بشكلٍ عشوائيٍّ تمامًا، للإشارة إلى الالتزامات الخاصة والمبادئ الأخلاقية، أو في الواقع إلى أي شيء يعتبر شرطًا للضمير(١٢).

أولًا- الواجب الأخلاقيُّ عند شيشرون، مفهومه، طبيعته، أهم مصادره:

تحدَّث شيشرون عن الواجب الأخلاقيّ كونه من أهم الموضوعات الفلسفية التي لها تطبيقٌ عمليٌّ واسعٌ، فلا يُمكن لأي مرحلة من الحياة، سواء كانت عامة أم خاصة أن توجد بدون الواجبات الأخلاقية(١٣)، وبالرغم من أنَّ مفهوم الواجب الأخلاقيّ يرتبط بالفلسفة الأخلاقية الحديثة إلا أن الفيلسوف الروماني شيشرون استعمله في مؤلفاته المختلفة، وخاصة في مؤلفه(**De officiis**).

ويُعدُّ(**De officiis**) من أهم النصوص الفلسفيَّة القديمة التي تتحدث عن أخلاق الواجب، وهو خطاب وجهه شيشرون لابنه الصغير **Marcus Minor** إلا أنَّ هدفه الأساسي كان تطوير التفكير الأخلاقيّ بين الشباب الرومانيّ، فقدَّم فيه معايير أخلاقيَّة عمليَّة للحياة الاجتماعية والسياسية في روما في وقت كان مستقبل روما غير واضح(١٤).

إنَّ الواجبَ الأخلاقيَّ عند شيشرون هو نوعٌ من الالتزام القائم على أسس طبيعية تجاه الآخرين؛ لأنه يرى مثل هذا السلوك الأخلاقيّ الناجح هو جزءٌ أساسيٌّ من طبيعتنا، فكلُّ واحد منا يحتاج إلى القيام بتعميم هذا الالتزام على أسسٍ واعتباراتٍ عقلانية، وفكرته هذه عن الواجب بأنه نوع من الالتزام القائم على أسس طبيعية هي في

الأساس فكرة رواقية[١٥].

ويُحدد شيشرون طبيعية الواجب الأخلاقيّ في كتابه الأول من (**De officiis**)، ويؤكد أنَّ الواجب الأخلاقيَّ يخضع للتغيير ولا يبقى على حاله دائمًا؛ لأنَّ الوعد أو الاتفاق قد يتحول بطريقة تجعل تنفيذه ضارًا، إمَّا بالشخص الذي تم التعهد به وإمَّا بالشخص الذي قطعه، وهنا لابد أن نسترشد بالمبادئ الأساسيَّة للعدالة، وهي عدم إلحاق الضرر بأحد، وكذلك الحفاظ على المصالح المشتركة، فإذا كان الوفاء بوعدٍ من شأنه أن يضرَّ بك أكثر من نفعه لمن التزمت به، فليس من انتهاك الواجب الأخلاقيّ إعطاء الأفضلية للصالح الأكبر على الصالح الأدنى، فعلى سبيل المثال إذا كنت قد حددت موعدًا مع أي شخص للمثول كمحامٍ له في المحكمة؛ وبسبب مرض ابنك الخطير خَلفتَ وعدك بالحضور، فهذا لن يكون خرقًا لواجبك الأخلاقيّ، وإذا اشتكى من أعطيت له وعدك بالحضور بأنك قد هجرته وقت الحاجة، فحتمًا سيكون لديه تصور خاطئ للواجب[١٦].

ويؤكد شيشرون أيضًا أن الواجبات تختلف تبعًا للظروف المختلفة؛ إذ نجد هناك عددًا من الالتزامات المستحقة لفرد ما بدلًا من شخصٍ آخر، فعلى سبيل المثال يُمكن للمرء أن يُساعد أحد أقربائه في جمع محصوله بدلًا من أخٍ أو صديقٍ، ولكن إذا كانت هناك قضية في المحكمة، فإن المرء سيدافع عن أقربائه وأصدقائه وليس جاره؛ ولذلك يجب أن تؤخذ مثل هذه المواقف في الاعتبار في كلِّ عملٍ من أعمال الواجب الأخلاقيّ[١٧].

كما يرى شيشرون أنَّ الواجبات الأخلاقية تختلف من فترة إلى أخرى من فترات الحياة؛ فالواجبات التي تَخصُّ الشباب تختلف عن تلك التي تَخصُّ مَنْ هُم أكثر تقدمًا في السنِّ، فمن واجب الشباب مثلًا أن يحترمَ شيوخه وأن يقترب من أفضلهم حتى

يستفيد من مشوراتهم؛ لأنَّ قلة خبرة الشباب تتطلب حكمة العصر العملية لتقويمها وتوجيهها، وفي هذا الوقت من الحياة يجب حمايته من الشهوات وتدريبه على الكدِّ أو التحمل للعقلِ والجسدِ على السواء[١٨]. أمَّا بالنسبة إلى أصحاب الشيخوخة فمن واجباتهم تكريس حياتهم للمعرفة والتعلم[١٩]، والبعد تمامًا عن مباهج الحياة الحسية التي تُعتبر من أشدِّ عيوب الشباب تدميرًا[٢٠]، كما يجب عليهم أن يسعوا من خلال مشوراتهم وحكمتهم العملية تقديم أكبر قدر من الخدمة للأصدقاء والشباب وقبل كل شيء للدولة[٢١]. ومن خلال ما سبق يُمكن القول بأن الواجب الأخلاقيَّ عند شيشرون نسبيٌّ؛ فالواجب عنده يختلف من مكانٍ إلى آخر، ومن فترة إلى أخرى، ومن موقف إلى آخر، وهذا على عكس ما ذهب إليه كانط حديثًا حين قسَّم الأوامر الأخلاقية إلى أوامر شرطية وأوامر مطلقة[٢٢]، والأوامر الشرطية هي التي لا تعد الفعل ضروريًّا إلا كوسيلة من أجل غاية، وهي بهذا تخضع لهذه الغاية، وكأنَّ الغاية شرطٌ له، أمَّا الأوامر المطلقة فهي التي تصور الفعل على أنه ضروريٌّ ضرورة موضوعية دون أدنى علاقة بأي شرطٍ أو بأية غاية، وبوصفه خيرًا في ذاته؛ لأنَّه لا يتناول مادة الفعل ولا النتائج المرتبطة به بل يتناول شكل الفعل والنية التي صدر عنها فقط[٢٣].

وقد رفض كانط الأوامر الشرطيَّة التي تجعل الفعل وسيلة لغاية؛ إذ إنها لا تتفق مع مبدأ الواجب، أمَّا الأوامر المطلقة فهي التي تنظر للفعل بوصفه خيرًا في ذاته، ومن ثَمَّ تتفق مع مبدأ الواجب[٢٤]، ومن أجل ذلك يُمكن القول بأن الواجب عند كانط واجبٌ مطلقٌ، على عكس تصور شيشرون الذي جعل الواجب أمرًا نسبيًّا يختلف من مكانٍ إلى آخر، ومن فترة إلى أخرى. وأميل هنا إلى رأي شيشرون ؛ إذ لم يعد عصرنا عصر الواجبات الأخلاقيَّة المطلقة الثابتة، بل أصبح عصر مرونة نسبيَّة؛ لأن الواجب الأخلاقيَّ يرتبط بالواقع الاجتماعيّ، وطالما أنَّ هذا الواقع متغير ونسبيٌّ؛

فيصبح الواجب الأخلاقيُّ نسبيًّا متغيرًا من آن إلى آخر وهذا ما ذهب إليه شيشرون قديمًا.

ويرى شيشرون أنَّ الاعتبار الضروريُّ لتحديد السلوك الأخلاقيّ هو اعتبار ثلاثيٌّ؛ إذ صنَّف المشكلات الأخلاقيَّة التي اعتاد الناس التفكير فيها إلى ثلاثة أسئلة[٢٥]:

أولًا- السؤال عمَّ إذا كانت المسألة التي نحن بصددها صحيحة أخلاقيًّا أو خاطئة أخلاقيًّا؟

ثانيًا- السؤال عمَّ إذا كانت المسألة الأخلاقيَّة مناسبة أو غير مناسبة؟

ثالثًا- كيف يجب التوصل إلى قرار في حالة التعارض مع ما يبدو أنه نفعي من الناحية الأخلاقيَّة؟

وقد حاول شيشرون في كتابه (**De officiis**) الإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها لتحديد مفهوم الواجب الأخلاقيّ وطبيعته، ولكن هذه التساؤلات مشتقة من العمل اليونانيّ للفيلسوف الرواقيّ **Panaetius**[*] (١٨٥-١١٠ ق.م)؛ إذ إنه ألَّف باليونانيَّة **"peri tou kathākontos"** وتعني ما هو ملائم أو السلوك المناسب الموجه إلى الفضيلة، وعندما نقل شيشرون هذا العنوان إلى اللاتينية كان قد استخدم الكلمة اللاتينية **Officium** التي تعني الواجب[٢٦].

ويحدد شيشرون أربعة مصادر للواجب الأخلاقيّ في الكتاب الأول من(**De Officiis**)[٢٧]:

أولًا- التعلق بالحكمة وبالإدراك الكامل والتطور المناسب للحقيقة.

ثانيًا- الحفاظ على المجتمع مع أخذ كل فرد حقه، مع الوفاء المخلص بالالتزامات التي تم التعهد بها.

ثالثًا- عظمة الروح النبيلة وقوتها التي لا تُقهر.

رابعًا- التنظيم والاعتدال في كلِّ ما يُقال وكل ما يُفعَل (أي ضبط النفس).

ويرى أيضًا أنه على الرغم من ترابط هذه العناصر الأربعة إلا أنَّ كل واحدة منها تُعدُّ نوعًا معينًا من الواجبات الأخلاقيَّة؛ ففي المصدر الأول كلما كان الشخص مدركًا للحكمة والحقيقة، كان أكثر تفهمًا وحكمة للتعامل مع الفضيلة وتوظيفها(٢٨)، ومن بين مصادر الواجب الأخلاقيّ الثلاثة المتبقية، فإن الأكثر شمولًا في تطبيقها هو المبدأ الذي يتم من خلاله الحفاظ على المجتمع، ويسميه شيشرون الروابط المشتركة "**Common bonds**"، ومن هذا المصدر يوجد قسمان: العدل، وتتوج به الفضائل، وعلى أساسه يُدعى صلاح الأفراد، والصدقة: وقد تسمى أيضًا اللطف والكرم(٢٩)، وهنا يؤكد شيشرون أن الواجبات الأخلاقية تنبع من التواصل الاجتماعيّ البشريّ الطبيعيّ المتجذر في العقلانية تلك التي تُميِّز البشر عن جميع الكائنات وذلك كله من أجل تقديس الروابط المشتركة(٣٠).

إذن تعددت مصادر الواجب الأخلاقيّ عند شيشرون وكان هدفها الحفاظ على المجتمع أو ما يسميه بالروابط المشتركة، وكانت هذه المصادر مشتقة من التجربة الإنسانية ومن الواقع المجتمعي، وفي حين كانت مصادر الواجب الأخلاقي عنده مشتقة من التجربة الواقعية الإنسانية، نجد أن كانط جعل مصدر الواجب الأخلاقيّ هو العقل العمليّ السابق على كلِّ تَجربةٍ وتربية(٣١)؛ فالتصورات الأخلاقيَّة عند كانط لا تستمد إذًا من التجربة وإلا تشوهت خصائصها الأساسية الجوهرية، ولا تتوقف في أصولها ولا في معناها على الظروف الزمانية والمكانية(٣٢)، كما أنها لن تستمد قوانين الأخلاق من الطبيعة الإنسانية ولا من عادات الناس بل من العقل ذاته مباشرة(٣٣)، وأميل هنا إلى تصور شيشرون عن الواجب؛ فالواجبات الأخلاقيَّة تستمد من الطبيعة الإنسانية ومن عادات الناس؛ لذا جعلها شيشرون نسبية.

ويعطي شيشرون أسبقية لأنواعٍ معينةٍ من الواجبات، ولكنه في حالة الاختيار

بين الواجبات المتعارضة يكون الاختيار للواجبات التي تتطلبها مصالح المجتمع البشريّ، ويحدد الواجبات التي لها الأسبقية على الواجبات الأخرى، فواجبنا الأول: إلى الآلهة الخالدة، والثاني: إلى الوطن، والثالث: إلى الآباء[٣٤]، وهكذا يضع واجباته الأخلاقية في ترتيبٍ تنازليّ على نطاقٍ واسعٍ[٣٥]؛ فالناس غالبًا ما يكونون في شكٍّ ليس فقط فيما إذا كان الفعل صحيحًا أو غير صحيح من الناحية الأخلاقية، ولكن في أسبقية أنواع الواجبات أيضًا[٣٦].

ويستخدم شيشرون مفهوم الطبيعة لتحديد مفهوم الواجب الأخلاقيّ على مستوى الفرد وكذلك على مستوى الجماعة؛ إذ يُقدِّم وصفًا للبشر كمشاركين في طبيعتين، الأولى:" الطبيعة البشرية العالمية"، وتنشأ عن حقيقة أن نكون جميعًا موهوبين بالعقل، والطبيعة الأخرى: "الفردية" وهي المخصصة لكلِّ فردٍ على حدة[٣٧]. وهو يجمع بذلك بين هذين المفهومين للطبيعة في توليفة أخلاقيَّة رائعة وحازمة ومرنة في الوقت نفسه، وتؤدي الفردية البشرية فيها دورًا مركزيًّا[٣٨].

ووفقًا لشيشرون فلكل فرد واجب أخلاقيٌّ لتنمية ما هو فريد من نوعه، لكن بالرغم من تقديره للتميُّز الفرديّ، فإنه يُشّكل حالة جديدة؛ إذ يضع هذه الطبيعة الفردية ضمن مفهوم واسعٍ للطبيعة البشرية[٣٩]، فلا يسمح لنا بتطوير فرديتنا الأخلاقيَّة إذا كان هذا التطوير يتعارض مع الطبيعة البشرية العالمية التي نتشارك فيها جميعًا كبشر عقلانيين؛ لأنَّ القيام بذلك هو جوهر الرزيلة[٤٠].

وهاتان الطبيعتان المختلفتان اللتان يؤكدهما شيشرون فكرة رواقية؛ إذ تؤكد الرواقية أنَّ كل فردٍ يسكن في الواقع في مجتمعين: المجتمع المحليّ، والمجتمع العالمي " مجتمع الطموح البشريّ"[٤١]، وكذلك تؤكد الرواقية أنه لكي تكون مواطنًا في العالم لا يجب التخلي عن هُويتك الفرديَّة التي يمكن أن تكون مصدرَ ثراءٍ كبيرٍ في الحياة،

وهكذا فإن الرواقية تشير حتمًا إلى أنَّ كل فرد لديه مجموعتان مختلفتان تمامًا من الواجبات الأخلاقيَّة، أو الالتزامات القانونية المرتبطة بالقانونِ الطبيعيّ الذي يجب أن ينظم سلوك جميع البشر في تفاعلهم مع بعضهم ومع الآخر، والمرتبطة بعادات مجتمعنا وتقاليده، وهذا ما ذهب إليه شيشرون في كتابه (**De officiis**) [٤٢].

ويرتبط مفهوم الواجب الأخلاقيّ عند شيشرون بمفهوم الفضيلة؛ فالفضيلة عنده هي العيش وفقًا للطبيعة وكلُّ الأشياء التي تنتجها الطبيعة لاستخدام الإنسان يجب أن تكون مشتركة بين الناس، والإصرار على قيمة الطبيعة هو أمرٌ مهمٌ للغاية بالنسبة إليه وهو قلب الفكر الرواقيّ[٤٣]، كما يرى شيشرون أنه من أهم الواجبات الأخلاقية الحصول على الفضيلة، ولكن الحصول عليها فقط لا يكفي؛ إذ يجب استخدامها وتطبيقها في الواقع العمليّ، ومن ثَمَّ فإن وجود الفضيلة يعتمد كليًّا على تطبيقها واستخدامها، وإن أعظم استخدام لها يكون في الاستخدام الكليّ الذي تقوم به الحكومة، فتطبيق حكومة الدولة للفضيلة هي أنبل وأعمق تطبيق؛ لأنَّه ينتج عنه خيرات كثيرة[٤٤]، ويتضح ذلك في قوله: " إنَّ امتلاكَ الفضيلةِ مثل بعض الفنونِ، بدون ممارستها تكون غير كافية في الواقع؛ إذ تكمن فاعلية الفضيلة في استخدامها"[٤٥]، وهنا يربط شيشرون النظر بالعمل ويدعو لعدم الفصل بينهما؛ لأنَّ البشرَ اجتماعيون بشكلٍ طبيعيّ ويمارسون مهاراتهم معًا في العمل والتفكير، فالمعرفة عنده إذا اقتصرت على المعرفة النظرية دون العملية؛ فستكون منعزلة وعديمة النتائج.

وعلى الرغم من تأثر شيشرون في مفهومه عن الفضيلة بالرواقية إلا أنَّه رفض العقيدة الرواقية التي ترى أنَّ الفضيلة وحدها هي الخير الأوحد، ومن ثَمَّ فهي وحدها كافية للسعادة[٤٦]، فحين يصيب الإنسان عددًا من الشرور الحقيقية مثل المرض، أو الألم الجسديّ يتساءل شيشرون كيف يكون الإنسانُ سعيدًا في مثل هذه الظروف؟[٤٧]

ويفترض أنَّ وجود مثل هذه الشرور تمنع المرء من أن يكون سعيدًا؛ ولذلك فإنَّ الفضيلةَ والحكمة لا يمكن أن تكون كافية للسعادة(٤٨). وهنا يقترب شيشرون من التعاليم المشائية التي تنسب قيمة إلى الخيرات الخارجية، وكلها أمور تجلب للفرد السعادة(٤٩).

ومن خلال ما سبق يمكن القول بأنَّ شيشرون تأثر في آرائه عن الواجب الأخلاقيّ بالرواقية؛ إذ إنهم من أوائل الفلاسفة الذين نشروا فكرة الواجب، ورغم أن سقراط وأفلاطون وأرسطو كان لديهم طرح لمذاهب الفضائل، لكنهم كانوا معنيين أساسًا بالخير ومفهومه، ولكن الرواقيينَ هم أول مَنْ نشروا فكرة الواجب؛ إذ تحدثوا عن الفرد الذي يعيش بطريقةٍ عقلانيةٍ، وبشكلٍ ملائمٍ، بغض النظر عن اعتبارات السعادة البشرية(٥٠)، وانتقل هذا المفهوم إلى شيشرون في كتابه "**De officiis**" من خلال عدد من الفلاسفة الرواقيين وعلى رأسهم **Panaetius** الرواقيّ(٥١).

ثانيًا- الصراع بين الواجب الأخلاقيّ والمنفعة:

يُناقش شيشرون مفهوم المنفعة وعلاقتها بالواجبات الأخلاقيَّة في الكتاب الثاني من **De officiis** ؛ حيث يتم أحيانًا فصل مفهوم المنفعة (**Expediency**) عن مفهوم الواجب الأخلاقي، ولكنه يرى أن هذا الفصل عقيدة ضارة ومفهوم خاطئ(٥٢).

وهنا نتساءلُ: هل رفض شيشرون المنفعة بصفة عامة كمبدأ أخلاقي، وأنها تتعارض مع الواجب الأخلاقي؟ حقيقة لم يرفض شيشرون المنفعة بصفة عامة، فهي من وجهة نظره شيء يتفق وينسجم مع الطبيعة؛ لأنَّ الإنسان يسعى بطبعه إلى الخير، كما أنَّ المنفعة مبدأ أخلاقيٌّ، ولا يمكننا أن نُضحِّي بالمنفعة مقابل الضرر؛ إذ إنَّ المنفعة والفجور لا يلتقيان في طبيعتنا البشرية بل هما متناقضان، ولا يمكن أن يجتمعا في الشيء نفسه؛ فالمنفعة هي الخير الأسمى الذي لا يرتبط بالأنانية(٥٣)، ويقول شيشرون في ذلك: " إذا كنا نولد من أجل السمو الأخلاقيّ، وإذا كان هذا هو الشيء الوحيد الذي

يستحق البحث عنه – كما اعتقد زينون الرواقي– أو على الأقل أنه يتفوق على كلِّ شيء آخر بلا حدود – كما يعتقد أرسطو– فهذا يعني بالضرورة أنَّ الخير الأخلاقيَّ يكمن في نفعنا"[٥٤]، ومن خلال هذا النص يلاحظ أن شيشرون لم يرفض المنفعة بصفة عامة كمبدأ أخلاقيٍّ وحاول جاهدًا أن يوازن بينها وبين الاستقامة الأخلاقية.

وقد بيَّن شيشرون حالات تتعارض فيها المنفعة مع الاستقامة الأخلاقية؛ لذا يرى أنه يجب أن نفحصها بعناية، ويتساءل عمَّ إذا كان صراعهم حتميًّا أم أنه يمكن التوفيق بينهما؟ ويؤكد لنا شيشرون أن ما هو خطأ أخلاقيٌّ لا يمكن أن يكون مناسبًا أو نفعيًّا حتى لو ضمن المرء ذلك؛ فالتفكير في المسار الملائمِ النفعيّ عندما يكون خطأ من الناحية الأخلاقية هو أمر محبط **(demoralizing)** [٥٥].

إذن رأى شيشرون وجوب قياس المنفعة بمقدار الاستقامة الأخلاقية؛ إذ لا يوجد أي مانعٍ من أن تسير الواجبات الأخلاقية جنبًا إلى جنب مع المنفعة[٥٦]، ويقول شيشرون: " يجب أن تُقاس المنفعة بمعيار الاستقامة الأخلاقية، وبهذه الطريقة تبدو هاتان الكلمتان المختلفتان في النطق، ولكن بمعناها الحقيقيّ تكون واحدة"[٥٧]، وهكذا يجادل على أن السلوك الفاضل دائمًا ما يكون ملائمًا ونافعًا أخلاقيًّا، وأن التضارب بين الأخلاق والمنافع الشخصية تضارب خادع؛ لأنَّ الفعل الفاضل هو دائما الخيار الأفضل الملائم[٥٨].

وتبعًا لوجهة نظره فإنه من الخطأ التضحية بالواجبات الأخلاقية من أجل بعض أمور المنفعة، ولكن لا يوجد مانع طالما أنَّ النفع كان في ضوء السمو الأخلاقيّ دون أن يكون الخطأ الأخلاقي شريكًا للمنفعة؛ فبدون السمو الأخلاقيّ لا يوجد منفعة ممكنة[٥٩]، ويقول شيشرون في ذلك: " إذا قمنا بوزن الفضيلة من خلال مجرد المنفعة والربح اللذين يصاحبانها وليس من خلال مزاياها الخاصة، نجد أن الفضيلة الوحيدة

التي تنتج عن مثل هذا النوع هي حتمًا الرذيلة؛ فكلما أشار الرجل إلى كلِّ أفعاله لمصلحته الخاصة تراجع عن الاستقامة الأخلاقيَّة، وأولئك الذين يقيسون الفضيلة بالربح أو بالمنفعة لا يعترفون بفضيلة أخرى غير هذه، وهي نوعٌ من الرذيلة"[٦٠].

ويتضح من ذلك أن شيشرون لم يرفض المنفعة في حدِّ ذاتها، بل رفض تلك المنفعة التي تصطدم بالاستقامة الأخلاقية؛ إذ يجب أن تتوافق مع الواجب الأخلاقيِّ، فمعيارها السمو الأخلاقيُّ الذي تجلبه؛ لذا لم يفصل بين المنفعة والواجب الأخلاقيِّ.

وبينما لم يرفض شيشرون الربط بين الواجب الأخلاقيِّ والمنفعة، نجد أن كانط يرفض تمامًا مبدأ المنفعة؛ لأنه يتعارض دائمًا مع مفهوم الواجب؛ فالفعل الأخلاقيُّ عند كانط لا يكون له أي دافع سوى شيءٍ واحدٍ وهو الواجب حتى لو كان هذا الدافع هو الوازع الديني[٦١]، كما أنه لا يتوقف مطلقًا على النتائج التي يحققها أو الغايات التي ينشدها، ولهذا يرى كانط أنه يجب علينا السعي نحو المثالية الأخلاقية؛ إذ أنكر ربط الأخلاق بنتائج الأفعال من منافع أو أضرار، ومن لذات أو آلام، وجعل قيمة الأفعال الأخلاقية قائمة في باطنها[٦٢].

وأميل هنا إلى رأي شيشرون في ربطه بين الواجب الأخلاقي والمنفعة؛ حيث أجده أكثر واقعية من كانط؛ فالمنفعة أمرٌ فطريٌّ في الإنسان، ويسعى كلُّ فرد منا إلى تحقيقه، ولكن لا يجب أن نجعل هذه المنفعة غاية قصوى للإنسان بمعنى أن غايات السلوك الإنساني تتحدد وفقًا لمنفعتنا فقط، أو أن نأخذ المنفعة معيارًا للأفعال الأخلاقية؛ إذ لا يوجد أي مانع من أن تكون منفعتنا في ضوء السمو الأخلاقيِّ –على حَدِّ تعبير شيشرون– فالفعل الأخلاقيُّ إذا كان خطأ من الناحية الأخلاقية فلابد من رفضه حتى لو كان ذلك الفعل سيعود بالنفع على الإنسان، كما أنَّ المنفعة تكون في ضوء احترام المجتمع وعاداته وتقاليده، وهذا ما أَكَّدَ عليه شيشرون في (**De officiis**).

ثالثًا- علاقة الواجب الأخلاقيّ باللذة:

يرى شيشرون أنَّ من أهم متطلبات الواجب الأخلاقيّ هو رفض شراهة اللذة؛ إذ أكدَّ أنه إذا كان هدفنا هو الدفاع عن معيارنا في الاستقامة الأخلاقية يجب أن نحارب المدرسة القورينائية (**Cyrenaic**) تلك المدرسة التي تجد كل خير في اللذات، وتعتبر الفضيلة جديرة بالثناء؛ لأنها فقط تنتج المتعة واللذة(٦٣)، كما يجعلون اللذة والألم هي أصل اختيار الأفعال وتجنبها، وهذه هي عقيدة **Aristippus** القورينائي(٤٣٥-٣٥٥ق.م)، ولكن يرفض شيشرون هذه العقيدة؛ لأنها تبتعد تمامًا عن كرامة الإنسان وتهينها(٦٤).

كما عارض شيشرون بشكلٍ خاصّ المدرسة الأبيقورية، التي انتشرت أفكارها بين الرومان من خلال الشاعر لوكريتيوس (**Lucretius**)(*) في كتابه "**De Rerum Natura**" الذي أكد فيه أنَّ السعادة وراحة البال هما أثمن شيئين في الحياة، ومن المرجح أنَّ شيشرون قد قرأ هذا العمل للوكريتيوس، ووجد فيه أنَّ الإنسان يعيش لنفسه ويبحث عن ذاته، ولكن شيشرون قدم نقدًا لاذعًا لهذا المفهوم، وأَكَّد أن العيش وفقًا للأبيقورية أمر له عواقب وخيمة؛ فهناك عدد من الواجبات تجاه الآخرين وتجاه الدولة(٦٥).

ولقد لاقت الأبيقورية في الجمهورية الرومانية عددًا كبيرًا من الأتباع، ويرجع شيشرون سبب انتشار فلسفاتهم إلى سهولة هذه الفلسفة، وأن عقيدة المتعة باعتبارها الصالح الوحيد كانت جذابة، كما أنَّ أبيقور كان يُحسِن الترويج لفلسفته، كما يكمن السبب الرئيسَ في انتشار الأبيقورية -في رأي شيشرون- في أن الرومان أخذوا ما يمكن أن يحصلوا عليه؛ لأنَّه لم يكن هناك شيء متاح أفضل، وهنا يؤكد شيشرون ضعف التقاليد والعادات الرومانية، وعدم قدرتها على توفير دليلٍ مناسبٍ للحياة، وظهر

هذا الضعف في القرن الثاني قبل الميلاد(٦٦).

ولكن شيشرون وقف للفلسفة الأبيقورية موقف الناقد؛ إذ رفض أخلاقها القائمة على اللذة؛ لأنها تعتقد أنَّ السلوك الصحيح والقيمة الأخلاقية يكون جوهرهما في اللذة والمتعة؛ حيث إن الخير عندهم هو أمرٌ لذّيٌّ بشكل عفويٍّ وجوهريٍّ(٦٧)، كما أن الحكمة عندهم تتمثل في جمع الملذات من كلِّ مصدر، ومن ثَمَّ في حالة استبعاد مؤسفة للفضيلة؛ فالمحرك والدافع في هذه المدرسة هو المتعة الحسية(٦٨).

وفي حين يرى أبيقور أن اللذة هي مرآة للطبيعة، كما أنها غريزة طبيعية في الإنسان وكذلك في الحيوانات؛ إذ يسعى الكائن الحي مُنذ ولادته إلى اللذة باعتبارها خيرًا، ويتجنب الألم باعتباره شرًّا(٦٩)، لكن شيشرون يؤكد أن حجة أبيقور الدائمة لإثبات أنَّ المتعة مرغوبة بشكلٍ طبيعيٍّ –وذلك من خلال انجذاب الأطفال والحيوانات إلى المتعة بشكل رئيسٍ ويتحررون من الألم– هي حجة غير متسقة وخاطئة؛ فبالنسبة إلى الحيوانات لا يضع شيشرون لهم أي قيمة لحكمهم؛ لأنه قد تكون غرائزهم خاطئة؛ فطبيعة الحيوانات فاسدة بسبب التعليم السيئ، وكذلك بالنسبة إلى الطفل فإن الغريزة الطبيعية عنده ليست السعي وراء اللذة، ولكن الغريزة الطبيعية عنده هي احترام الذات والحفاظ عليها والحماية من الأذى(٧٠).

ويقول شيشرون في ذلك: " دعونا نترك المتعة للحيوانات الدنيا، ولكن حتى الحيوانات بطبيعتها المتعددة تقوم بالعديد من الأفعال التي تثبت بشكلٍ قاطعٍ أنَّ لديها بعض الأشياء الأخرى غير المتعة، فبعضهم مَنْ يُفضِّل اللطف على المتعة؛ إذ يجدونها مثلًا في ولادة أبنائهم وتربيتهم، أو في الركض والتجوال، وبعضهم اجتماعي يخلق شيئًا يشبه نظام الحكم الاجتماعي، ففي فئة معينةٍ من الطيور نرى بعض آثار المودة، وكذلك التذكر والاعتراف، وحتى في كثير من الأحيان نلاحظ الندم على صديقٍ مفقودٍ، فإذا كان

لدى الحيوانات بعض مظاهر الفضائل البشرية غير المرتبطة بالمتعة، فهل لا يُظِهرُ الرجال إلا الفضائل المرتبطة بالمتعة؟" (٧١).

إن حياة اللذة عند شيشرون هي حياة الفتنة والتدمير للفرد وللعائلات بأكملها، بل تصل أحيانًا إلى زعزعة أسس الدولة ذاتها؛ فهي مصدر البغضاء والشجار والفتن والحروب، وهذا يجعل الحياة كلَّها مَرارًا(٧٢).

ونستنتج من ذلك أنَّ شيشرون لا يرفض المتعة أو اللذة في حد ذاتها، ولكن النقد موجه إلى أولئك الذين لا يعرفون فَهْمَ كيفية السعي وراء اللذة؛ لأن أولئك سيواجهون عواقب أليمة للغاية، فهناك أحيانًا ظروفٌ معينة يُحدِثُ فيها الألمُ متعةً ولذةً كبيرةً، مثل مَنْ يمارس تمارين بدنية شاقة من أجل التمتع بالصحة والسلامة البدنية، وهناك من الألم ما هو ضروريٌّ من أجل المتعة(٧٣).

ويجعل شيشرون للعقل أهمية في عملية توازن اللذة من أجل احترام مبدأ الواجب الأخلاقيّ؛ إذ إنَّ مهمته السيطرة على الشهوات والغرائز، ولا ينبغي لنا فعل أي شيء لا يمكننا تحديد دافع معقول له، ويقول شيشرون في ذلك : " يجب أن تتحلى الشهوات بطاعة مقاليد العقل، وألا يُسمح لها بالسير أمامه ولا تتحلى بالكسل أو التراخي للتخلف عن الركب، ولكن يجب أن يتمتع الناس بهدوء الروح وأن يكونوا متحررين من كلِّ أنواع العاطفة؛ ونتيجة لذلك سوف تُضْبَط النفس وتظهر قوة الشخصية؛ لأنه عندما تتجاوز الشهوات حدودها وتقفز بعيدًا دون سيطرة العقل عليها حينئذ تتخطى كل القيود؛ إذ يجب إخضاع الشهواتِ للعقل بموجب قوانين الطبيعة"(٧٤).

ويؤكد شيشرون أن الغرائز والشهوات لا تضطهد بالعقل بل تصحح عن طريقه؛ فالعقل مهمته تهذيب الغرائز وليس تقييدها، وأنَّ السيطرة على الغرائز عاملٌ مهمٌ نحو احترام الواجب الأخلاقيّ، فمن الممكن أن توضع اللذات والغرائز في خدمة

المجتمع والدولة، ويمكن أن تساهم بنشاطٍ في جعل البلاد أكثر تألقًا[٧٥].

كما يرى شيشرون أيضًا أنه عن طريق مبدأ الواجب يتفوق الإنسان بطبيعته على الماشية والوحوش؛ إذ إنهم لا يملكون أي تفكير، وأن ما يدفعهم إلى أي سلوكٍ هو اللذة الحسيَّة، ولكن الإنسان يتميَّز بالعقل ويتغذى بالدراسة والتأمل[٧٦]، ويقول في ذلك : " إنَّ اللذة الحسيَّة لا تستحق كرامة الإنسان، وينبغي علينا أن نحتقرها ونبتعد عنها، ولكن إذ كان شخصٌ يُعطي بعض القيمة للإشباع الحسيّ، فيجب عليه الالتزام بالوسط المعتدل في إشباعه لرغباته، كما يجب ترتيب وسائل الرغبات الجسدية وفقًا لمتطلبات الصحة والقوة وليس وفقًا لنداءات المتعة، وإذا أخذنا في الاعتبار تفوق طبيعتنا وكرامتها، فسوف ندرك كم هو خطأ أن نتخلى عن أنفسنا ونعيش في رفاهية وحساسية"[٧٧].

من خلال ما سبق نجد أن شيشرون لم يرفض اللذة في حدِّ ذاتها، بل رفض الشراهة في طلب اللذات، وجعل السيطرة على الملذات والشهوات إحدى متطلبات الواجب الأخلاقيّ، وبذلك يلوم على مَنْ يفشل في أداء واجبه؛ بسبب ضعف إرادته وعدم سيطرته على انفعالاته وشهواته، وهو بذلك لا يرفض اللذة بمجملها ولكنه يقررها في حالات معينة، وبسبب ادعاءات الواجب والتزامات العمل نحصل على اللذات في ضوء سيطرة العقل والحكمة عليها، وفي ضوء احترام مبدأ الواجب، وأتفق مع وجهة نظر شيشرون في رفض الشراهة في طلب اللذة؛ لأنَّ حياةَ اللذةِ هي حياةُ تشتت واضطراب وعدم اتزان، ولا تتوافق تمامًا مع واجباتنا الأخلاقية.

رابعًا- الواجب الأخلاقيُّ والجمهورية الرومانيَّة:

لقد كانت جمهورية شيشرون تطبيقًا لمبادئه الأخلاقية في السياسة، هذه المبادئ الأخلاقية الرواقية التي أكد من خلالها أنَّ الحكم في حقيقته واجب أخلاقي، ويخبرنا أن أعظم استخدام للفضيلة هو حكم الدولة، وأنه ينبغي تصنيف حكام المدن من خلال

الفضيلة واحترامهم للواجب الأخلاقيَّ قبل تصنيفهم في الأعمال العامة(٧٨)، ويعتبر قوله باستخدام الفضيلة في حكم الدولة قولًا سقراطيًّا وأفلاطونيًّا، وهذا يُفسِّر سبب مديحه المتكرر لسقراط وأفلاطون في أعماله؛ إذ اتفقوا على أنَّ الفضيلة توضع في أكبر استخدام لها في الحكم(٧٩).

وقد توصل شيشرون من نظريته الأخلاقيَّة في الواجب إلى أنه ما من دولة تستطيع البقاء باستمرار ما لم يرتكز بناؤها على الالتزام والاعتراف بالحقوق والواجبات التي تربط مواطنيها بعضهم البعض وعلى التسليم بهذه المبادئ، بل وعلى إظهار ما يُقوِّي وعيها بهذه المبادئ، وقيام علاقاتهم المشتركة مع جميع رعاياها على هذا الأساس(٨٠)، فالدولة جماعة معنوية، أي مجموعة من الأشخاص يمتلكون الدولة وقانونها مشاع بينهم، ولهذا السبب يُعرِّف شيشرون الدولة في عبارة سامية بقوله: " إنَّها مصلحة الناس المشتركة"(٨١).

وهذا التعريف يتفق في معناه مع التعريف الإنجليزي القديم لكلمة "**Commonwealth**"، وفي هذا المعنى تكمن حجة شيشرون في معارضة الأبيقوريين والشكاك في دعواهم بأن العدالة هي الخير الذاتي؛ فالدولة إذا لم تكن قائمة في الجماعة لأغراض أخلاقية، وإذا لم يكن قوامها الروابط المعنوية التي تجمع بين الناس بعضهم ببعض فلن تكون –على حدِّ ما قاله أوغسطين **Augustine** (٣٥٤–٤٣٠م) بعد ذلك– سوى عصابة مُسلَّحة من قُطَّاع الطرق، لسلب الناس أموالهم على أكبر نطاقٍ ممكنٍ؛ فالدولة في خروجها على قواعد الفضيلة وعدم احترام مبدأ الواجب تفقد طابعها الحقيقي كدولة (٨٢).

ويوضح شيشرون فكرة العقد الاجتماعيّ كأصلٍ لتكوين الدولة، وقوامه المشاركة والعدالة بقوله: " الشعب ليس مجموعة من البشر تجمعت بطريقة ما وفي

مكان ما، ولكنه جمعٌ غفيرٌ اجتمع على احترام العدالة والمشاركة في المنفعة العامة"[٨٣]؛ ولذا اعتبر غياب الحقوق والواجبات الأساسية سببًا رئيسًا في فساد الفضيلة في المجتمع، ومن هذا المنطلق أكد أنَّ الدولة في حقيقتها مجتمع أخلاقي بين عدد من الأفراد تملك فيما بينها عدد من الحقوق والواجبات بهدف تحقيق الصالح العام المشترك، وتأكيده أنَّ الدولة مؤسسة أخلاقية انتهى به إلى أنَّ الدولة ملكٌ عامٌ للشعب[٨٤].

ويربط شيشرون بين القانون والواجبات الأخلاقية؛ فالقوانين عنده هي تلك القواعد التي تنظم السلوك؛ حيث كان الرومان يخلطون بين القواعد القانونية وغيرها من القواعد التي تضبط سلوك الإنسان في المجتمع؛ لذا يُعرِّف القانون على أنَّه:" التمييز العادل بين الصوابِ والخطأ الذي يتوافق مع الطبيعة القديمة للمجتمع، والمنظم الأساسيّ لكلِّ الأشياء، والذي يجب أن تقاس به قوانين الفرد، سواء أكانوا يعاقبون المذنب أم يحافظون على البريء"[٨٥]. وهكذا جعل شيشرون من القانون أساسًا التمييز بين الصواب والخطأ، مصححًا للرزيلة وموصيًا بالفضيلة، كما أن المبادئ التي توجه سلوكنا ينبغي أن تستمد منه[٨٦]، وإن لم يتم ذلك فستفقد كل الفضائل نفوذها[٨٧].

إنَّ الدولةَ عند شيشرون لابد أن تخضع للقانون؛ وذلك من أجل الفضيلة واحترام مبدأ الواجب، ولكن لابد أن تخضع أيضًا للقانون الطبيعيَّ، ولابد أن يتسق قانون الدولة مع قواعد القانون الطبيعيَّ ولا يختلف عنه[٨٨]؛ إذ يؤكد أنَّ الدولة نفسها بما في ذلك قانونها تخضع دائمًا لقانون الإله أو القانون الأخلاقيّ أو القانون الطبيعيّ، ذلك القانون الأعلى للحق الذي يعلو على التصرفات البشرية والمنظمات الدنيوية[٨٩]؛ إذ يوجد في الواقع– كما يرى شيشرون– قانون حق هو قانون البداهة والتفكير السليم، وهو قانون يُماشي الطبيعة وينطبق على كل الناس، وهو قانونٌ خالدٌ لا يتغير، وينبغي للناس بمقتضى أحكامه أن

يؤدوا ما عليهم من التزامات بما فيه من أحكام ناهية، كما يحد من جنوح الناس إلى ارتكاب ما هو خطأ، وتؤثر أوامر هذا القانون ونواهيه في خيار الناس دون شرارهم، وهذا القانون الطبيعيُّ هو مما لا يجوز خُلقيًّا تعطيل أحكامه بتشريعات من صنع البشر، كما لا يجوز الحد من نطاق تطبيقه أو إلغاء نفاذ أحكامه، ولا يستطيع مجلس الشيوخ ولا الشعب أن يحملونا على التنحي عن واجبنا في إطاعة هذا القانون، وهذا القانون من البساطة بحيث لا يحتاج إلى فقه الفقهاء لتوضيحه وتفسيره، وهذا القانون الطبيعي لا يمكن أن يفرض حُكمًا على روما وآخر على أثينا، ولا يمكن أن يجد حُكمًا لليوم وآخر للغد؛ إذ ليس هناك إلا قانون واحد خالد لا يتبدل ومُلزم لكل الناس في كلِّ وقتٍ، ولن يكون للناس أبدًا إلا سيد وحاكم واحد هو الإله مُشرِّع هذا القانون ومفسره وراعيه(٩٠) .

إذن من خلال ما سبق يؤكد شيشرون على المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات، وذلك من خلال القانون الطبيعي الذي هدفه الحفاظ على الدولة ورفاهية الجنس البشريّ، والعيش حياة أخلاقية هادئة سعيدة.

ولستُ أشك في أنَّ هذا الموقف لشيشرون المُناصر للقانون الطبيعيّ، إنما هو موقف استند فيه على آراء الكلبين والرواقين، وكذلك على النصِّ النادر الذي كتبه أنطيفون السوفسطائيّ **Antiphon** عن المقارنة بين القانون الطبيعيّ والقانون الوضعيّ، وتغليبه الأول على الثاني(٩١)؛ إذ رأى **Antiphon** أنَّ القوانين الوضعية هي في حقيقتها عدم تخطي حدود القانون الطبيعيّ؛ للحفاظ على النظام المُتبَّع داخل الدولة، فوطنيته تفرض عليه ألا يتخطى هذه القواعد القانونية تلك هي واجبات المواطنة في أقل درجاتها، أمَّا إذا أبدى الإنسان تقديره الكبير للقوانين أمام الناس، وإذا ما خلا بنفسه أقام وزنًا كبيرًا لقوانين الطبيعة، وهنا يأتي قانون الإلزام؛ إذ إن الإنسان مُلزَم باتباع قواعد الطبيعة في جميع أقواله وأفعاله، وإذا كانت وطنيته هي التي تفرض عليه

واجب طاعة القانون الوضعيّ، فإن الذي يفرض عليه اتباع قواعد الطبيعة إنما هي إنسانيته، والإنسانية أشمل وأعم من الوطنية[٩٢].

وقد انتقل هذا التصور القديم (الربط بين القانون الطبيعيّ والقانون الوضعيّ) إلى الفلسفة الحديثة وخاصة عند الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو(١٧١٢-١٧٧٨م) في كتابه العقد الاجتماعي؛ إذ يقول روسو: "... ومن هنا لم يستطيع المشرع أن يستعملَ القوة ولا الإقناع، وعليه بالضرورة أن يلجأ إلى سُلطةٍ من صنفٍ آخر، سُلطة تقود بلا عنفٍ وتقنع بلا حجة، وهذا هو السبب في أن آباء الشعوب اضطروا في جميع الأزمنة إلى اللجوء إلى السماء، وأن ينسبوا إلى الآلهة حكمة هي في الحقيقة حكمتهم، حتى يقبل الناس الخضوع لقوانين الدولة، كما يخضعون لقوانين الطبيعة، ويرون في خلق المدينة السياسية نفس القوى العاملة في خلق الإنسان، فيطيعون بحرية ويتحملون في وداعة وطأة السعادة العامة"[٩٣]. تلك هي نصيحة روسو؛ إذ يجب إضفاء سمة التقديس على القوانين الوضعية باستمدادها من مبادئ قانون الطبيعة[٩٤]، وهذا ما ذهب إليه شيشرون قديمًا.

ويؤكد شيشرون في كتابه **De Legibus (on the laws)** أننا لا نُشرّع قوانين من أجل الشعب الرومانيّ بصفة خاصة، وإنما لجميع الأمم الفاضلة والمستقرة[٩٥]، وهذه فكرة الكونية أو العالمية التي نادى بها شيشرون، وقدمتها الرواقية من قبله، وأصبحت في روما نظرية لإمبراطورية عالمية، وشعر الرومان بأنهم أصحاب رسالةٍ تاريخيةٍ عالميةٍ[٩٦]، إلا أنَّ أفلاطون وأرسطو لم يكن لديهما إحساس بالعالمية؛ إذ لم تكن لديهما القدرة على تخطي تصور دولة المدينة باعتبارها الغاية النهائية للتنظيم السياسيّ، كما أنه لم يوجد لديهما أيضًا أي إحساس بمفهوم الإنسانية الشاملة؛ إذ كان العالم عندهم ينقسم إلى الإغريق من جهة والبرابرة من جهة أخرى، أما شيشرون فقد

تميَّز بنظرة عالمية دعمتها الخبرة الرومانية السياسية، كما غذتها أفكار الرواقيين(٩٧).

وقد وجدت فكرة التشريع العالمي صداها في الفلسفة الحديثة على يد كانط؛ إذ يرى أنه من الواجب وضع تشريع عالمي يكون مُلزمًا للجميع؛ لينبذ الجميع الحروب، ويعيشوا في سلامٍ عادلٍ وشاملٍ(٩٨)؛ فالتشريع العالميُّ ضرورةٌ حياتيةٌ عند كانط شريطة التزام هذا التشريع بالقواعد التي أسستها فلسفة القانون من قبل، وهي العمومية والتجريد؛ وذلك من أجل تطبيقها على الجميع لتصل إلى عالمٍ عادلٍ يتسم بالإنسانية(٩٩).

وفي حديث شيشرون في "**De Republica**" عن تصنيف الحكومات ودرجاتها انتقد عددًا من الدساتير؛ لتعارضها مع حقوق الناس وواجباتهم الأخلاقية، فهناك" الملكية والديموقراطية والارستقراطية"(١٠٠)، وقد رفضها جميعًا؛ لأنها لا تتوافق مع مصالح الشعب ومبادئه الأخلاقية؛ إذ يتمثل فساد الملكية في تحول الملك إلى طاغية ومستبد، والملكية تهدد الحريات التي يتعطش لها أفراد الشعب، وتظهر الفوضى في المجتمع ويثور عليه الشعب، وتمتد تلك الفوضوية إلى الحيوانات الأليفة، لتصل إلى أن يخاف الأب من ابنه(١٠١)، وتفسد الارستقراطية من فرط استخدامها للقوة والبطش وقمع الحريات، وتنزلق بسهولة إلى طغيان أوليجاركي، أمَّا الديمقراطية التي تبدو أفضل ما يفضى إلى الحرية، فهي تفسد من فرط الحرية، تلك الحرية التي تتحول إلى فرط في العبودية، وتصبح حُكمًا للغوغاء(١٠٢)، وهكذا فالملكية تتحول إلى طغيان، والارستقراطية إلى أوليجاركية والديموقراطية إلى غوغاء.

وبعد فحص شيشرون لمختلف الدساتير في العالم توصل إلى أن أفضل دستور للحكم هو ما كان مزيجًا بين عدة دساتير(الدستور المختلط)؛ إذ يُعدُّ الدستور المثالي الذي يتفق مع جمهوريته الرومانية، فهو الدستور الذي يضمن التوازن بين مختلف فئات المجتمع، كما يعطي الحق للفئات الدنيا من المجتمع في المشاركة في الحكم، وإيصال

أصواتها ومطالبها إلى السلطات العليا في الجمهورية الرومانية [١٠٣].

وقد تأثر شيشرون في مسألة الحكومات والدستور المختلط بعدد من المفكرين السابقين من بينهم أفلاطون وأرسطو، بيد أن مرشده المباشر في مسألة نظام الحكم المختلط هو المؤرخ اليوناني **Polybius** [١٠٤](*)؛ إذ يُعدُّ **Polybius** أول من أكد جدارة الدستور المختلط وعظمته، وحاول أن يجمع في دستوره المختلط هذا أعظم ما هو موجود في كلِّ نظامٍ وفي كلِّ نوعٍ[١٠٥]، فالدولة إذا كانت تعتمد على دستورٍ واحدٍ أو نظامٍ واحدٍ من الحكومات، فإن ذلك النوع الواحد لابد أن ينتهي لكي يحلَّ محله نوع آخر، ولن يكون ثمة استمرار واستقرار بداخلها[١٠٦].

ومع إقرار شيشرون بالدستور المختلط إلا أنه لم يهمل النظام الملكي؛ إذ جعل الملكية هي أفضل الأشكال الثلاثة الأساسية للدستور المختلط[١٠٧]، والحاكم المثالي يجب أن يضع نصب عينيه تلك التغيرات التي حدثت في الملكية القديمة وأدت إلى فسادها؛ فعندما يكون الملك ظالمًا ومستبدًّا تكون الملكية أسوأ أنواع الحكومات؛ إذ يسقطه أفضل الرجال ويملك هذا الرجل القيادة ويعمل على رفاهية الناس[١٠٨].

ويقول شيشرون في ذلك: " أنني لا أوافق على الأنواع الثلاثة من الحكومات بشكلٍ منفصلٍ، لكن إذا كان أحدهم يحظى بالإعجاب بسبب بساطته، فينبغي أن أوافق على الشكل الملكي، وأعطيه اسم الثناء؛ لأن اسم الملك يستدعي على الفور فكرة الأب؛ إذ يتشاور الملك مع مواطنيه كما لو كانوا أولاده، فهو أكثر حرصًا في الحفاظ عليهم بدلًا من اختزالها في العبودية[١٠٩].

ومن خلال ما سبق يتضح أن نقد شيشرون لأنواع الحكومات نقدٌ موجهٌ إلى عدم تقديس حقوق الناس، وكذلك عدم احترام هذه الحكومات للواجبات الأخلاقية؛ ولذلك جعل القانون رباطًا أخلاقيًّا ومجتمعيًّا تكون فيه الحقوق متساوية أمام القانون،

وهو شرط وضعه شيشرون في جمهوريته لاحترام الواجبات الأخلاقية، وهو بذلك قد رسم في جمهوريته القوانين التي تُعين الفرد أن يكون مواطنًا صالحًا وقائدًا فاضلًا، وكيف يعيش حياة عادلة تكمن في مبدأ الواجب الأخلاقي.

خامسًا- تطبيقات الواجب الأخلاقيّ:

بعد ما تحدَّث شيشرون عن الواجب الأخلاقيّ، وطبيعته، وعلاقته بالمنفعة واللذة، وكذلك دوره في الجمهورية الرومانية انتقل إلى تحديد عدد من الواجبات الأخلاقية، تُعدُّ تطبيقات لمفهومه العام عن الواجب الأخلاقيّ، ومن أهم هذه التطبيقات:

١- الواجبات الأساسية للعدالة.

٢- واجبات الحرب العادلة.

٣- واجبات الكرم والتعاون.

٤- واجبات الصداقة.

١ – الواجبات الأساسية للعدالة:

يرى شيشرون أنَّ العدالة من أهم الواجبات الأخلاقية للبشر؛ إذ إنها مفيدة في جوهرها، ومن أجل ذلك وضع أُسسًا لها ترتبط بالمفهوم الشامل للإنسانية(١١٠)؛ لأن الإنسان ولد من أجل العدالة، وأن هذا الحق ليس مسألة رأي بل مسألة طبيعية(١١١).

ويحدد شيشرون مبدأين للسلوك العادل، أولًا: يجب على جميع الأفراد مراعاة الصالح العام، ثانيًا: لا ينبغي أن يُعاني أي شخص من الأذى على يد غيره إلا إذا كان هو المعتدي، وفي جميع العلاقات يضع شيشرون حُسن النية أساسًا للعدالة؛ فالالتزامات أو الواجبات تجاه الأفراد ذات شقين: يجب ألا نمتنع عن إيذائهم بشكلٍ مباشرٍ، ويجب علينا ألا نقف مكتوفي الأيدي عند ارتكاب الأخطاء على الآخرين(١١٢).

ويحدد شيشرون مفهوم الرذيلة بأنها خلو الروح من العدالة من أجل غايات أنانية بدلًا من الصالح العام، وهذا يضفي على النفس نوعًا من الهمجية على جميع إحساساتنا؛ إذ لا يوجد شيء يفتقر إلى العدالة يُمكن أن يكون صحيحًا من الناحية الأخلاقية، ولهذا يطالب الرجال الشجعان ذوي الروح العالية أن يكونوا في الوقت نفسه صالحين وصريحين، ومحبين للحقيقة وأعداء للخداع؛ لأن هذه الصفات هي مركز العدل وروحه(١١٣).

وإذا كانت الحكمة عنده تحثنا على زيادة ثروتنا، وامتداد حدودنا، وأن نصبح أثرياء، وأن نكون حكامًا وسادة، فتعلمنا العدالة من جهة أخرى أن نشفق على كلِّ الناس، وأن نضع في اعتبارنا مصالح الجنس البشريّ كلِّه، وأن يُعطى كلُّ شخص حقه، وألا نمس الملكية المقدسة أو العامة أو ما يخص الآخرين(١١٤)؛ ولذا اعتبر شيشرون أهم صفات العدالة أن تحافظ على مصالح المجتمع البشري، وأن تعطي كل ذي حق حقه(١١٥)، وهذا لا يمنع أن تعمل مطلقًا من أجل مصالحك الشخصية، ولكن يُحظر تمامًا إيذاء أي شخصٍ آخر؛ لأنَّ العدالة تضع حدودًا للفضيلة الإنسانية(١١٦).

وهو بذلك يعطي للعدالة قدرًا كبيرًا في بث الثقة، ويتضح ذلك في قوله: " يُمكن بث الثقة في حالتين؛ الحالة الأولى: إذا اعتقد الناس أننا نمتلك حكمة عملية مقترنة بإحساس بالعدالة، فهؤلاء نثق بهم؛ لأنَّ لديهم فِهمًا أكثر من الآخرين، ويمتلكون رؤية أفضل للمستقبل، ويمكنهم إزالة الصعوبات والوصول إلى قرارٍ آمنٍ وفقًا لمقتضيات مناسبة، أمَّا الحالة الثانية: فيتم وضع الثقة في الرجال الطيبين الذين يتمتعون بالعدل والصدق على افتراض أن شخصياتهم لا تعترف بأي شكٍّ في عدم الأمانة أو الفعل الخاطئ"(١١٧).

ومن خلال النص السابق يتضح أنَّ شيشرون جعل العدالة من أهم متطلبات

بث الثقة؛ لأن الحكمة بغير عدل ليس لها دور في بث الثقة؛ إذ إنها تأخذ من الرجل سمعته في النزاهة؛ لذلك فإن العدالة المقترنة بالحكمة العملية ستحظى بكل الثقة التي نرغب فيها، فالعدل دون حِكمة سيكون قادرًا على فعل الكثير، ولكنَّ الحكمة من دون عدلٍ لن تنفع مطلقًا(١١٨).

ويؤكد شيشرون أهمية العدالة ويجعلها شرطًا لفوز الإنسان بالمجد الشخصيّ؛ إذ إنها ضرورية لجميع المعاملات، ويقول في ذلك: " وكذلك بالنسبة إلى المشترين والبائعين وأصحاب العمل والموظفين، ولأولئك الذين لهم معاملات تجارية، فإن العدالة لا غنى عنها في إدارة الأعمال حتى أولئك الذين يعيشون تحت وطأة الشر والجريمة لا يستطيعون الاستمرار دون وجود بعض عناصر العدالة"(١١٩).

وهو بذلك قد فَهِمَ العدالة بطريقةٍ إنسانيةٍ عالميةٍ وليس بطريقة اصطفائية؛ إذ جعل العدالة تتعلق بمصلحة المجتمع البشريّ كلِّه، فلا شيء عنده أكثر قداسة من هذا الأمر(١٢٠)؛ لذا تخضع علاقاتنا مع كلِّ البشر – لا علاقاتنا مع غيرنا من المواطنين فحسب– لمعايير العدالة. بمعنى آخر نحن مجبرون بطبيعتنا على أن نكون عادلين في تعاملاتنا مع الآخرين بغض النظر عمَّا إذا كنا نشترك معهم في رابطة سياسية أو هُوية؛ وهم بدورهم مجبرون أيضًا على أن يكونوا عادلين معنا، ومن ناحية أخرى توجد عدالة واحدة فقط، أي حزمة واحدة من تعاليم أو قواعد العدالة تنطبق بالتساوي على كلِّ البشر، بغض النظر عن مؤسساتهم والقوانين المحددة في الوقت الذي كانت فيه القوانين نواتج للآراء أو الأعراف، فإن العدالة على العكس من ذلك تستمد جذورها من الطبيعة؛ لهذا فالعدالة شاملة لكلِّ البشر(١٢١).

ويتضح عند قراءة هذه المبادئ أن هذا الفيلسوف يتكلم بأسلوبٍ جديدٍ يختلف عما رأيناه من أسلوب أفلاطون وأرسطو اللذين قامت فلسفاتهما على التفرقة بين

البشر[١٢٢]، كما أنَّ هذا التفاوت والتمايز بين البشر عندهما يؤيده العقل وتقره الطبيعة[١٢٣].

وقد انتقلت الفرضية التي تنطوي على القول بأنه ينبغي فهم العدالة بطريقة عالمية النطاق **universalistic** وليس بطريقة اصطفائية **particularistic** إلى الفلسفة السياسية الحديثة في عصورها المبكرة، وإلى فلسفة الأخلاق الحديثة، وقد أدت هذه الفرضية دورًا هائلًا في التراث الفكريّ للقانون الطبيعيّ، وكذلك في موضوعٍ آخر له علاقة وثيقة به وهو التراث الفكريّ لنظريات الحقوق الطبيعيَّة[١٢٤].

ومن أهم الواجبات الأساسية للعدالة عند شيشرون هي احترام العدالة تجاه الأفراد الأكثر تواضعًا، وهنا يقصد " العبيد"[١٢٥]؛ إذ كان يدعو إلى تحرير العبيد، وأكد أنَّ من أهم واجباتنا الأخلاقية فدية الأسرى من العبودية؛ حيث يراها من الأعمال الخيِّرة التي تصب في خدمة الدولة وخدمة الفرد[١٢٦]، وهذا كله يتوافق مع مبادئ العدالة عنده، وبذلك يظهر رفضه لفكرة العبودية وعدم المساواة بين البشر، ومن الواضح أنَّ هذه العناصر وغيرها كانت جذابة لشيشرون[١٢٧]، والرواقيين من قبله؛ إذ رفضت الرواقية طبيعة العبودية وجميع أشكال التمييز على أساس الجنس، أو الثروة، أو الوضع الاجتماعيّ؛ فلا تعتمد سعادة الشخص –في هذه الفلسفة– على العِرق أو الولادة أو المظهر، وإنما تكمن في احترام مبدأ الواجب فقط، وذلك من أجل تحقيق الانسجام الداخليّ والخارجيّ، والسعي لتكييف نشاطها العقلانيّ لصالح جميع الكائنات العاقلة، وهذا ما أكده شيشرون في فلسفته الأخلاقية، وخاصة عند تناوله لمفهوم الواجب في مؤلفاته[١٢٨].

وإذا كانت العدالة عنده من أهم الفضائل التي تؤيد الروابط المشتركة للإنسانية، نجد أن الظلم عنده هو القاتل الأول للحياة الاجتماعية، ولكلِّ الروابط المشتركة بين

الإنسان وأخيه الإنسان[١٢٩]، ويُفرّق شيشرون بين الظلم الواقع نتيجة اندفاعٍ عاطفيٍّ يكون عادة وجيزًا وعابرًا، والظلم الذي يرتكب بعمد وتعمد؛ فالجرائم التي تأتي من خلال بعض الاندفاع تكون أقل ذنبًا من تلك التي ترتكب عمدًا وبخبثٍ مسبقٍ[١٣٠].

إنَّ رفض شيشرون للظلم واتفاقه مع الواجبات الأساسية للعدالة، هو في الواقع رفض شديد للديكتاتورية الأخيرة ليوليوس قيصر[*]، ولأي حاكمٍ يمارس السلطة بشكلٍ جائرٍ[١٣١]؛ ولذلك كتب لابنه في De officiis " لا توجد لعنة أعظم في الحياة من ذلك الخداع الذي يرتدي قناع الحكمة"[١٣٢].

إن واجبات شيشرون للعدالة تنطوي على فكرة احترام الإنسانية، ومعاملة الإنسان على أنه غاية وليس وسيلة؛ إذ تقتضي العدالة عدم الإضرار بأحد مهما كان جنسه ولونه إلا إذا وقع منه فعل غير مشروع، هذه هي الطريقة التي يفكر بها شيشرون بشكلٍ أساسيٍّ في العدالة والظلم؛ لذا جعل العدالة هي صاحبة السيادة وملكة كل الفضائل، وأساسًا للروابط الإنسانية العالمية المشتركة، ومن هنا جاء تأكيده على فكرة العالمية التي أكدتها الرواقية في فلسفتها.

٢ – واجبات الحرب العادلة:

تحدَّث شيشرون عن عدد من الواجبات الأخلاقية لابد من اتباعها في حالة الدول وعلاقاتها بعضها ببعض؛ إذ يجب مراعاة حقوق الحرب بدقة؛ لأنَّ هناك طريقتين لتسوية الخلاف والنزاعات أولهما: عن طريق الحوار والنقاش بين الطرفين، والأخرى: عن طريق القوة الجسدية، وبما أن الطريق الأول(الحوار) هو سمة من سمات الإنسان، والطريقة الثانية سمة من سمات الوحوش؛ فينبغي أن يلجأ الفرد إلى الأولى ويبتعد عن الثانية، ولا يلجأ للقوة إلا في حالة فشل الحوار ورفضه؛ فالعذر الوحيد لخوض الحرب هو خوضه من أجل السلام دون أن يصاب أحد بأذى، وعندما يتم الانتصار يجب أن

ننقذ من لم يشاركوا في سكب الدماء(١٣٣).

يقول في ذلك: "في كثير من الأحيان يتم تجنب الحروب أو إنهاؤها، وفي بعض الأحيان يتم الإعلان عنها، ولكن التسوية الودية للخلافات مرغوب فيها أكثر من الشجاعة في حسمها في ساحة المعركة، لكن يجب أن نكون حريصين على عدم اتخاذ هذا المسار لمجرد تجنب الحرب، وليس من أجل المصلحة العامة، ومع ذلك يجب شن الحرب بطريقة توضح أنه ليس لها هدف آخر سوى تأمين السلام"(١٣٤).

ويرى شيشرون في نظريته عن واجبات الحرب العادلة أنه في حالة الانتصار في الحرب يجب أن ننقذ المهزومين ممن لم يفعلوا أي جرائم تجاهنا، أو ممن لم يشاركوا في أي سكب للدماء(١٣٥)، يقول في ذلك:" وفيما يتعلق بتدمير المدن ونهبها، اسمحوا لي أن أقول إنه ينبغي الحرص الشديد على عدم فعل أي شيءٍ في قسوة أو استهتار طائش، ومن واجب الرجل العظيم في الأوقات العصيبة، أن يفرد المذنبين بالعقاب، وأن يجنب الكثيرين وفي كل مرة لابد أن يلتزم بطريقٍ حقيقيٍّ مُشرِّفٍ"(١٣٦). ويقول في موضع آخر: " لا يجب أن نظهر الاعتبار لأولئك الذين انتصرنا عليهم بقوة السلاح، ولكن يجب أن نضمن الحماية لأولئك الذين ألقوا أسلحتهم في مواجهتنا من أجل السلام، وذلك كله تحت مراعاة مبدأ العدالة تجاههم"(١٣٧).

ويرى أيضًا في الحروب أنه إذا كان الأفراد تحت ضغط الظروف قد قدَّموا أي وعودٍ للعدو، فإنهم ملزمون بالوفاء بوعدهم، هذه هي العدالة تجاه العدو؛ ولذلك رفض شيشرون تصرف **Regulus**(*) ،إذ إنه في الحرب البونيقية الأولى **The First Punic War**(**) عندما تم أسره من قبل القرطاجيين (**The Carthaginians**) تم إرسال **Regulus** إلى روما مقابل الإفراج المشروط للتفاوض بشأن تبادل الأسرى، ورغم ذلك كان **Regulus** أول من قدَّم اقتراح لمجلس الشيوخ بعدم إعادة السجناء،

وهنا خالف **Regulus** وعده مع العدو وكان من واجباته الوفاء بالوعد تحت أي ظرف(١٣٨).

ومن خلال ما سبق نجد أنَّ الحرب العادلة عند شيشرون هي التي تُقام بعد فشل الحوار والنقاش وتُقام فقط من أجل السلام؛ فالحكمة في الحروب أنها ليست من أجل زيادة الثروات والموارد والحدود، ولكن من أجل أن نعيش في سلام، وهذا التصور الشيشروني عن الحرب انتقل برمته إلى الفلسفة الحديثة، وخاصة في تصور كانط عن الحرب والسلام؛ ففي كتاب كانط " مشروع السَّلام الدائم" يُدين كانط الحرب إدانةً تامةً؛ لأنَّ السلام عنده يوفر بيئة أكثر ملاءمة من أجل التنوير والتربية الأخلاقية، وأنَّ هذا السَّلام لم ينشأ من أجل المصلحة الذاتية، ولكن من أجل المصلحة العامة؛ ولذا يرى أن تكون الحرب حربًا دفاعيةً من أجل نشر السلام فقط(١٣٩).

٣ – واجبات التعاون والكرم:

فهم شيشرون المجتمع البشريَّ بأسره على أنه وحدة طبيعية بدلًا من وحدة ميكانيكية مصطنعة؛ فكلُّ رجلٍ بطبيعته يعتمد على الآخرين من حوله، ويجب أن يكون الفرد على درايةٍ باعتماد الآخرين عليه أيضًا(١٤٠)، ولعلَّ السبب الذي يحث هؤلاء على التجمع هي تلك الروح الاجتماعية الموجودة فيهم بالطبع، فالإنسان ليس مخلوقًا منعزلًا ولكن وجدت في الإنسان بذور طبيعية للاجتماع مع الآخرين واستعداد دائم للتعارف والتعاون مع أخيه الإنسان(١٤١). يقول شيشرون: "إننا لم نولد لأنفسنا فحسب، بل لبلدنا نصيب فينا وكذلك أصدقائنا أيضًا، فالإنسان وِلدَ لمساعدة أخيه الإنسان، وفي هذا الاتجاه يجب أن نتبع الطبيعة كدليل لنا، للمساهمة في الخير العام"(١٤٢).

ويرى شيشرون أنه لا يوجد شيء أكثر قوة من تضامن البشرية وتعاونها، ذلك التعاون الذي يجلب المودة الفعلية الموجودة بين الإنسان وأخيه الإنسان، والتي تظهر

إلى الوجود فور ولادتنا؛ لأنَّ الأطفال محبوبون من قِبَل والديهم، والأسرة ككل مرتبطة بعضها ببعض من خلال روابط الزواج والأبوة، وينتشر تأثيرها تدريجيًا خارج المنزل، أولًا عن طريق علاقات الدم، ثم من خلال الزواج، ثم بعد ذلك من خلال الصداقات، ثم بعد ذلك بروابط الجوار، ثم إلى المواطنين، والحلفاء، والأصدقاء السياسيين، وأخيرًا باختصار الجنس البشري بأسره"(١٤٣).

ويتساءل شيشرون عن كيفية توفير المنازل لإبعاد قسوة البرد والتخفيف من مضايقات الحرارة، وكيفية إصلاح آثار العواصف والزلازل، وعن هَوية مَنْ يفكر في إنشاء القنوات المائية وأعمال الري وحواجز الأمواج والموانئ الاصطناعية، وكيفية الحصول عليها من دون عمل الإنسان؛ لذا رأى أنه دون تعاون الإنسان مع أخيه الإنسان لا يمكن الحصول على هذه الأشياء، وكذلك يتساءل عن إمكانية أن تعيش الحيوانات من دون تعاون الإنسان؛ إذ يرى أنه لولا عمل الإنسان لما استطعنا إطعامهم أو الاعتناء بهم، وعن طريق الإنسان أيضًا يتم قتل الحيوانات المفترسة الضارة، ويتم الإمساك بالمفيدة منها(١٤٤).

إنَّ الإنسان عند شيشرون يمتلك العديد من الفنون لتلبية رغباتنا؛ لأنه من دون اتحاد الأفراد لم يكن من الممكن بناء المدن، ونتيجة لحياة المدينة وُضِعَت القوانين والأعراف ثم جاء التوزيع العادل للحقوق الخاصة ونظامٌ اجتماعيٌّ موحدٌ، وهذا بدوره أدَّى إلى تزويد الحياة بشكلٍ أفضل بكلِّ ما تتطلبه(١٤٥)، ويقول في ذلك: " لا يمكن لأحد سواء جنرال في الحرب أو كرجل دولة في الداخل أن ينجز أشياء عظيمة لصالح الدولة دون تعاون الأفراد مع بعضهم البعض"(١٤٦).

وقد جعل شيشرون التعاون شرطًا من شروط تحقيق الفضيلة؛ إذ رأى أنَّ الفضيلة بشكلٍ عامٍ تتكون من خصائص ثلاثة؛ الأولى هي القدرة على إدراك ما هو

حقيقي، والحقيقي ما هو مطيع للعقل، وجعله الدافع الأول، والثانية هي القدرة على كبح جماح المشاعر والعواطف، والثالثة هي مهارة التعامل مع أولئك الذين نرتبط بهم بعين الاعتبار والحكمة حتى نتمكن من خلال تعاونهم من توفير احتياجاتنا الطبيعية بشكلٍ كاملٍ(١٤٧)، ويقول في ذلك:" إنَّ التعاون بين أفراد الجنس البشريّ، يحميه من وقوع الكوارث؛ إذ إن هناك كوارث ناشئة من الطبيعية غير الحية، وأقصد بها الأعاصير والعواصف والحرائق وغيرها، وكوارث من الوحوش البرية، كالعضات مثلًا أو هجمات معينة، لكن هذه الكوارث نادرة نسبيًّا، أي أقل شيوعًا، وهناك كوارث تنشأ من الطبيعة الحية يكون سببها الإنسان نفسه وهي الأكثر شيوعًا مثل تدمير الجيوش، وفقدان الخبرات، وكراهية الجماهير أيضًا، والنفي الذي يحدث نتيجة لذلك في كثير من الأحيان لرجال الخدمات المرموقة، وتدهورهم ونفيهم الطوعي، ومن ناحية أخرى هناك العديد من النجاحات والتكريم المدنيّ والعسكريّ، والعديد من الانتصارات، كل هذه الأمور لا يمكن تحقيقها دون تعاون الأفراد مع بعضهم البعض"(١٤٨).

وبِنَاءً على ذلك نجد أن واجبات التعاون عند شيشرون واجبات أخلاقية، كما أنها شرطٌ من شروط تحقيق الفضيلة؛ إذ لا يُمكن توفير احتياجات الطبيعة البشرية بشكلٍ كاملٍ إلا عن طريق تعاون الإنسان مع أخيه الإنسان، وهذه النظرة الشاملة التعاونية نظرةٌ رواقيةٌ؛ إذ إنَّ الرواقية اعتبرت الناس جميعًا مواطنين لمجتمعٍ إنسانيٍّ عامٍّ وهو الإنسانية، وهذا ما اتفقَ مع سياسة الرومان.

ومن أهم الواجبات الأخلاقية عند شيشرون هي واجبات الكرم (**generosity**)؛ إذ رأى ضرورة وجود الكرم من أجل أن تسود العدالة؛ حيث يؤدي الكرم دورًا مهمًا في المشاركة الفردية والإحسان في تنمية الجمهورية، ومع ذلك لا يمكن أن يتجاوز الكرم إمكانيات المرء، ولا يمكن أن يضر بالآخرين؛ ونتيجة لذلك ينبغي أن

يكون هدفنا الأول مع كوننا كرماء هو رفاهية الجمهورية الرومانية وازدهارها؛ لذا انتقد شيشرون حُكم يوليوس قيصر لعدم ممارسته الكرم مع مواطنيه؛ لأنَّه استخدم أمواله في رشوة أعضاء مجلس الشيوخ، وشراء ثقة الطبقات الدنيا(١٤٩).

كما يرفض شيشرون الإسراف؛ إذ يرى أنَّ هناك فئتين من أولئك الذين يعطون بشكلٍ كبير، الأولى هي البذخ والأخرى هي الكرم، والأولى يُمثلها أولئك الذين يهدرون أموالهم في الولائم العامة، وعلى اللحوم وتوزيعها على الناس، وعروض المصارعة وغيرها من الذكريات القصيرة، أمَّا أصحاب الكرم فهم من يستخدمون وسائلهم الخاصة لفدية الأسرى من قطاع الطرق، أو الذين يتحملون ديون أصدقائهم، أو يساعدون في توفير المهور لبناتهم(١٥٠)، وهنا يُردد شيشرون حديث أرسطو عن الحدِّ الأوسط في الفضيلة؛ إذ يرى أنَّ كلمات أرسطو في هذا الشأن صحيحة وأكثر ملاءمة(١٥١)؛ إذ إن شيشرون يؤكد أن قاعدة المتوسط الذهبي هي الأفضل(١٥٢).

وفي حديث شيشرون عن الكرم تحدث عن اللطف **Kindness** ؛ إذ يُمكن إظهار اللطف للمحتاجين إما عن طريق الخدمة الشخصية، وإمَّا من خلال الهدايا المالية، والطريقة الأخيرة هي الأسهل خاصة بالنسبة إلى الرجل الثري، ولكن الأولى أسمى وأكرم للرجال الأقوياء(١٥٣)، ومن ثَمَّ فإنَّ هذا السخاء الذي يتألف عن الخدمة الشخصية والجهد هو أكثر تكريمًا وله تطبيقٌ واسعٌ، ويجب علينا أن نوزع من أموالنا على الفقراء والمحتاجين بحذرٍ واعتدالٍ(١٥٤).

٤ – واجبات الصداقة:

ناقش شيشرون مفهوم الصداقة في كتابه " **Laelius de amicitia** " باعتبارها إحدى الواجبات الأخلاقية الرئيسية في المجتمع البشريّ، وأكَّد ضرورة الصداقة، ونصح العقل البشريّ بتشكيل الصداقات لتقليل المخاطر وزيادة الثقة، فالحياة

بغير صداقة هي حياة دون جدوى؛ لأنَّ هناك عددًا من الملذات الضرورية التي ستتولد حتمًا من هذا الارتباط الحميم(١٥٥)، كما أن الإنسان يحتاج للصداقة سواء في رخائه أو في شدته؛ إذ إنه محتاج إلى صديقٍ يشاركه سعادته وسروره، وصديق يقاسمه متاعبه وآلامه(١٥٦).

وهنا نجد أن مفهوم الصداقة عنده ناشئ عن احتياج الشخص لعون الآخرين؛ ولذا جعلها ضرورة طبيعية في الإنسان؛ حيث يراها القوة الرئيسية في جعل المحبة متبادلة؛ لأنَّ كلمة الصداقة (**amicitia**) مشتقة من كلمة الحب (**amor**) (١٥٧).

وقد تحدَّث شيشرون عن الصفات التي ينبغي توافرها في الصديق ابتداء من الفصل الثاني عشر وحتى الفصل العشرين في كتابه: "**Laelius de amicitia**" ، وأول هذه الصفات، أن يكون الصديق مخلصًا؛ إذ لا تستقر الصداقة من دون الإخلاص، كما أنه عند اختيار صديق لابد أن تكون شخصيته واضحة غير ملتوية، وأن يكون صريحًا في التعبير عن شعوره، وأن يحس نحونا بمثل إحساسنا نحوه، كما ينبغي أن يكون هناك نوع من الحديث الرقيق العذب، والسلوك المهذب النبيل بين الأصدقاء؛ فهذه المظاهر التي تمنح الصداقة دفئًا من نوعٍ خاصٍّ(١٥٨).

وقد ميَّز شيشرون في حديثه عن الصداقة بين الصداقة الحقيقية والصداقة الزائفة المؤقتة التي تزول بزوال المنفعة المترتبة عليها، فكلما كان الشخص مسلحًا بالفضيلة والحكمة بحيث يكبح جماح نفسه، ويبتعد عن الدنايا أمكنه أن يكتسب الصداقة ويجني ثمارها(١٥٩)، ويتضح ذلك في قوله:" عندما نزن ما هو نفعيٌّ في الصداقة مع ما هو حقٌّ، أو مع ما هو صحيح من الناحية الأخلاقية؛ فلابد أن نتجاهل المنفعة الظاهرة ولابد أن تسود الاستقامة الأخلاقية"(١٦٠).

ولعل ذلك السبب في تقديمه نقدًا لاذعًا لمفهوم الصداقة عند الأبيقوريين؛ إذ

تعاملوا مع الصداقة على أنها وسيلة لغاية، فالملذات التي تؤثر في الصداقة في حَدِّ ذاتها مرغوبة منهم، بالدرجة نفسها التي نرغب فيها في ملذاتنا، فالصداقةُ عند الأبيقوريين لا تنفصل عن المتعة؛ فالعقل نفسه ينصح باكتساب الأصدقاء الذين يمنحونا المتعة الدائمة(١٦١).

وبذلك يُقدِّم شيشرون رفضًا واضحًا لصداقة المتعة التي قالت بها الأبيقورية؛ لأنها صداقة تبتعد عن مفهوم الفضيلة(١٦٢)؛ إذ يقول: " أما أولئك الذين ينشدون الصداقة للمنفعة والمصلحة فإنهم يجردون الصداقة من أهم مقدماتها وأقدسها؛ إذ إنَّ قيمة المنفعة الناتجة عن الصداقة لا يمكن أن تُقاس بحبنا لأصدقائنا في ذاته؛ لأن الصداقة ليست وليدة المنفعة، وإنما المنفعة هي وليدة الصداقة"(١٦٣). ويقول في موضع آخر: " وإذا ما كانت الصداقة مبنية على المنفعة فإنها تتلاشى بتلاشي هذه المنفعة، ولما كانت الطبيعة أبدية لا تتغير فإن الصداقة الحقة كذلك خالدة وأبدية"(١٦٤).

إنَّ الصداقة عند شيشرون نوعٌ من الفضيلة الأخلاقية، بل يصفها بأنها أسمى الفضائل الأخلاقية(١٦٥)؛ إذ إنها تربط بين البشر وتمنع الفوضى، وكذلك يعتمد بناؤها بشكلٍ كبيرٍ على الشعور بالمجتمع والرعايا المتبادلة التي تتطلب من المواطنين معاملة بعضهم البعض كأصدقاء؛ فضلًا عن ذلك يرى أنَّ الفضيلة لا تستطيع أن تحقق أسمى أهدافها دون إشراف، ولكن تحققها من خلال الاتحاد والترابط مع بعضنا ببعض(١٦٦)؛ إذ يقول شيشرون: " أمَّا أولئك الذين يجدون في الفضيلة خيرهم الأسمى، فإنهم بلا شكٍّ يختارون الجانب الأسمى والأكثر نبلًا؛ إذ إنَّ الفضيلة تخلق الصداقة وتعمل على رعايتها والحفاظ عليها، ولا يمكن أن توجد صداقة على الإطلاق من دون فضيلةٍ"(١٦٧).

وهكذا كانت الصداقة عنده من أهم الواجبات الأخلاقية التي ترتبط بالفضيلة؛ إذ جعلها من الموضوعات النبيلة التي تضيء الطريق لصاحبها، ورغم احترامه لمبدأ

الصداقة وجعله من الروابط المشتركة الأكثر نبلًا إلا أنَّه أعطى لحب الوطن والمواطن أولوية على كل الروابط؛ إذ يقول في ذلك:" من بين العديد من الروابط الاجتماعية لا توجد علاقة اجتماعية أكثر قربًا من التي تربط كلَّ فردٍ منا بوطنه أو ببلده، وإذا تساءلنا مَنْ الذي يستحق معظم واجباتنا الأخلاقية؟ فإن الإجابة ستكون وطننا أولًا هو الذي يستحق" (١٦٨)، وبذلك عبَّر هذا الفيلسوف بطريقة واضحة عن الواجب الأخلاقي بصوره المتعددة، إلا أنه أعطى لحب الوطن أولوية على كل الواجبات الأخلاقية.

الخاتمــة

وبعد عرضنا لمفهوم الواجب الأخلاقيَّ عند شيشرون يُمكن إجمال أهم نتائج هذا البحث، وذلك على النحو الآتي:

١- وضحت الدراسة أنَّ شيشرون من أوائل المفكرين الذين حددوا الأسس الفلسفية لمفهوم الواجب الأخلاقي؛ إذ جعله مفهومًا اجتماعيًّا ينبع من التواصل الاجتماعي البشري وقد أكد أنَّه أمرٌ نسبيٌ مشتق من التجربة الإنسانية والواقع المجتمعي، إلا أن تصوره هذا عن الواجب اختلف عن تصور الواجب في الفلسفة الأخلاقية الحديثة خاصة عند كانط؛ إذ جعل كانط الواجب الأخلاقيَّ أمرًا مطلقًا، كما أن مصدره العقل العمليّ السابق عن كل تجربة.

٢- تأثر شيشرون في مفهومه عن الواجب الأخلاقي بالرواقية؛ إذ إنه استخدم المبدأ الرواقي " العيش وفقًا للطبيعة" لتحديد مفهوم الواجب الأخلاقي، فلكل فرد واجب أخلاقيٌ لتنمية ذاته، ولكن رغم تقديره للتميُّز الفرديّ فإنه يُشكِّل حالةً جديدةً؛ إذ يضع هذه الطبيعة الفردية ضمن مفهوم واسع للطبيعة البشرية، فلا يُسمح بتطوير فرديتنا الأخلاقية إلا إذا كان هذا التطوير في ضوء تطوير الطبيعة البشرية العالمية، وهذه فكرةٌ رواقيةٌ في الأساس.

٣- لم يفصل شيشرون بين الواجب الأخلاقي ومبدأ المنفعة، وحاول جاهدًا أن يوفق بينهما؛ إذ رأى وجوب قياس المنفعة بمقدار السمو الأخلاقية، فلم يرفض المنفعة في حدِّ ذاتها بل رفض تلك المنفعة التي تؤكد أنانية الفرد وتتعارض مع السمو الأخلاقي.

٤- رغم نقد شيشرون لمذهب اللذة- خاصة عند القورينائيين والأبيقوريين- إلا أنه لم يرفض اللذة في حدِّ ذاتها؛ لأَّن نقده كان نقدًا موجهًا إلى أولئك الذين لا يدركون

فهم كيفية السعي وراء اللذات؛ إذ إنَّ العقلَ له دور مهم في عملية توازن اللذات من أجل احترام مبدأ الواجب الأخلاقيّ عنده، فالغرائز والشهوات لا تُضطهد بالعقل بل تُصحح عن طريقه؛ لأن السيطرة على الملذات والشهوات إحدى متطلبات الواجب الأخلاقي عنده.

٥- كانت جمهورية شيشرون تطبيقًا لمفهومه العام عن الواجبات الأخلاقية؛ إذ ربط بين القواعد القانونية وغيرها من القواعد التي تضبط سلوك الإنسان في المجتمع؛ وهذا ما يتضح في تعريفه للقانون بأنه" التمييزُ العادلُ بين الصوابِ والخطأ، والمصحح للرزيلة والموصي بالفضيلة"، كما أنَّ نقده لأنواع الحكومات في الجمهورية هو نقد موجه إلى عدم تقديس هذه الحكومات للواجبات الأخلاقية؛ ولذلك جعل القانون رباطًا أخلاقيًّا مجتمعيًّا تكون فيه الحقوق والواجبات متساوية، وهو شرطٌ وضعه في جمهوريته لاحترام الواجبات الأخلاقية.

٦- تُعدُّ الواجبات الأساسية للعدالة وكذلك واجبات التعاون من أهم تطبيقات الواجب الأخلاقيّ عند شيشرون؛ إذ فهم العدالة بطريقةٍ إنسانيَّةٍ عالميَّةٍ تتعلق بمصلحة المجتمع البشري كله، كما جعلها أساسًا للروابط الإنسانية العالمية المشتركة، وكذلك بيَّن أنَّ واجبات التعاون من أهم الواجبات التي تجلب المودة بين الإنسان وأخيه الإنسان، كما أنها شرطٌ لتحقيق الفضيلة، فلا يُمكن إنجاز أي شيء دون تعاون الأفراد مع بعضهم البعض.

٧- بيَّن شيشرون أنَّ الصداقة إحدى الواجبات الأخلاقية الرئيسية في المجتمع البشريّ؛ فهي القوة الرئيسية في جعل المحبة متبادلة، كما أنها أسمَى الفضائل الأخلاقيَّة؛ لأنها تربط بين البشر وتمنع الفوضى، كما يعتمد بناؤها بشكلٍ كبيرٍ على الشعور بالمجتمع والرعاية المتبادلة بين أفراده.

٨- يُمكن أن يتبيَّن لنا بعد مناقشة مفهوم الواجب الأخلاقي عند شيشرون أن الواجب الأخلاقيّ من أهم الموضوعات الفلسفية الأخلاقية التي لها تطبيق واسع، باعتباره نوعًا من الالتزام تجاه أنفسنا وتجاه الآخرين وتجاه مجتمعنا ككل؛ فامتلاك الواجبات الأخلاقية دون ممارساتها وتطبيقها أمر غير كافٍ؛ إذ إنَّ ربط النظر بالعمل من أهم الممارسات التي نفتقدها في مجتمعنا المعاصر، فالاقتصار على النظر فقط يجعل من الأمر شيئًا منعزلًا عديم الفائدة، وهنا دعوة واضحة من أجل التطبيق العملي الواسع والممارسات الفعالة للواجبات الأخلاقية.

الهوامش:

(1) A Dictionary of Ethics: Translated and Edited from Russian by Group of Authors, Progress Publisher, Moscow, 1990, p. 95. (Duty).

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، صـ١٢٧.

وأيضًا: A Dictionary of Ethics: op.cit.p.312.(obligation).

(٣) د. عزت قرني: أصول الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٨، ط١، صـ٢٢٢.

(4) Dagobert D. Runes: The dictionary of philosophy, Philosophical Library, New York, Without date, p. 85 . (duty).

(٥) د. محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٣، صـ٥٧.

(6) Dagobert D. Runes: The dictionary of philosophy, p. 63. (conscience).

(*) فيلسوف إنجليزي وِلدَ نحو عام ١٧٤٨م وتوفي نحو عام ١٨٣٢م.

(٧) د. جميل صليبا: المعجم الفلسفيُّ، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢، صـ٥٤٣،مادة (الواجبات).

وأيضًا د. مراد وهبة: المعجم الفلسفيُّ، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧، صـ٦٧٣،مادة (واجب).

(8) A dictionary of Ethics: op. cit. p. 84. (deontology).

(9) Donald M. Borchert: Encyclopedia of philosophy, Vol.3, Thomson Gale, New York, 2006, 2nd edition, p.155. (duty).

(١٠) ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الثاني ، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. محمد حمدي إبراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٧، ط١ صـ١٩٠، صـ١٩١.

(11)Dagobert D. Runes: The dictionary of philosophy, p. 85. (duty).

(*) فيلسوف وخطيب روماني وِلدَ نحو عام١٠٦ ق.م وتوفي نحو عام ٦٣ ق.م .

(**) فيلسوف إنجليزي وِلدَ نحو عام ١٨٤٦م وتوفي نحو عام١٩٢٤م.

(12) Donald M. Borchert: Encyclopedia of Philosophy, vol. 3, p. 153. (duty).

(13) Cicero: de officiis (on Duties), Latin text with Facing English

translation by W.Miller, Loeb classical Library, Harvard University press, 1913, B1,II. 4, p.7.

(14) Terence J. Husband : Cicero and the moral education of youth, A thesis submitted to the Faculty of the School of continuing studies and of the graduated school of Arts and science in partial Fulfillment of the requirements for the degree of doctor of Liberal studies, Georgetown University, Washington, 2013, pp.84-85.

(15) Brad Inwood, Pier luigi : Stoic ethics, in the Cambridge History of Hellenistic philosophy, Edited by Keimpe Algra, Jonathan Barnes and others, Cambridge University press, 2008, p. 680.

(16)Cicero: de officiis, B1,X, 31, 32, p. 33.

(17) Ibid, B1,XVIII, 59, pp.61-63.

(18) Ibid, B1,XXXIV, 122, p. 125.

(١٩) شيشرون: في مديح الشيخوخة، ترجمة: فتحي أبو رفيعة، مؤسسة تبانة، القاهرة، ٢٠١٧، ط١، صـ٧٤.

(٢٠) المصدر نفسه: صـ٦٧.

(21) Cicero: de officiis, B1,XXXIV, 123, p. 127.

(٢٢) كانط: أُسس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠١٠، ط١، صـ٧٩.

(23) Syed Omer: Kantian ethics "A critique", An essay on university Tun Abdul Razek E-journal,Vol.7,No.2, 2011,p.33.

(24) D. Ross: Kant's ethical theory , Oxford, 1962, p.22.

(25) Cicero: de officiis, B3, II,7, p. 277.

See also: M.W. Small: Business practice, Ethics and the philosophy of morals in the Roma of Marcus Tullius cicero, An essay on springer science and Business media, July, 2012, p.345. and Brad Inwood, pier luigi: op. cit. p. 732.

(*) من ممثلي الرواقية الوسطى، ولد بجزيرة رودوس نحو عام ١٨٥ق.م وتوفي نحو عام ١٠٩ق.م.

(26) Thomas P. Scheck: Humanities in cicero's moral philosophy and its Christian reception, An essay on Ave Maria Low Review, 2012, pp. 407-408.

(27) Cicero: de officiis, B1,V, 16, p.19.

(28) Ibid, B1,V, 16, p.19.

(29) Ibid, B1,VII, 20, pp.21-23.

(30) Michael C. Hawley: Individuality and hierarchy in cicero's de officiis, An essay on European Journal of Political theory, Vol. 19 (1), 2020, p.91.

(٣١) د. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، صـ٣٩.

(٣٢) د. عبد الرحمن بدوي: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩، صـ٦٣.

(33) William Rasch: Kant's project of perpetual pacification, An essay on Indiana University, springer, 2008, p. 23.

(34) Cicero: de officiis, B1,XLV, 160, pp. 163-165.

(35) Trence J. Husband: op .cit. p. 101.

(36) Cicero: de officiis, B1,XLV, 161, p. 165.

(37) Tony Burns: Aristotle, Cicero and cosmopolitan political thought, A paper presented to a conference on the theme of cosmopolitanism: Past and present, University of Dundee, 6th -9th , June, 2007, p.12.

(38) Michael C. Hawley: op. cit. p. 88.

(39) Ibid, p. 89.

(40) Ibid, p. 97.

(41) Tony Burns: op. cit. p.20.

(42) Ibid, p. 21.

(43) Trence J. Husband: op .cit. 89.

(٤٤) د. علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠، صـ١٠٨.

(45) Cicero: de Republica, Translated From the Latin And Accompanied with a critical and Historical introduction, George William, Feathers Tonhaugh, G.& C. Carvill, New York, 1829, B1, II, p. 42.

(46) Edward Craig: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London, and New York, Routledge, 1998, p.1468. (Cicero).

وأيضًا: فوادسواف تاتاركيفتش: الفلسفة اليونانية، ترجمة محمد عثمان مكي، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٦، صـ٢٤٦

(47) A. G. Long: Academic Eloquence and the end of Cicero's de Finibus, An essay on Celtic conference in classics, University of St Andrews, 2012, pp.3-4.

(48) Ibid, p. 3.

(٤٩) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، المجلد الأول، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ط١، صـ٥٥٧.

(50) Dagobert D. Runes: The dictionary of Philosophy, p.85 (duty).

(51) M.W. Small: op. cit. p. 344.

(52) Cicero: de officiis, B2,III, 9, p.177.

(53) Ibid, B3,VIII, 35 p.303.

(54) Ibid, B3,VIII, 35, p.303.

(55) Ibid, B3,XII, 49, 50, p. 319.

(56) Ibid, B3,IV, 19, p. 287.

(57) Ibid, B3,XXI, 83, p. 357.

(58) Edward Craig: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, pp. 1466-1467 .(Cicero).

(59) Cicero: de officiis, B3,X, 40, p. 309.

(60) Cicero: de Legibus (on the laws), translated by Francis Barham, with the treatises of M.T. Cicero, literally translated, chiefly By the Editor C.D. yonge, B.A, Henry G. Bohn, London, 1841, B1, XVIII, pp.419-420.

(61) Patrick Kain: Interpreting Kant's theory of divine commands, Marburg University, Without date, p.5.

(62) Richard B.Day: History, Reason, and Hope, "A Comparative study of Kant, Hayk and Hubermas", An essay on University of Tornato, vol. XV, No.2, 2002, p. 3.

(63) Cicero: de officiis, B3,XXXIII, 116, p. 397.

(64) Cicero: de Finibus Bonorum et malorum, Latin text with Facing English translation by Harris Rackham, the Loeb classical Library, Harvard University, 1931, 2nd edition, B1,VII, 23, p. 25

وأيضًا: جوناثان ري ، وج. أو. أرمسون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: د. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: د. زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ط١، صـ٢٤١، صـ٢٤٢.

(*) فَيلسوفٌ وشاعرٌ رومانيٌّ، وِلد نحو عام ٩٩ق.م وتوفي نحو عام ٥٠ق.م .

(65) Peter Olsthoon: Honor in political and moral philosophy, state University of New York press, 2015, p. 18.

(66) M.L. Clarke: The Roman mind " studies in the History of thought From cicero to Marcus Aurelius", W.W. Norton & Company, New York, 1968, pp. 20-21.

(67) Cicero: de Finibus, B1,VII, 25, p. 29.

See also: : Donald M. Borchart: Encyclopedia of Philosophy: Vol.2, Thomason Gale, New York, 2006, 2nd edition, p. 257.

(68) Cicero: de officiis, B3,XXXIII, 117, p. 399.

(69) Cicero: de Finibus, B2, X,31, pp. 117- 119.

(70) Ibid, B2, X,XI,32, 33, pp.119- 121.

(71) Ibid, B2,XXXIII, 109, 110, p. 203.

(72) Ibid, B1,XIII, 44, p.49.

(73) Ibid, B1,X, 32, pp. 35- 37.

(74) Cicero: de officiis, B1,XXIX, 102 ,p. 105.

(75) Trence J. Husband: op. cit. pp. 108-109.

(76) Cicero: de officiis, B1,XXX, 105, p. 107.

(77) Ibid, B1,XXX, 106, p. 109.

(78) David Fott: Skepticism about Natural Right in cicero's de Republica, An essay on Ethics & Politics Journal, XVI, University of Nevada, 2014, p. 235.

وأيضًا: ليو شتراوس، جوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية، ج١، من ثيوكيديدس حتى إسبينوزا، ترجمة: د. محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: د. إمام عبد الفتاح إمام، ٢٠١٦، ط٢، صـ٢٤٢.

(79) David Fott: op. cit. p. 236.

(٨٠) جورج سباين: تطور الفكر السياسيِ، ك٢، ترجمة: د. حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: د. محمد فتح الله الخطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، صـ٥٥، صـ٥٦.

(81) Cicero: de Republica, B1, XXV, p. 64.

(٨٢) جورج سباين: تطور الفكر السياسيِ، ك٢، صـ٥٦.

(83) Cicero: de Republica, B1, XXV , XXVI, pp. 64-65.

(٨٤) د. حورية مجاهد: الفكر السياسيِ من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة t.me/ktab rwaya، القاهرة، ٢٠١٩، ط٧، صـ١٤٨.

(85) Cicero: de Legibus, B2, V, p. 433.

(86) Ibid, B1, XXII, p. 424.

(87) Ibid, B1, XV, p. 417.

(٨٨) د. منال أبو زيد، د. سحر صديق: في فلسفة السياسة (اتجاهات ونظريات)، دار المعرفة

الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٢١، صـ١٠٨.

(٨٩) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ك٢، صـ٥٧.

(٩٠) المرجع نفسه: صـ٥٣،صـ٥٤.

(٩١) د. مصطفى النشار: تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥، صـ١١١. وأيضًا:

-Benedikt Forschner: Law's Nature, "Philosophy as a legal Argument in Cicero's Writings with "Cicero's Law, Rethinking Roman Low of the late Republic, Edited By Paul J. Duplessis, Edinburgh University press, U.k, 2016, p. 51.

(٩٢) د. مصطفى النشار، د. محمد ممدوح: فلسفة القانون وإشكالياتها، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠١٨، صـ٧٤، صـ٧٥.

(٩٣) جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢، صـ٦٩.

(٩٤) د. مصطفى النشار، د. محمد ممدوح: فلسفة القانون وإشكالياتها، صـ٧٨.

(٩٥) ليو شتراوس، جوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية، ج١، من ثيوكيديدس حتى إسبينوزا، صـ٢٤٥

(٩٦) د. منال أبو زيد ، د. سحر صديق: في فلسفة السياسة (اتجاهات ونظريات)، صـ١٠١.

(٩٧) د. علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، صـ١٠٠.

(٩٨) د. مصطفى النشار، د. محمد ممدوح: فلسفة القانون وإشكالياتها، صـ١٩١.

(٩٩)المرجع نفسه: صـ١٩٢.

(100) Cicero: de Republica, BI, XXIX, p. 67.

(101) Ibid, BI, XLIII, p. 81.

(102) Ibid, BI, XLIV, p. 83.

(103) Ibid, B1, XXIX, p. 67.

(١٠٤) ليو شتراوس، جوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية، ج١، من ثيوكيديدس حتى إسبينوزا، ص٢٤٨. وأيضًا د. حورية مجاهد: الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، صـ١٤٧.

(*) مؤرخ يوناني الأصل(٢٠٤-١٢٢ق.م)، تولى العديد من المناصب السياسية والعسكرية مما جعله من ضمن اليونانيين الذين أُسروا وأُرسلوا إلى روما.

(١٠٥) د. علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، صـ٨٩.

(١٠٦) المرجع نفسه: صـ٩٤.

(107) Cicero: de Republica, B1, XLV, p. 84.

(108) Ibid, BI, XLII, pp. 80-81.

(109) Ibid, BI, XXXV, p. 73.

(110) Thomas P. Scheck: op. cit. p. 406.

(111) M.L. Clarke: op. cit. p. 50.

(112) Thomas p. Scheck: op. cit. pp. 408-409.
See also: Michael C. Hawley: op. cit. p.92.

(113) Cicero: de Officiis, B1,XIX, 62-63, p. 65.

(١١٤) ليو شتراوس، جوزيف كروبسي: تاريخ الفلسفة السياسية، ج١، من ثيوكيديدس حتى إسبينوزا، صـ٢٥٥.

(115) M. W. Small: op. cit. p. 343.

(116) Michael C. Hawley: op. cit. p. 92.

(117) Cicero: de officiis, B2,IX, 33, pp.201- 203.

(118) Ibid, B2,IX, 34, p. 203.

(119) Ibid, B2,XI, 40, pp.209.

(120) Ibid, B1,XLIII, 155, p. 159.

(١٢١) ديفيد جونستون: مختصر تاريخ العدالة، صـ١٢٣.

(١٢٢) د. منال أبو زيد، د. سحر صديق: في فلسفة السياسة (اتجاهات ونظريات)، صـ١٠٦.

(١٢٣) د. علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، صـ١١٥.

(١٢٤) ديفيد جونستون: مختصر تاريخ العدالة، صـ١٢٦.

(125) M.W. Small: op. cit. p. 348.

(126) Cicero: de officiis, B2,VIII, 63, p. 237.

(127) Amy H.Kastely: cicero's de Legibus: law and talking Justly toward a just community, an essay on Yale Journal of Law & the Humanities, Vol.3, ISS. 1, 1991, p.11.

(128) Soultana Ioanne: Hellenistic philosophy in Greek and Roman times, An essay on open Journal for studies in philosophy Greece, June, 2019, p.3.

(129) Cicero: de officiis, B3,V, 21, p. 289.

(130) Ibid, B1,VIII, 27, p. 29.

(*) قائد وزعيم سياسيٌّ رومانيٌّ(١٠٠- ٥٥ق.م) ،أدَّى دورًا حاسمًا في تحويل الجمهورية الرومانية إلى إمبراطورية رومانية.

(131) Terence J. Husband: op. cit. p. 86.

(132) Ibid, p 98.

(133) Cicero: de officiis, B1,XI,33,34,pp.37-39.

(134) Ibid, B1,XXIII, 80, p.81.

(135) Thomas P. Scheck: op. cit. p. 409.

(136) Cicero: de officiis, B1,XXIV, 82, p. 83.

(137) Ibid, B1,XI, 34, 35, p. 37.

(*) كان قنصل روما في القرن الثالث قبل الميلاد (٢٩٤ق.م)، وتم أسره في الحرب البونيقية الأولى.

(**) هي أولى الحروب البونيقية الثلاث التي اندلعت بين قرطاج وروما خلال القرن الثالث قبل الميلاد، واستمرت الحرب نحو ٢٣ عامًا، وقد تحارب الطرفان لتحقيق السيادة والهيمنة على جزيرة صقلية الواقعة في البحر المتوسط.

(138) Cicero: de officiis, BI,XIII, 39, p. 43.

(١٣٩) كانط: مشروع السلام الدائم: ترجمة: د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦، صـ٢٥ وما بعدها.

(140) Trance J. Husband: op. cit. p. 88.

(١٤١) د. علي عبد المعطي: الفكر السياسي الغربي، صـ١٠٤.

(142) Cicero: de officiis, B1,VII, 22, pp.23-25.

(143) Cicero: de Finibus, B5,XXIII, 65, pp. 467-469.

(144) Cicero: de officiis, B2,IV, 13, 14, 15, pp. 181- 183.

(145) Loc. Cit.

(146) Ibid, B2,V, 16, p. 183.

(147) Ibid, B2,V, 17, 18, p. 185.

(148) Ibid, B2,VI, 19, 20, p. 187.

(149) Ibid, B1,XIV, 43, pp. 47-49.

(150) Ibid, B2,XVI, 55, 56, p. 227.

(151) Ibid, B2,XVI, 56, p. 229.

(152) Ibid, B2,XVII, 59, pp.231- 233.
(153) Ibid, B2,XV, 52, p.223.
(154) Ibid, B2, XV,54, p. 225.
(155) Michael Erler and Malcolm Schofied: Epicurean ethics, in the Cambridge History of Hellenistic Philosophy Edited by Keimpe Algra, Jonathan Barnes and others, Cambridge University Press, 2008, p. 668.
(156) Cicero: Laelius de amicitia, translated from the Latin C.F.W. Muller, Leipzig, Teubner, 1884, VI, 22, pp. 131-133.
(157) Ibid, VIII, 26, 27, pp. 137-139.
(158) Ibid, XVIII, 65, 66, pp. 175-177.
(159) Ibid, IX, 29, 30, 31, pp. 141-143.
(160) Cicero: de officiis, B3,X, 46, p. 315.
(161) Cicero: de Finibus, B1,XX, 66, p. 71.
(162) Ibid, B2,XXVI, 85, p. 177.
(163) Cicero: Laelius de amicitia, XIV, 51, p. 163.
(164) Ibid, IX, 32, pp. 143-145.
(165) Isobel Tollenar: Cicero's civitas: Friendship as Fundamental to Citizenship, senior thesis, thesis director: prof. David Williams, Faculty Reader, Prof. Alessandre Vaccaro, 2019, p.4.
(166) Ibid, p. 14.
(167) Cicero: Laelius de amicitia, VI, 20, 131.
(168) Cicero: de officiis, B1,XVII, 57, 58, pp.59- 61.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا- المصادر:

أ – المصادر المترجمة إلى العربية:

- **من مؤلفات شيشرون:**

(١)**شيشرون:** في مديح الشيخوخة، ترجمة: فتحي أبو رفيعة، مؤسسة تبانة، القاهرة، ٢٠١٧، ط١.

- **من مؤلفات كانط:**

(١)**كانط:** أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠١٠، ط١.

(٢)ـــــــ: مشروع السلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٦.

- **من مؤلفات روسو:**

(١)**جان جاك روسو:** العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢.

ب – المصادر الأجنبية:

(1) **Cicero**: de Finibus Bonorum et malorum, Latin text with Facing English translation by Harris Rackham, the Loeb classical library, Harvard University press, 1931, 2nd edition.

(2) ــــــــ: de Legibus (on the laws), Translated by Francis Barham, with the treatises of M.T. Cicero, Literally translated, chiefly By the Editor C.D. yonge, BA, Henry G.BOHN, London, 1841.

(3)ـــــــــ: de officiis (on duties), Latin text with Facing English translation by W. Miller, Loeb classical library, Harvard University press, 1913.

(4)ـــــــــ: de Republica, Translated from the Latin and Accompanied with a critical and Historical introduction by George Williams, Feathers Tonhaugh, G.& C. Carvill, New York, 1829.

(5)ـــــــــ: Laelius de amicitia, translated from the Latin C.F.W. Muller, Leipzig, Teubner, 1884.

ثانيًا: المراجع :

أ – المراجع العربية والمترجمة إليها :

(١)**جورج سباين:** تطور الفكر السياسي، ك٢، ترجمة: د. حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم د. محمد فتح الله الخطيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠.

(٢)**د. حورية مجاهد:** الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة Ktab rwaya، القاهرة، ٢٠١٩،ط٧.

(٣)**د. عبد الرحمن بدوي:** الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٦، ط٢.

(٤)ـــــــــــــ: الأخلاق عند كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٩.

(٥)**د. عزت قرني:** أصول الأخلاق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،٢٠١٨، ط١.

(٦)**د. علي عبد المعطي:** الفكر السياسي الغربي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،

.٢٠٠٠

(٧)**د. محمد ثابت الفندي:** مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،٢٠٠٣.

(٨)**د. مصطفى النشار:** تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون، الدار المصرية السعودية، القاهرة،٢٠٠٥.

(٩)**د. مصطفى النشار، د. محمد ممدوح:** فلسفة القانون وإشكالياتها، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠١٨.

(١٠) **د. منال أبو زيد، د. سحر صديق:** في فلسفة السياسة (اتجاهات ونظريات)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،٢٠٢١.

(١١) **ديفيد جونستون:** مختصر تاريخ العدالة، ترجمة: مصطفى ناصر، عالم المعرفة، القاهرة، ٢٠١٢.

(١٢) **ديوجين اللائرتي:** حياة مشاهير الفلاسفة " المجلد الثاني" ، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د. محمد حمدي إبراهيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٧، ط١.

(١٣) **فردريك كوبلستون:** تاريخ الفلسفة (اليونان وروما)، المجلد الأول، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢، ط١.

(١٤) **فوادسواف، تاتاركيفتش:** الفلسفة اليونانية، ترجمة: محمد عثمان مكي، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٦.

(١٥) **ليو شتراوس، جوزيف كروبسي:** تاريخ الفلسفة السياسية، ج١، من ثيوكيديدس حتى إسبينوزا، ترجمة: د. محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام، ٢٠١٦، ط٢.

ب – المراجع الأجنبية:

(1) **A.G. Long**: Academic Eloquence and the end of cicero's de Finibus, An essay on Celtic Conference in Classics, University of St Andrews, 2012.

(2) **Amy H.Kastely**: Cicero's de Legibus: law and talking Justly toward a just community, An essay on Yale Journal of low & the Humanities, Vol.3, ISS. 1, 1991.

(3) **Anthony Trollope**: The life of Cicero, in two Volumes, the project Gutenberg E-book, 2005.

(4) **Benedikt Forschner**: Law's Nature, "Philosophy as a legal Argument in cicero's writings, with Cicero's law, Rethinking Roman law of the late Republic, Edited by Paul J. Duplessis, Edinburgh University press, U.K, 2016.

(5) **Brad Inwood, pier luigi**: Stoic ethics, in the Cambridge History of Hellenistic philosophy, edited by Keimpe Algra, Jonathan Barnes and others, Cambridge university press, 2008.

(6) **D. Ross**: Kant's ethical theory, Oxford, 1962.

(7) **David Fott**: Skepticism about Natural Right in cicero's de Republica, An essay on Ethics &politics Journal, XVI, university of Nevada, 2014.

(8) **Isobel Tollenar**: Cicero's civitas, Friendship as Fundamental to citizenship, senior thesis, thesis Director: prof: David Williams, Faculty Reader. Prof. Alessandre Vaccaro, 2019.

(9) **M.L. Clarke**: The Roman mind, "studies in the History of though from Cicero to Marcus Aurelius", W.W. Norton& Company, New York, 1968.

(10) **M.W. Small**: Business Practice, Ethics and the Philosophy of morals in the Rome of Marcus Tullius Cicero, An essay on

springer science and Business media, July, 2012.

(11) **Michael C. Hawley**: individuality and hierarchy in cicero's de officiis, An essay on European Journal of political theory, Vol.19, No(1),2020.

(12) **Michael Erler and Malcolm Schofied** : Epicurean ethics, in the Cambridge History of Hellenistic Philosophy edited by Keimpe Algra, Jonathan Barnes and others, Cambridge University press, 2008.

(13) **Patrick Kain**: Interpreting Kant's theory of divine commands, Marburg University, Without date.

(14) **Peter Olsthoon**: Honor in political and moral philosophy, state University of New York press, 2015.

(15) **Plutarch**: The parallel lives " the life of Cicero", Vol. VII, the Loeb classical library, 1919.

(16) **Richard B. Day**: History, Reason, and Hope," A Comparative study of Kant, Hayk and Hubermas", An essay on University of Tornato, Vol. XV, No.2. 2002.

(17) **Soultana Ioanne**: Hellenistic philosophy in Greek and Roman times, An essay on open Journal for studies in philosophy Greece, June, 2019.

(18) **Syed Omer**: Kantian ethics "A critique", An essay on University Tun Abdul Razek E-Journal, vol. 7, No.2, June, 2011.

(19) **Terence J. Husband**: Cicero and moral education of youth, A thesis submitted to the Faculty of the School of Continuing studies and of the graduated school of Arts and sciences in partial fulfillment of the requirements for the degree of doctor of liberal studies, Georgetown University, Washington, 2013.

(20) **Thomas P. Scheck**: Humanities in Cicero's moral

Philosophy and its Christian reception, An essay on Ave Maria Law Review, 2012.

(21) **Tony Burns**: Aristotle, Cicero and Cosmopolitan political thought. A paper presented to a conference on the theme of cosmopolitanism: past and present, University of Dundee, 6th - 9th, June, 2007.

(22) **William Rasch**: Kant's project of perpetual pacification, An essay on Indiana University, Springer, 2008.

ثالثًا: الموسوعات والمعاجم:

أ – الموسوعات والمعاجم العربية والمترجمة إليها:

(١)**جميل صليبا:** المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢.

(٢)**جوناثان ري ، وج. أو. أرمسون:** الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: د. فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق محمودي، مراجعة وإشراف: د. زكي نجيب محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٣، ط١.

(٣)**د. مراد وهبة:** المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧.

ب– الموسوعات والمعاجم الأجنبية:

(1) **A Dictionary of Ethics**: Translated and Edited from Russian by Group of Authors, Progress Publisher, Moscow, 1990.

(2) **Dagobert D. Runes**: The dictionary of philosophy, Philosophical Library, New York, Without date.

(3) **Donald M. Borchert**: Encyclopedia of philosophy, Vol.2, Thomson Gale, New York, 2006, 2nd edition.

(4) **Donald M. Borchert:** Encyclopedia of philosophy, Vol.3, Thomson Gale, New York,2006, 2nd edition.

(5) **Edward Craig**: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London, and New York, Routledge, 1998.

The Concept of Moral Duty according to Cicero

Abstract

Duty is a technical term in ethics and a basic category in practical philosophy, specifically in the philosophy of ethics. It refers in daily use to what we are obligated to do. Although the concept of duty is related to modern moral philosophy, it is an ancient concept adopted, explained, and analyzed by the Roman philosopher **Cicero** in his numerous works, especially **, De Officiis**, his work on duty.

Hence is **"The Concept of Moral Duty according to Cicero,"** which studies **Cicero's** concept of moral duty and to what extent it agrees with that in modern philosophies. While **Cicero** emphasized that moral duty is a relative matter differing from place to place and from one period to another, Kant--the philosopher of duty--made moral duty absolute.

This study also dealt with the relationship between moral duty and expedience and how **Cicero** tried to explain that expediency does not conflict with moral integrity. In other words, there is no objection to moral duties going hand in hand with expedience as long as expedience is in the light of moral elevation. It illustrated the relationship of moral duty with pleasure, since the mind has an important role in the process of balancing pleasures in order to respect the principle of duty. The study also touched upon the applications of his moral duty in the Roman Republic.

Keywords: Cicero, duty, expedience, pleasure, justice.