



وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة الفلسفة

العدد ٢٩ - ب حزيران ٢٠٢٤

خاص بأعمال مؤتمر العراق الفلسفي الحادي عشر
(الفلسفة وتحديات الهوية)

٢١-٢٢ نيسان ٢٠٢٤

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية
تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة
وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 الترقيم الدولي ISSN: 1136-1992 المعرف الدولي

المحور الأول : الهوية وتحديات بناء الدولة

المحور الثاني : إشكالية الهوية بين الذاتية والموضوعية

المحور الثالث : الهوية في الفكر الإسلامي

المحور الرابع : الفلسفة وتحديات الهوية- نماذج من الفكر الغربي

المحور الخامس : الهوية والآخر

مجلة الفلسفة

العدد ٢٩ - ب

حزيران ٢٠٢٤

Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University



PHILOSOPHY

JOURNAL

No. 29-B June 2024

A SPECIAL ISSUE of 11TH IRAQI PHILOSOPHICAL CONFERENCE
(PHILOSOPHY AND THE CHALLENGES OF IDENTITY)

April 21-22 , 2024

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL
COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY
CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS
FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN
OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992

DOI: 10.35284

Identity and the Challenges of Constructing State

The Problematic of Identity between Subjectivity and Objectivity

Identity in Islamic Thought

Philosophy and the Challenges of Identity- Examples from Western Thought

Identity and the Other

مجلة الفلسفة

مجلة فلسفية مُحكَّمة نصف سنوية ، تصدر عن
كلية الآداب / الجامعة المستنصرية ، وحاصلة على
الرقم الدولي (المعياري) ISSN 1136-1992 ، والمعرف
الدولي تحت الرقم 10.35284 وتُعنى بنشر البحوث
والدراسات الأكاديمية والفكرية العامة في مجالات
الفلسفة المختلفة : مجال تاريخ الفلسفة (الفلسفة
اليونانية ، والوسيط — مسيحية وإسلامية، والحديثة
والمعاصرة (الغربية) ، والفكر العربي والإسلامي
الحديث والمعاصر) ، ومجال فروعها (الميتافيزيقا
والتأويل ، وفلسفة اللغة والدين والمعرفة والتاريخ
والجمال والفن والأدب والسياسة والقانون ...) ، ومجال
الموضوعات النظرية العامة الأخرى (النازرة في:
العقائد والعرفان والحضارة والمنهجيات — المعرفية
والبحثية ...) ، وأي موضوع ثقافي أو فكري يتضمن
بُعداً تنظيرياً حول الإنسان والهوية والزمان والحدث
... والنشر في المجلة باللغة العربية أو الإنجليزية أو
الفرنسية . ومما تتوخاه المجلة ، فضلاً عن خدماتها
الأكاديمية المعروفة ، ترصين الثقافة ، ونشر الوعي
النقدي البناء ، وفتح السبل أمام التقدم بالفكر
والازدهار الحضاري المميز.



مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية يصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترخيم الدولي ISSN:(1136-1992)

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

رئيس التحرير أ.د. حسون عليوي فندي السراي
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة
مدير التحرير م.د. محمد محسن أبيش
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

أ.د. مصطفى النشار (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)
أ.د. يمنى طريف الخولي (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)
أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس – بيرو)
أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية – لبنان)
أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الآداب / جامعة طهران – إيران)
أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية – مصر)
أ.د. علي عبد الهادي المرهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
أ.د. صلاح قليليل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
أ.د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
أ.د. زيد عباس الكبيسي (كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)
البريد الإلكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq



العدد التاسع والعشرون - ب

حزيران

2024

مسؤول الداعم الفني

م.د. مؤيد جبار رسن

كلية الآداب - المستنصرية

الإشراف اللغوي

أ.م.د. إيمان سليم يوسف

م.م. محمد محسن خلف

إخراج وتنضيد

هيئة تحرير المجلة

مسؤول الموقع الإلكتروني

م.د. أسماء جعفر فرج

ترقيم دولي ISSN:(1136-1992)

فهرست بدار الكتب والوثائق ولداها تحت رقم (٧٤٢) لسنة (٢٠٠٢)

تصميم وطباعة

مكتب الآثار

لغز والجامعة

شروط النشر في مجلة الفلسفة التي تصدر عن كلية الاداب / الجامعة المستنصرية / العراق

وهي مجلة علمية محكمة نصف سنوية ، تحمل الرقم الدولي (ISSN) - ١١٣٦
١١٩٢. وحاصلة على المعرف الدولي (Doi) تحت رقم ٣٥٢٤٨-١٠. وتضم في هيئة
تحريرها وعضويتها كبار المتخصصين بالفلسفة من العراق والعالم العربي ، ممن يحمل
لقب الأستاذية .

١. يجب ان يكون البحث المرسل للمجلة مكتوب بخط (simple fide Arabic)
بحجم (١٤) للمتن و(١٢) للهامش ، ومنضدة على (CD) خاص.

٢. يرفق مع البحث المفاتيح الخاصة به .

٣. يرفق مع البحث ملخص باللغتين العربية والانجليزية لا يزيد عدد كلماته عن (١٥٠
كلمة ، ويوضع في بداية البحث بعد العنوان .

٤. يكون توثيق الهامش في داخل متن البحث بعد اخذ النص من المصدر أو
المرجع ، وعلى وفق الآتي : (اسم المؤلف ، السنة ، اسم الكتاب ، الصفحة)
ولا يكون التوثيق في آخر البحث .

٥. يكون التوثيق للمصدر أو المرجع في نهاية البحث وبخط مائل ، وعلى وفق
الآتي : المؤلف (سنة النشر) ، اسم الكتاب ، مكان النشر : الناشر .

نموذج تطبيقي : الجابري ، محمد عابد(٢٠٠٣) ، نقدالعقل العربي ، بيروت:
مركز دراسات الوحدة العربية .

٦. يشترط في البحث ان لا يكون قد نشر من قبل ، أو قبل للنشر في أي مجلة
داخل العراق أو خارجه.

٧. يخضع البحث للتقويم السري والاستلال الالكتروني من قبل خبراء مختصين .

٨. البحوث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء اصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر هيئة تحرير المجلة .
٩. يدفع الباحث العراقي الذي يروم نشر بحثه في المجلة مبلغا قدره (١٠٠٠٠٠) مائة الف دينار عراقي ، ومجانبة للباحث العربي والاجنبي
- ١٠ . ترسل المجلة بعد صدور العدد نسخة بمثابة هدية للباحث ، وان طلب المزيد يدفع (١٠) آلاف عراقي عن كل نسخة .

المحتويات

الصفحة	أسم الباحث	البحث
١	عميد كلية الآداب	كلمة رئيس المؤتمر
٤-٢	نائب رئيس المؤتمر	تقديم
❖ المحور الاول : الهوية وتحديات بناء الدولة		
٣٤-٥	أ.د. علي عبد الهادي المرهج	١: الهوية بين الواحدية والتعددية
٥٣-٣٥	أ.م.د. حيدر ناظم محمد	٢: إشكالية الهوية: براغماتية خطاب السلطة، و صناعة المقدس، في عراق ما بعد ٢٠٠٣
٨٧-٥٤	م.د. ساره خزل محمد	٣: سياسة اعتراف الدولة بالهويات الدينية عند مارسيل غوشييه
❖ المحور الثاني: إشكالية الهوية بين الذاتية والموضوعية		
١١٤-٨٨	أ.م.د. قاسم جمعة راشد	١: على هامش السيرة الذاتية.. السؤال الفلسفي عن هوية الحياة بين سبينوزا ونيتشة
١٣٨-١١٥	أ.م.د. طالب محمد كريم	٢: الأبعاد الديناميكية في تشكيلات الهوية: دراسة في فلسفة التاريخ
١٦٢-١٣٩	أ.م.د. سلام عبد الجليل البحراني	٣: أنسنة المثال الأعلى لدى سينيكا - نحو هوية عالمية لمفهوم المواطنة
❖ المحور الثالث: الهوية في الفكر الاسلامي		
١٨١-١٦٣	أ. د. نضال ذاكر	١: منطق الهوية والغيرية عند فخر الدين الرازي
٢٠٤-١٨٢	أ. م. د. جواد كاظم عبهول	٢: وهم الهوية ... نقد أبي العلاء المعري للصوفية
٢٢٧-٢٠٥	م.د. عبدالرزاق حسن هاشم	٣: الهوية الدينية (الإسلامية) في المشروع الإصلاحى عند السيد جمال الدين الأفغانى
٢٥٣-٢٢٨	م.د. مازن جبار كاظم	٤: الهوية الدينية في فكر السيد الصدر وموقفه النقدي من التيار المادى الماركسي
❖ المحور الرابع الفلسفة وتحديات الهوية : نماذج من الفكر الغربي		
٢٧٨-٢٥٤	أ.د. مصطفى بلبولة	١: اللغة وهوية الأمة عند "فيلهلم فون همبولدت"
٢٩٩-٢٧٩	د. عمر التاور	٢: الهوية في الفكر الغربي: واحدة أم متعددة؟ ثابتة أم متغيرة؟
٣١٧-٣٠٠	د. مصطفى العطار	٣: أزمة الهوية في عالم ما بعد الأخلاق: نحو صوغ جديد لفلسفة الاعتراف
٣٣٧-٣١٨	د. حملاوي مهتو	٤: الهوية والفكر المركب وآفاق فهم الإنسان عند إدغار موران

❖ المحور الخامس: الهوية والآخر

٣٥٥-٣٣٨	د.بورزاق يمينية	١: مقاربات فلسفية في مفهوم الهوية...الفلسفة الكندية أنموذجا
٣٨١-٣٥٥	د. حيمان فطيمة	٢: الهوية واللغة: جدلية الكوني والخصوصي
٤٠٥-٣٨٢	د. تيرس حبيبة د. واضح عبد الحميد	٣: سؤال الهوية بين جدل الخصوصية والكونية في فلسفة "ادغار موران"
٤٤٤-٤٠٦	م.م سندس عبد الرسول مجيد	هوية المعرفة العلمية المعاصرة: دراسة في المبادئ الأساسية
٤٤٧-٤٤٥		البيان الختامي للمؤتمر وتوصياته

أنسنة المثال الأعلى لدى سينيكا - نحو هوية عالمية لمفهوم المواطنة -

أ.م.د. سلام عبد الجليل البحراني

العراق/ الجامعة المستنصرية / كلية الآداب / قسم الفلسفة

الملخص

لقد حدّد الرواقيون بمجملهم مهمة الفلسفة على أنها هداية الإنسان إلى معرفة منزلته، ومكانته في الكون، وإعداده لممارسة الفضيلة الحقة، وعلى عكس المسار الفلسفي الذي رسمه أفلاطون، وبنسبة ما أرسطو أيضاً والذي ينتهي إلى تحديد الفضيلة الحقة تلك؛ بأنها تركيز فاعلية الإنسان لتتوجه برمتها إلى التأمل في ما هو إلهي بشكل خاص، ذهب الرواقيون وبالأخص سينيكا إلى أنها تتركز في توجيه فاعلية الإنسان إلى كلّ ما هو بشري، وبالعيش وفقاً للطبيعة، وبينما انتهت أطروحة أفلاطون وأرسطو - التي شكّلت ملامح العصر الهيليني للفلسفة اليونانية - إلى رسم صورة إلهية للحكيم بوصفه (مثالاً أعلى) في تحقيق تلك الفضيلة؛ ما انعكس على مكانة الإنسان في هذا العالم وحدود فاعليته فيه، فإنّ أطروحة سينيكا - الذي يمثل ذروة المدرسة الرواقية المتأخرة وخلاصة الأطروحة الهيلينستية المقابلة لأطروحة أفلاطون وأرسطو - انتهت إلى رسم صورة إنسانية للحكيم بوصفه (مثالاً أعلى) أكثر مما هي إلهية، ما منح فاعلية أكبر للإنسان تجاه عالمه، وما هو أهم من ذلك؛ بما سمحت به هذه الأطروحة من إعادة تشكيل هوية الحكيم بما يتجاوز الحدود الضيقة التي رسمتها أطروحة العصر الهيليني له، وهو ما سمح أيضاً بإعادة إحياء وتوظيف أفكار لامعة طُرحت في سياقٍ مضاد لرؤية سقراط وأفلاطون وأرسطو، تتيح فرصة التفلسف للجميع وتوسع دائرة مصاديق هوية المواطنة للانتقال من حصرها بالفرد اليوناني إلى توسيعها بما سمّاه السُفسطائيون من قبل بالمواطن العالمي، لقد اهتمت الفلسفة الرواقية المتأخرة بشكل خاص بحياة الناس، بـ "الإنسان من لحم ودم" بعبارة أونامونو. ويلاحظ ذلك عند سينيكا، الذي غُنيت فلسفته كذلك بشكل خاص بالعلاقات بين مختلف

الشعوب، وهي رؤية ذات منظور عالمي. وهذا البحث هو محاولة لتسليط الضوء على هذا الجانب بالتحديد؛ لما يمثله من إسهام في إعادة فهم هوية المواطنة، أو بشكل أدق إستعادتها وفق رحابها الإنسانية لا موضعتها الجغرافية.

الكلمات المفتاحية : أنسنة ، هوية ، مواطنة.

Summary

The Stoics as a whole defined the mission of philosophy as guiding man to know his status and position in the universe, and preparing him to practice true virtue, and in contrast to the philosophical path drawn by Plato and to some extent Aristotle as well; Which ends up defining that true virtue; It is the concentration of human activity to direct its entirety to contemplation of what is divine in particular. The Stoics, especially Seneca, believed that it is focused on directing human activity to everything that is human and to living according to nature. While the thesis of Plato and Aristotle - which formed the features of the Hellenistic era of Greek philosophy - ended with Drawing a divine image of the wise man as a “higher example” in achieving that virtue. What was reflected in the position of man in this world and the limits of his effectiveness in it, Seneca’s thesis - which represents the pinnacle of the late Stoic school and the summary of the Hellenistic thesis corresponding to the thesis of Plato and Aristotle - ended up drawing a human image of the wise man as an “ideal”, which gave man greater effectiveness towards his world, What is more important than that; As this thesis allowed for the restructuring of the identity of the sage beyond the narrow boundaries drawn by the thesis of the Hellenistic era for him, which also allowed for the revival and employment of brilliant ideas that were put forward in a context contrary to the vision of Plato and Aristotle, it provides the opportunity for philosophizing for everyone and expands the circle of certificates of citizenship identity to move beyond its confinement. From the Greek individual to its expansion

into what the Sophists had previously called the universal citizen, late Stoic philosophy was particularly concerned with the lives of people, with “the human being of flesh and blood,” in Unamuno’s phrase. This is observed in Seneca, whose philosophy was also particularly concerned with relations between different peoples, a vision with a global perspective. This research is an attempt to shed light on this aspect specifically; Because of its contribution to re-understanding the identity of citizenship, or more precisely, restoring it according to its human breadth, not its geographical location.

Keywords: **humanization, identity, citizenship.**

تمهيد

قد يبدو للوهلة الأولى أنّ الحديث عن مفاهيم من قبيل (الأنسنة، والهوية، والمواطنة) في سياق الفلسفة اليونانية؛ حديثٌ سابقٌ لعهدِهِ بكثير، إلّا أنّه إذا ما كانت مفردة (الأنسنة) مثلاً مشتقة من مفهوم (الإنسية) الذي يعني النزوع شطر تأكيد الإنسان ومنزلته، أهميته، قدراته، منجزاته، وسلطته. فإنّ للإنسية دلالات مختلفة متعددة، تتوقف الى حد كبير على ما تُقارن به مثل الهوية والمواطنة. فضلاً عن كونها تشير الى مزاعم تتعلق بالإنسان ، بمقدورها أيضاً أنّ تشير الى نزوعٍ نحو دراسته بشكل عام. (هوندريتش، ٢٠٠٣، صفحة ٩٢٣) وإذا ما كان الفلاسفة اليونانيون الأوائل قد بدأوا بدراسة الكون بوصفه كلاً، كما قاموا بدراسة الظواهر مفردةً فيه، مثل الطقس، والزلازل، والفيضانات... إلخ، ثم ألْتَقَتوا الى مسائل تتعلق بالمنطق والميتافيزيقا، فإن القرن الخامس قبل الميلاد كان قد شهد تدشين ما سمي بالحركة الإنسية على يد السُّفْطائيين حين أنزلوا وسقراط الفلسفة من السماء إلى الأرض على حدّ تعبير شيشرون، وذلك عبر طرح قضايا اجتماعية وإخلاقية وسياسية ؛ فتحت الباب منذ ذلك الوقت الى ضرورة البحث في المفاهيم الأخرى مثل (الهوية والمواطنة والعدالة وغيرها)

ضمن مسارات استخداماتها المتعددة آنذاك (المنطقية والانطولوجية - وما يتصل ببحثنا على وجه الخصوص - الاخلاقية والسياسية).

إنّ النزعة الإنسانية التي ألمح لجدّتها هيرقليطس بقوله (بحثٌ في نفسي)، كانت كامنةً في الفلسفة الإغريقية الأولى، بمعنى من المعاني، إلا أنها لم تبلغ نضجها الكامل إلا في أيام سقراط والسُّفسطائيين، ففي مشكلة الإنسان نجد الخط الذي يفصل تفكيرهما عن تفكير من سبقوهما، ولم يهاجم سقراط أبداً ولم ينتقد نظريات الفلاسفة الذين جاؤوا قبله ولم يقصد إلى أنّ يوجد مبدأً فلسفياً جديداً؛ ولكن المشكلات القديمة أصبحت على يديه تقع تحت ضوء جديد لأنها انتقلت إلى مركز فكري جديد، وأفلت شمس المشكلات الطبيعية في الفلسفة الاغريقية ومشكلات ما وراء الطبيعة فجأة، واحتلت الأفق مسألة جديدة قدر لها من عهدئذ أن تشغل الاهتمام النظري كله لدى الإنسان (كاسيرر، ٢٠٢٠، صفحة ٢٩)، فلم نجد لدى سقراط نظرية مستقلة عن الطبيعة، أو نظرية منطقية مستقلة، بل لم نجد نظرية أخلاقية منظمة محددة تحديداً منطقياً، ولم يبقَ من كل الأسئلة إلا سؤال واحد هو: ما الإنسان؟ حقاً إنّ سقراط ما يزال دائماً يسند حقيقة عامة مطلقة موضوعية ويدافع عنها ويتخذ منها (مثاله الأعلى)، ولكن العالم الذي يعرفه والذي تشير إليه كل تساؤلاته إنّما هو عالم الإنسان، إذن فإنّ فلسفته - إن كانت لديه فلسفة - أنثروبولوجية على نحو حاسم. (كاسيرر، ٢٠٢٠، الصفحات ٢٩-٣٠) فكيف بدأت تلك المفاهيم تتشكل مع هذا التحول يا ترى وأين انتهت في تععيد استخداماتها، هذا ما سنحاول التعرف عليه في محاور البحث.

أولاً / تغييب الفاعلية البشرية (مماهاة الإنسان بالآله) :

لقد كان الإغريقي، رجلاً مرفوع الرأس حتى وهو يصلي للآلهة، مع أنّه كان يعرف أكثر من غيره من الناس الفرق بين ما هو بشري وما هو إلهي ، ورغم أنّه كان يعلم أنّه ليس بآله إلا أنّه كان رجلاً على الأقل، وكان يعلم أنّ الآلهة سرعان ما تبطش دون شفقة بالرجل الذي (يتأله)...ومع ذلك كان يعلم أنّ الإله والإنسان نبتا من نفس الأرومة.

(ه.د. كيتو، ١٩٦٢، صفحة ٥)، كان ذلك بالضبط هو التصور السائد لدى عامة المجتمع اليوناني، وليس ببعيدٍ عن ذلك شرعت الفلسفة منذ بواكيرها الميثولوجية إلى تأكيد هذا التصور، إلا أنَّ مدراسها الفلسفية الكبرى وعلى العكس مما تقدم، عملت على ربط الفاعلية البشرية بكل ما هو إلهي، وهذا ما يتضح ابتداءً من تحليل الدلالة اللغوية لمفردة (الفلسفة)، فمع أن أول معجم لغوي يوناني وأعني به محاورة كراتيليوس لأفلاطون، يؤكّد صاحبها غموض المفردة من جهة وصعوبة البحث في أصل اشتقاقها اللغوي كونها ليست من أصلٍ محلي، إلا أنه يؤكد أنها مكونة من مقطعين (فيلوس) ومعناها صديق أو محب، و(سوفيا) ومعناها حكمة، وبذلك يكون معناها الاشتقاقي (حب الحكمة). (أفلاطون، ١٩٩٥، صفحة ٨١، ١٤٩)، والأهم من ذلك ما يؤكده أفلاطون في موضعٍ آخر حين يقول: بأن الحكماء أنصاف آلهة (دايمونيس)، والكلمة موجودة في لغتنا اليونانية القديمة... لذا فإن كل إنسان حكيم ويكون في الوقت نفسه خيرًا، فهو أكثر من كونه كائن بشري، في كل من حياته ومماته، وأنه يطلق عليه بحق (نصف إله) (أفلاطون، ١٩٩٥، الصفحات ١١٩-١٢٠) وبذلك فإن هاديس (إله الجحيم) هو من هذا القبيل - في حوار السفسطائي وكذلك حوار كراتيليوس - "السفسطي الكامل والمحسن الأعظم" وهو في الحين عينه فيلسوف لأنه لا يشاء أن يلامس إلا نفوساً مطهرة (أفلاطون، كراتيليوس، ١٩٩٥، الصفحات الفقرات ٤٠٣-٤٠٤، ص ١٢٩-١٣١)، وبالعودة الى جذور تشكيل الأطروحة الأفلاطونية هذه وبالتحديد إلى المدرسة الفيثاغورية وفيثاغورس كأول من وضع لفظ (فلسفة)، فسند في الأبيات الذهبية أن فيثاغورس يعطي الأولوية الى ما هو ديني (الآلهة) (بوعزة، ٢٠١٤، صفحة ١٢٥)، ولذا فهو يقول في تحليل دلالة اللفظ: "لست حكيمًا، فإن الحكمة لا تُضاف لغير الآلهة، وما أنا إلا فيلسوف" أي محب للحكمة (كرم، ب.ت، صفحة ٢٢) (في محاولة للتشبه بالآلهة والإستمداد منها). تكمن - فيما يتصل بمطلبنا - أهمية الطرح الفلسفي هذا و(نكسته) في الوقت ذاته، في أنه عمل بالضد من التصور السائد لدى

المجتمع الاغريقي والمُشار إليه آنفاً عن طبيعة العلاقة المتكافئة أو التي تعلي من الشأن البشري في خضم العلاقة بين الانسان والآلهة، وقد يتصور القارئ أن هذا التوجيه الفلسفي لهذه العلاقة قد دشنته المدرسة الفيثاغورية لوحدها، إلا أن فحصاً دقيقاً لمجمل المسار الفلسفي منذ طاليس إلى سقراط؛ يظهر بوضوح محاولاتٍ متكررة لبيان عجز الإنسان وتساغره (أبيستمولوجياً وأنطولوجياً) دون عون الآلهة ووحيتها، وقد عمل سقراط - برغم التحول الذي دشنه نحو دراسة الانسان - وأتباعه بالأخص (أفلاطون وبنسبة ما أرسطو) على تعميق هذا الطرح وتثبيته إنطلاقاً من الوظيفة التي لأنطولوجيا الماهيات بوصفها (علماء) أو بوصفها العلم نفسه؛ فقام أفلاطون بإجراء إستئناف للدين أو نُقْلة له؛ شأنها شأن الفلسفة عينها بما طرأ عليها من شُحنة (المقدس)، بفضل هذا الإستئناف للدين الذي حقق له نُقْلة على الانطولوجيا، ففي حين استحال الدين الى دين معقول، إلتبس العقل والأنطولوجيا كلاهما بإمارة (دينية) ستتبدى أيضاً في ذلك الرباط بين الانطولوجيا والثيولوجيا عند (أرسطو) وهو الرباط الذي إنعقد بوجه من الوجوه عند (أفلاطون) أصلاً حين قام بحمل فلسفته في المثل على الشرف الذي (للإلهي) والذي كان السابقون على (سقراط) قد خلعوه قبله على معنى المبدأ أو الأصل (آرخي) (ريكور، ٢٠١٢، الصفحات ١٣٧-١٣٨)، بينما كانت المدرسة السُفسطائية الإستثناء الوحيد في تلك المرحلة، بمحاولاتها اللامعة في إعادة ضبط تلك العلاقة بما يعلي من شأن الإنسان مجدداً ويؤكد فاعليته، بإزاء آلهة لا يمكن إعطاء الدليل على وجودها من عدمه؛ ولا حتى مجرد الحديث عنها بالقياس الى قصر الحياة وصعوبة المسألة، لتفسر نشوء الاعتقاد بالآلهة تفسيراً بشرياً يخلع عنها جلاباب القداسة ذاك، تفسيراً يعتمد ما هو وضعي أنثروبولوجي يستهدف بيان الوظيفة الاجتماعية للآلهة ودورها في ظهور الحضارة. (النجم، ٢٠٠٨، صفحة ١٩٣ وما بعدها).

ثانياً / استعادة الهوية - الانتقال من الهامش الى المركز :

ألفت الأطروحة الثيولوجية (السقراطية - الأفلاطونية) التي أشرنا إليها في المحور السابق بظلالها، على النتائج التي انتهت إليها فلسفة الأكاديمية بعامه، على العلوم العملية بشقيها (الأخلاق والسياسة)، فقد كانت غاية الوجود الانساني عند افلاطون تتمثل في مدى اقتراب هذا الوجود، وتماهيه مع (مثال الخير - المفهوم المناظر للإله في منظومته الفلسفية)، وذلك يتم عنده بعدة طرق؛ فقد يكون بتحقيق الانسجام بين قوى النفس - وصولاً إلى العدالة (التي تتحقق بسيادة القوى العاقلة) ، أو بواسطة تحرر النفس من الجسد (الموت) - وهي عقيدة فيثاغورية ذات جذور أورفية - تطورت بشكل أعمق عند افلاطون وهو يطرحها في أكثر من محاوره وأهم محاوراته في هذا الصدد هي محاوره (فيدون) (أفلاطون، فيدون، ١٩٦٥، الصفحات ٣٨-٤٠)، وقد جعل أفلاطون لمبحث النفس الأهمية القصوى فيما يتعلق بغاية الوجود الانساني رغبةً منه في تأكيد ألوهية وخلود النفس من جهة، وواقعية

عالم المثل من جهة أخرى - بوصفه العالم الحقيقي الوحيد - الذي على النفس أن تتجه إليه باعتباره عالمها الأمثل والأبقى كون النفس من جنس العالم المعقول، وهذا ما يؤكد أن الفاعلية الحقيقة للإنسان في هذا العالم ينبغي أن تتجه نحو ما هو إلهي؛ حتى وإن اقتضى ذلك مفارقة الإنسان لهذا العالم ولجسده كذلك، (أفلاطون، فيدون، ١٩٦٥، صفحة ٤٠)، وهذا التصور بقي مسيطراً على طروحات أرسطو أيضاً - رغم محاولاته الإفلات منه - ومجمل فلسفات المرحلة الهيلينية باستثناء (المدرسة السفسطائية)، وعلى الرغم من إن أغلب الباحثين تقريباً لا يتحدثون عن السفسطائية بمعزلٍ عن سقراط كما أنهم في الوقت ذاته لا يذكرون سقراط إلا ويذكرون السفسطائية معه؛ وقد اختلفت الآراء بينهم في سبب ذلك فمنهم من يرى بأنهما ينتميان إلى الخط الفكري ذاته، وآخرون على العكس يرون أنهما يتعارضان أشد التعارض في طروحاتهما وآرائهما الفلسفية، ولعل الأوضح أن نقول أنهما إنما يذكران

معاً لأنهما صبا جلّ اهتمامهما على البحث في (الإنسان) كما ذكرنا؛ بعد أن كان البحث الفلسفي الذي سبقهما قد إتجه بشكل واضح نحو الطبيعة والكون. (بدوي، ١٩٧٩، صفحة ٢ وما بعدها)، إلّا أنّ البعض منهم يؤكد بأنّ المدرسة السفسطائية وإن كانت تعنى بالإنسان إلا أنها لا تعنى ببيان الخير والغاية من السلوك، فقد تركت الاخلاق في مستوى عملي ولم تؤسسها على أساسٍ نظري يتدبر الغاية ويوجه الى الخير الأقصى كما كان الحال مع سقراط (مطر، ١٩٦٥، صفحة ١٠٤)، والحق أنّ المدرسة السفسطائية - إن صدق ذلك عليها - فهو إنما كان منسجماً مع أطروحتها الأساسية (تقدّمة ما هو بشري وأنسنة ما هو إلهي)، والتي كانت بالضد من أطروحة سقراط (تقدّمة ما هو إلهي وصهر كل ما هو بشري فيه)، إذ وجدت السفسطائية أنّ مشكلة الإنسان ووضعه في الوجود هي الأجدر بالدراسة، ومن ثم كانت السفسطائية فلسفة إنسانية خالصة تهتم بدراسة الإنسان ليس فحسب بوصفه عقلاً مجرداً جامداً، ولا حتى بوصفه موجوداً ناقصاً يستمد فاعليته مما هو إلهي، وإنّما أيضاً بوصفه إرادة فعالة تسعى الى تأكيد ذاتها وإثبات نجاحها في كافة المجالات العملية. (مراد، ٢٠٢١، صفحة ٢٩١)، طالبت السفسطائية بتوفير الحرية لإرادة الذات الفردية من أجل إصلاح الحياة البشرية والقضاء على الظلم والجور وكلّ صور استغلال البشر القديمة - الطبيعي، والفكري، وبالأخص الثيولوجي. فمع الفردية تبرز العقلانية بوضوح، وفي بروز العقلانية تتحقق الحرية الشخصية والاستقلال في الفكر، لقد نادت السفسطائية بأن حياة الإنسان ملك خاص به لا بإله ما، وله وحده أن يفعل بها ما يشاء، كما أنّ أفكاره ومعرفته ومعتقداته وأذواقه ورغباته كلها ملك خاص به أيضاً، وبإمكانه ويحق له أن لا يعترف بأي سلطة أخرى، ولا بمعياريّ آخر (مجردٍ ومتعالٍ أو مفارق) لسلوكه، والاستغلال الصحيح للحياة هو التمتع بهذه الأشياء المتاحة أمامنا (مراد، ٢٠٢١، صفحة ٢٩٦).

إنَّ الاختلاف بين دينك الأطروحتين ينعكس بشكل واضح على النتائج السياسية لكل منهما وبالتالي على ما يمكن تسميته بـ (تأليه النظام السياسي) في قبال (أنسنته)، فليس الإنسان بالنسبة إلى أفلاطون - الحامل للواء سقراط، والراسم لمسار الفلسفة الهيلينية - حيواناً سياسياً قد جُعل كي يعيش بصورة طبيعية، مع أمثاله ضمن مدينة. ليست صفة (إنساني) لا محمولاً نوعياً، ولا محمولاً ماهوياً، فهناك دوماً إمكان الميل نحو شكل من أشكال الحيوانية، ويقتضي هذا الغياب للطبيعة، أو للماهية بالنسبة إلى الإنسان، تثقيفاً يؤخذ كوسيلة لتوحيد نوع لا يكون متجانساً، وذلك بأنسنته. (ديكسو، ٢٠١٠، صفحة ٢٩٦)، لذا يقول أفلاطون - بخلاف السفسطائيين كما سنرى - : "إنَّ كلَّ إنسان هو عدوٌ بالنسبة إلى كلِّ إنسان، وأنه يكون كذلك أيضاً، بالنسبة إلى نفسه" (أفلاطون، القوانين، ١٩٨٦، صفحة ٨٦)؛ ولذا فهو يقدم تمثيلين متناقضين لحالتي الطبيعة تلك (معروضتين في محاورتي السياسي والقوانين) تتلخص الحالة الأولى في التأكيد على أنَّ العصر الذهبي للبشر هو ذلك العصر الذي لا يكون فيه عليهم إلّا أن يتركوا قيادهم للآلهة الأخيار... وهذه الحالة هي منزلة أناسٍ إلهيين يعكفون على تعلم الفلسفة، إذ تبطل الحاجات الجسمانية وتبقى رغبة وحيدة وهي الرغبة في العلم، وفي هذا العصر كانت الإنسانية تتلقى فيه نواميسها من الآلهة الأخيار، أما الحالة الثانية؛ فتعبر عن العهد المُهمَل جزئياً من طرف الإله، الذي يتخلى عن دفة القيادة، ويعتكف في مركز للمراقبة، والذي يكون مهملاً أيضاً، من طرف جميع الآلهة الثانويين، يكون لا بدّ من الدفاع عن النفس وبذل الجهد من أجل البقاء، وفي بداية هذا الانقلاب الرجعي، يشرف البشر الذين قد منحتهم الطبيعة أقلّ مما منحت الحيوانات الأخرى، والذين يكونون محرومين من الفنون، والصناعة، على الهلاك، وخلاصة ذلك أنَّ أفلاطون كان يرى بأنَّ السياسة غير لازمة في عهد قيادة الآلهة الأخيار (العصر الذهبي)، وهي أيضاً ليست العلاج الشافي لحالة طبيعية يسود فيها صراع الجميع ضد الجميع، وذلك لأنَّ أغلب الأنظمة الموجودة لا تفعل شيئاً حسب أفلاطون غير مواصلة

هذه الحالة، فعندما يُترك الناس وشأنهم من قبل الإله، توشك السياسة أن تتماهى مع سيادة الأقوى، ولكن لا يستطيع السياسي مع ذلك، أن يقلد في عمله تقليداً تاماً، عمل الراعي الإلهي.... وإنّ البشر في حالة الطبيعة (دون رعاية الإله وسيادته)، يكونون إما مدجنين، وإما متوحشين، أكثر مما يجب، وإنهم لا يكونون مستعدين بأيّ شكل، لكي يصبحوا مواطنين، بخلاف الفيلسوف الذي سيكون مثال الصلاح الإلهي في قيادتهم إذا ما تسنم زمام السلطة ورسم سياسة المدينة (ديكسو، ٢٠١٠، الصفحات ٢٩٦-٢٩٩)

على العكس من ذلك وجد السُّفسطائيون في وحدة الطبيعة (الفيزيس) والطبيعة الانسانية، تأكيداً على الأصل المشترك لجميع الكائنات الحية من جهة وإعلان التمايز بين الإنسان، وسائر الكائنات الأخرى من جهة ثانية قادت السُّفسطائيين إلى الاستفادة من مجمل الانجازات الفكرية السابقة لهم، مثلما انعكس على موقفهم من الإنسان باعتباره إنساناً كونياً يتخطى الحدود، والأجناس والطبقات والهويات الفرعية، وهو ما جعل نظرتهم تتسم بشكل عام بالإنسانية وفق صورتين هما (النجم، ٢٠٠٨، صفحة ١٨١ وما بعدها):

١- الطبيعة البيولوجية التي تجعل الإنسان جزءاً من الطبيعة، وهم في هذا استثمروا الإنجازات الطبية التي تحققت في عصرهم والتي توافقت مع نظراتهم الكونية بالأصل المشترك لجميع الكائنات الحيّة.

٢- الطبيعة الاجتماعية باعتبار الفرد عضواً في مجتمع وهب منذ البداية بالإضافة إلى المواهب الطبيعية جملة من القيم والمبادئ الأخلاقية التي تنظم علاقاته بغيره من الأفراد ممثلة بالعدالة، والوقار عند بروتاغوراس أو القانون والحق عند أنتيفون، والتي هي روابط المجتمع المدني التي تجعل من القانون ضماناً للحقوق المتبادلة للمواطنين كما عند ليكفرون.

وباستعادة مبدأ انبادوقليس الشهير (التعاطف بين الأشباه)، تبنى السُّفسطائيون عدداً من الأفكار كان أهمها:

إسقاط العرف، والعودة إلى الطبيعة: يقول هيبباس: "برأيي إنكم جميعاً متأخون ليس بالقانون بل بالطبيعة" (بوعزة، دفاعاً عن السوفسطائيين، ٢٠١٧، صفحة ٢٧١)، ما قادهم إلى المناداة بإسقاط كافة القيود المفروضة على البشر، والمكبلة لحريتهم الطبيعية من قبل الأعراف والمواضعات، فهذه في رأيهم قيود وتدخلات في السلوك البشري لا يصح أن تكون، ومن ثم نادى كثير من السفسطائيين بإلغاء التفاوت بين الناس، ورفضوا الرق، والعبودية لأول مرة في تاريخ الفكر وفي مجتمع يُنظرُ كبار فلاسفته لاسترقاق الشعوب الأخرى، بل ونادى الكثير منهم إلى الأخوة والمواطنة العالمية ونشر السلام، والأمن بين سكان العالم أجمع. (مراد، ٢٠٢١، الصفحات ٣١٠-٣١١)

أ- نفي الأصل الإلهي (القدسي) وكذلك الأصل الطبيعي للقانون، بالتأكيد على بشريته المطلقة، والنظر إليه بوصفه نتاج اتفاق بين أفراد الجماعة البشرية، ومن ثم فإن مشروعية القانون لا ترجع إلى أصل إلهي إذ يعبر ثراسيماخوس بمرارة عن تخلي الإله عن العالم فيقول " لا تعير الآلهة اهتماماً بالبشر، ولا بأهم الخيرات على الإطلاق التي هي العدالة " (بوعزة، دفاعاً عن السوفسطائيين، ٢٠١٧، صفحة ٢٩٦)، كما لا ترجع تلك المشروعية إلى صدوره عن الطبيعة، بل هو مجرد تواضع واتفاق، ومن ثم فمشروعية القانون مرهونة بالقيمة الاستعمالية، كتنظيم علاقات الأفراد داخل المجتمع؛ ولذا نجد ليكفرون مثلاً يشبه القانون بالتحالف فيقول : " كما أن الدول تتحالف من أجل أن تحمي بعضها بعضاً، فإن المواطن يتحالف مع الجميع من أجل التوفر على حماية مشتركة " (بوعزة، دفاعاً عن السوفسطائيين، ٢٠١٧، صفحة ٢٨١). وأن امتياز الإنسان عن الكائن الحيواني هو في هذا الانتظام الجمعي وفق قانون يتوافق على وضعه مع الآخرين، وهذا ما عرف فيما بعد بـ (نظرية العقد الاجتماعي) والتي يتضح مما سبق أن السفسطائيين

قد قالوا بها لتفسير مصدر القوانين بما يجسد إيمانهم بالحرية الإنسانية (مراد، ٢٠٢١، صفحة ٣٠٠ وما بعدها)، (النجم، ٢٠٠٨، صفحة ١٨٥ وما بعدها).

ثالثاً / الانفصال والاتصال بين ما هو بشري وما هو إلهي :

لقد آلت أحوال بلاد اليونان في نهاية القرن الرابع ق.م إلى تمزق واضح، لا على صعيد وحدة البلاد وقوتها فحسب، بل وعلى الصعيد الفلسفي كذلك؛ إلا أن هذا قد جعل اليونانيين يدركون أن الحقيقة الأولى والأهم في الفلسفة ليست - في الانشغال الأرسطي الذي يلخص مسارها إلى تلك اللحظة - أي في المادة أو الصورة أو العلاقة بينهما، ولكنها بالأحرى حقيقة الحياة ذاتها بكل تمظهراتها وتقلباتها... وما إن انقضى جيل واحد حتى وقعت الأكاديمية فريسةً للمذهب الشكي، وقبل نهاية القرن الرابع رُسم للمشروع الفلسفي برنامج جديد أصبحت السيادة فيه للمذهب الطبيعي والمذهب المادي وباتت الطروحات الفلسفية الهيلنستية تؤكد على الخبرة وعلى الحياة الراهنة وعلى (الهنا) و(الآن) أكثر من توكيدها (للمآراء) (الغني، ب.ت، الصفحات ١٨-١٩)، ومن الطبيعي إذن في مثل هذه الظروف الخاصة التي شاهد فيها الإنسان اليوناني القوة والعنف ينتصران على الحقد والعدل، والتي فقد فيها مع كرامته كمواطن ثقته بالعناية الإلهية وثقته بالأشياء، أن تظهر بعض المحاولات من أجل انقاذه من حالة الاضطراب والتمزق التي أصبح يعيشها وأن تحيي وترسخ أطروحة أنسنته بقوة، وكانت أبرز هذه المحاولات هي المحاولة الابيقورية، التي دعت إلى العيش وفقاً للطبيعة، ورأت في الإحساس معياراً للحق ومعياراً للخير، بحيث لا تعدو أن تكون الطبيعة في نظرهم حضوراً خاماً، وجملة من الظواهر الفيزيائية التي لا دخل فيها للقضاء والقدر والعناية الإلهية (تارنس، ٢٠١٠، صفحة ١٠٧)، وفي معرض الحكم التي عني فيها بإظهار فكرة الحق والدفاع عنها، ما فتئ ابيقور يحث على العيش في عزلة عن المجتمع المدني وينصح بتجنب الخوض في متاهات الحياة السياسية، بيد أن الحكيم الذي يفضل الوحدة والاكتفاء بالذات بعيداً عن الحياة السياسية والقلق الاجتماعية

لن يستطيع تحقيق ذلك إلا تحت حماية القوانين ورعايتها، لذلك لم يغفل أبيقور التأمل في القانون، والحق الضروريين لوجود الفيلسوف ولشعوره بالأمن والطمأنينة ... وعليه فلن يتكالب الحكيم على الحكم، ولن يدخل في صراع مع الآخرين من أجل ذلك، لن يتآمر معهم ولن يشاركهم مكائدهم ووشاياتهم، ولكنه لن يتأخر عن حماية نفسه، والدفاع عن كيانه بكل الطرق المشروعة الممكنة وبكل الأساليب التي يضبطها القانون وتحددها طبيعة الحق. (سعيد، ب.ت، الصفحات ١٤٧-١٤٨)

إنّ ما يميز نظرية الحق الأبيقورية أنها - كسائر فلسفته - كانت تتوسط ما بين الهويتين الإنسانية والإلهية، وتظهر بوضوح أنّ أطروحة أبيقور تحرص لا - كما يُشاع عنها - على إنكار ما هو إلهي؛ بل على عزله بشكل تام ونهائي عن كل ما هو بشري وفي ذلك يقول: "ليس الكافر من يحتقر آلهة الجمهور، وإنّما الكافر من يتبنى تصور الجمهور عن الآلهة" (أنجلز، ١٩٧٤، صفحة ١٢)، ومع ذلك فإن الحكيم لا ينتظر شيئاً من الآلهة، كما أنّ الآلهة لا تقدم شيئاً للإنسان ولا علاقة لها به (أبيقور، ب.ت، صفحة ١٣٩ ص ٢٠٩)، وأنّ الإنسان حين يكتفي بذاته؛ يفوز بذلك الخير العظيم الذي هو الحرية (أبيقور، الحكم الفاتيكانية، ب.ت، صفحة ٧٧ ص ٢٢٢). لقد كانت نظرية أبيقور في الحق تمتنع عن إصدار أي نقدٍ أو أي حكمٍ قيمي، كما أنّها لا تتادي قط بأيّ نزعةٍ إصلاحية ولا تعرض أيّ تصورٍ طوباوي لمجتمعٍ فاضل، وعلى ذلك تستبعد هذه النظرية العدالة الافلاطونية المتعالية لعدم تجزئها في الواقع الإنساني المعيش، كما تستبعد المواطنة العالمية (السُّفسطائية - الرواقية) لبقائها مثلاً أعلى يصعب بل يستحيل تحقيقه (سعيد، ب.ت، الصفحات ١٤٨-١٤٩)؛ وهي تؤكد ببساطة أنّ الحق الطبيعي تعاقد نفعي الغاية منه أنّ لا يسيء الناس إلى بعضهم البعض، وإلاّ فلن يكون هناك أيّ معنى للعدل، والظلم بينهم (أبيقور، ب.ت، صفحة ٢١٢ وما بعدها)، وبذلك نجد أنّ أبيقور يتبنى رؤية

قريبة من المنحى السُّفسطائي في الإعلاء من قيمة الهوية الإنسانية وإرجاع أصل القوانين لا إلى أصلٍ إلهي بل إلى قيمتها النفعية الإجتماعية.

قد يبدو للوهلة الأولى أن سينيكا - باعتباره فيلسوفاً رواقياً - يذهب باتجاه مخالفٍ تماماً لما ذهب إليه أبيقور، فيتبنى أطروحة المدرسة الرواقية في الإعلاء من شأن وفاعلية الهوية الالهية على حساب الهوية الإنسانية حتى وإن كان كما كانوا يتبنى في الوقت عينه أطروحة المواطنة العالمية، إلا أن سينيكا يستمد الكثير من آراء أبيقور ويتبناها ويبتثها في فلسفته الخاصة، وهو ما انعكس على فكرته عن المثال الأعلى (الحكيم أو الفيلسوف) وفكرته عن أطروحة (المواطنة العالمية)، إذ يقول في إحدى رسائله : لقد كان أبيقور محقاً في قوله إنَّ الرجل الحكيم راضٍ ومكتفٍ بنفسه .. وهو - أي أبيقور - لم يقصد بذلك أن يكون الحكيم شخصاً عاجزاً عن تحمل أي شيء سيء يحصل له، وبذا فإنَّ ما نغنيه بذلك أن الحكيم شخصٌ يرفض أن يسمح لأي شيء سيء يحصل أن يؤثر فيه، تأمل إذاً، فلعله من الأفضل أن ندعوه عقلاً (منيعاً) أو (فوق كل معاناة). الفرق بين المدرسة الأبيقورية ومدرستنا هو الآتي: إنَّ حكيمنا يشعر بمصاعبه ولكنّه يتجاوزها، بينما حكيمهم لا يشعر بها، ولكننا نشاركهم المعتقد بأنَّ الحكيم راضٍ بنفسه (سينيكا، ٢٠١٩، الصفحات ٧٠-٧١) لقد حاول سينيكا (بل ومجمل الرواقيين المتأخرين)، إعادة تشكيل صورة الحكيم على أساس فهم يوفق بين كلّ ما تم طرحه سابقاً في توصيفه، فلا هو ذلك السجين في جسده وعالمه، الساعي لمفارقة عالم الطبيعة والالتحاق بعالمٍ آخر (إلهي) لا يحقق ذاته ولا معرفته ولا يلامس هويته الحقيقية إلّا فيه، ولا هو ذلك الرجل الذي لا ينتظر من الآلهة شيئاً لأنّه يعتقد بعدم اكتراثها لا به، ولا بالعالم الذي ينتمي إليه؛ بل هو الحكيم الحقيقي الذي يؤكد هويته متجاوزاً كلّ ذلك؛ بالتوفيق بين ما هو بشري وما هو إلهي.

رابعاً / الاهتمام بالنفس وإعادة تشكيل هوية الحكيم - المواطن :

لقد ساهم سينيكا في تشكيل ملامح حقبة فلسفية مهمة وهي القرن الأول، والثاني للميلاد؛ ويعود له الفضل الكبير في أن تتحول ممارسة الاهتمام بالنفس من كونها ممارسة فردية، لتصبح ممارسة اجتماعية خارج المؤسسات، والجماعات، والأفراد الذين يدعون باسم الفلسفة بأنهم معلمون لممارسة الاهتمام بالنفس، وأن هذه الممارسة قد بدأت تتطور على يديه بين أفراد لا ينتمون إلى مهنة، أو صناعة محددة، هنالك توجه كامل نحو هذه الممارسة ونشر وتطوير لممارسة الاهتمام بالنفس خارج المؤسسات الفلسفية، وحتى خارج المهنة الفلسفية أيضاً - وهي عودة للممارسة السقراطية قبل حرقها عن مسارها -، وإقامة نوع من نمط العلاقة بين الأفراد، وإقامة نوع من مبادئ الرقابة للفرد من قبل الآخرين في التكوين، والتطوير مع ضرورة أن يؤسس الفرد بالنسبة إلى نفسه علاقة مع نفسه ستجد نقطة ارتكاز لها وعنصر توسط في الآخر، الآخر الذي هو ليس بالقوة فيلسوفاً بالمهنة، والحرفة، حتى وإن كان بالتأكيد قد مرّ بالفلسفة ويملك بعض المفاهيم والتصورات الفلسفية الضرورية التي لا مندوحة منها، بتعبير آخر؛ إن الأمر يتعلق بصورة ووظيفة المعلم* (فوكو، ٢٠١١، الصفحات ١٥١-١٥٢).

* يستعيد سينيكا نصيحة أبيقور ويؤكد في أغلب كتاباته، تلك النصيحة والتوجيه الذي يؤكد على (ضرورة أن نوجه وجداننا وانتباهنا نحو شخص جيد ما ونبقية دوماً أمام أعيننا، حتى نعيش وكأنه يراقبنا، ونفعل كل شيء وكأنه يرى ما نفعل)، وبذلك يكون لكل واحد منا حارساً ومعلماً أخلاقياً. ومن الطريف أن لا يشترط سينيكا في تحقيق ذلك أن يكون المرء متخصصاً بالفلسفة - كما ذهب أفلاطون وأرسطو من قبل -، بل يكفي أن يتعلم الدراسات الحرة ولكن بشرط أن تكون الغاية والهدف المتوخى منها مرتبطاً بالحكمة والفلسفة والاهتمام بالنفس وتنميتها.

ينظر حول مزيد من التفاصيل: رسائل من المنفى (علامات التأثر والقذوة والمراقبة، الدراسات الحرة، الفلسفة والتقانة في تطور البشرية)، ترجمة : الطيب الحصري، مصدر سابق.

في زمن السُّفسطائيين، وفي زمن سقراط وفي زمن أفلاطون أيضاً، كان المُعلم – الفيلسوف يُنظر إليه في فريدته، وفي اعتماده على كفاءته، وعلى علمه، ومعرفته السُّفسطائية، أو على نزوعه الى أن يكون (الإنسان الإلهي) والمُلهَم كما عند سقراط، أو على حقيقة أنه قد بلغ الحكمة كما هي الحال عند أفلاطون، إنّ هذا المعلم ليس بصد الانقراض تحديداً، ولكن تم تجاوزه وتجاوز تعريف هويته بما هو (إلهي) حصراً، وأصبح خاضعاً لمنافسة اجتماعية في موضوع الاهتمام بالنفس، لقد أصبحت ممارسة الاهتمام بالنفس مرتبطة بالممارسة الاجتماعية، كما أصبحت علاقة النفس بالنفس ترتبط بطريقة واضحة وظاهرة بالعلاقة بالآخر؛ وقد جسد سينيكا كفيلسوفٍ مُحترف بل وآخر فيلسوف (مُحترف) في تلك المرحلة، صورة المُعلم – الفيلسوف تلك كمثالٍ أعلى؛ منخرطٍ ومُنْذِرٍ بكل ما هو بشري (فوكو، ٢٠١١، صفحة ١٥٢)، وفي الوقت ذاته غير مُنْكَرٍ للدور الإلهي، بل يعتقد بتوازن الإلهي والبشري في هويةٍ واحدةٍ، وقد كان سينيكا يعتقد – كسائر الرواقيين المتأخرين – بأن الآلهة تختلف عن الإنسان بسبب الكمال الطبيعي للطبيعة الالهية، ولكنها تشترك معه في الطبيعة العقلانية، وأنّ هذا هو الأساس الكائن في الصداقة ومجتمع الجماعة الذي يتواجد بين الآلهة والرجال، وإله الرواقية المتأخرة لم يكن في لا مبالاة صورة الصور كما عند أرسطو أو مثال الخير الأفلاطوني، ولم يكن أولمبياً ولا ديونيسياً؛ بل كان عقلاً يحيا في مجتمع البشر، ويعنى بأمورهم؛ من خلالهم وفي عالمهم لا بمفارقتهم ومن خارجه... ويفهم الرواقيون المتأخرون صلة هذا الإله بالإنسان، والكون فهماً جديداً كلّ الجدة فهو صانع العالم ومصمم خطته، وما فضيلة الحكيم بذلك التماثل مع الإله الذي كان يحلم به أفلاطون، ولا بتلك الفضيلة المدنية، والسياسية كما رسم أرسطو معالمها،

وإنّما في قبول الصنيع الإلهي بإرادته، وحرّيته، والمشاركة في هذا الصنيع باختياره وبما يتأتّى له من فهم (أعاجيبى، ٢٠٢٤، الصفحات ١٩٤-١٩٥)، يقول سينيكا: "الإله قريب منك، معك، بداخلك. نعم يا لوكيليوس، تسكن (في داخلنا) روحٌ مقدسة، تحرسنا وتراقبنا في الشرّ والخير الذي نفعله، وكما نعاملها ستعاملنا. حقاً، لا إنسان في خيرٍ بدون الإله، هل يستطيع إنسانٌ أن يغلب الحظ إلا بمساعدة الإله؟ إنّه هو الذي يدفعنا نحو الأعمال النبيلة والرفيعة؛ في كل إنسانٍ جيد .. يوجد إله .. أيُّ إلهٍ لسنا واثقين" (سينيكا، رسالة في الألوهة والطبيعة، ٢٠١٩، صفحة ١٢٣)، ثم يضيف واصفاً الحكيم ذي الهوية المركبة من الإنسانية، والألوهية، وصفاً يؤنس إلهيته ويؤله إنسانيته فيقول: وإذا مررت برجلٍ لا تخيفه الأخطار أبداً، ولا تؤثر فيه الشهوات، سعيد في خصومته، هادئ في العاصفة، يرى البشرية من مكانٍ أعلى والآلهة من مكانهم، أليس من المرجح أن شعوراً من التبجيل له سوف يدخل قلبك؟ ألن تقول لنفسك ها أمامي شيءٌ أعظم وأروع من أن يعتبره أحدٌ من ذات المادة التي يسكنها جسده؟ في ذلك الجسد نزلت قوةٌ مقدسة (سينيكا، رسالة في الألوهة والطبيعة، ٢٠١٩، صفحة ١٢٤). وبعد مماهاته للبشري والإلهي في هويته يوحد سينيكا أيضاً بين الدالّتين المنطقية، والأنطولوجية للهوية في صورة الحكيم فيقول: ما هو هذا الحكيم ومن؟ إنّه روحه، وإتمام عقله في تلك الروح. فالإنسان حيوانٌ عاقل. إن حالة الإنسان المثالية تتحقق حين ينجز الهدف الذي ولد لأجله. وما الذي يطلبه العقل منه؟ شيءٌ سهلٌ جداً؛ أن يعيش وفق طبيعته. (سينيكا، رسالة في الألوهة والطبيعة، ٢٠١٩، صفحة ١٢٦)، إن هذه الصورة المركبة للحكيم والتي يقدمها سينيكا في أغلب كتاباته؛ أسهمت بشكلٍ كبير في فهم التقاطعات البادية في النماذج التي يقدمها عنه، وهما (نموذج سقراط -الذي يجسد المثال الأعلى بتطبيقه ما هو إلهي وانصهاره فيه وهو كالعنقاء لا يأتي إلّا كلّ ٥٠٠ عام، ونموذج كاتو الحكيم أو الرقيب وهو سياسي عاش في روما القديمة، اشتهر بسياسته المحافظة ومعارضته الشديدة للهليينية، والذي يجسد المثال القوي للرجل الحكيم الذي لا

يصيبه الضرر، أو الإهانة بترفعه عنهما) مثلاً، على ما بينهما من فارقٍ جليّ إزاء الدور السياسي والاجتماعي الذي لعبه كلّ منهما؛ كما أنها أسهمت بشكلٍ واضح في فهم دعوته للأخوة بين الناس، وإعادة إحياء فكرة (المواطنة العالمية)؛ بإيضاح أنّ صورة الحكيم لا يحتكرها نموذج سقراط ولا كاتو فقط، بل بإمكان تحقيقها في الصورتين معاً ولدى الجميع حين يؤكد سينيكا في نهاية رسالته المعروفة بـ (صمود الحكيم) على استبدال الحرية السياسية التقليدية بفكرةٍ كونية لمجتمع العقل الذي يتشارك فيه البشر، والآلهة على حدٍ سواء، بما يجعل من الحكيم مواطناً لكل العالم وليس منكفئاً على ذاته حذراً من أقرانه كما يصوره أبيقور (سينيكا، ٢٠١٩).

وقد يتصور البعض أنّ رؤية سينيكا حول مفهوم الحكيم لم تكن واضحة، وتتجاذبها أطروحة أبيقور (عن عدم مشاركة الحكيم في الحياة العامة) من جهة، وأطروحة زينون التي يؤكد فيها (أن على الحكيم المشاركة في الحياة العامة ما لم يمنعه شيء)، وقد يسهم نمط الحياة التي عاشها سينيكا في تنمية تصور كهذا، إلاّ أنّه يجيب على ذلك بقوله: يهدف الأول - ويعني أبيقور - إلى وقت الفراغ من حيث المبدأ، والآخر - أي زينون - يهدف إلى أسسٍ خاصة، ولكن هذه الأسس واسعة المدى، وهي إذا مرضت الدولة واحتاجت العون، وإذا استولى عليها المرض فلا يناضل الحكيم دون حاجة إلى ذلك ويستهلك نفسه لغاية غير نافعة، وإذا لم يكن لديه نفوذ أو سلطة كافية، وإذا لم تكن الدولة مستعدة لقبولها أو إذا منعت علة المرض، فإنه لن يصعد على مسارٍ يعلم أنه من الصعب تحقيقه كما لو أنه يُجنّد للخدمة العسكرية وهو مشلول، أو ينزل البحر بسفينة مدمرة (سينيكا، رسالة عن وقت الفراغ، ٢٠١٩، الصفحات ٣-٣ ص ٢٩٣)، ويضيف مشيراً إلى (المدينة الكونية والمواطنة العالمية)، معيداً إحياء الأطروحة السُفسطائية، ومخالفاً أطروحة أفلاطون واتباعه بمدينة ضيقة الحدود ولا يُتاح فيها مكان للجميع: دعنا نفترض أنّ هناك دولتين، الأولى: واسعة ويشترك فيها الجميع، وتحتوي الأرباب مثل البشر، ونحن لا ننظر إلى هذه

الزاوية ولا تلك، بل نقيس حدود دولتنا بمسار الشمس، والثانية إننا مسجلون بها لظروف ميلادنا، أعني أثينا وقرطاجة أو أي مدينة أخرى لا تتبع البشر جمعاء، بل سكان بعينهم، ويكرس أناس بعينهم الخدمة لكلتا الأمتين وتزيد، وتنقص في الوقت نفسه، فبعضهم تقل خدمته وبعضهم الآخر قد يزيد، وهذه الدولة الأعظم يمكننا أن نخدمها بتقاني حتى في وقت الفراغ، والأحرى أنني أنزع ألى التفكير نحو الأفضل في وقت الفراغ بالاستفسار عن الفضيلة... نحن نقول إن عادة أن أعظم خير أن تعيش وفقاً للطبيعة، والطبيعة خلقتنا لغايتين وهما التأمل والفعل، (سينيكا، رسالة عن وقت الفراغ، ٢٠١٩، الصفحات الفقرات ١-٤ الى ١-٥ ص ٢٩٤-٢٩٥)، فالإنسان إذا قدم خدمته للدولتين في الوقت ذاته - إلى الكبرى والصغرى -، فهو مواطن عالمي متمسك بالدولة العالمية الحقيقية التي تعكس الرغبة في تنظيم سياسي عالمي موحد، يجمع البشر كافة بهويتهم الإنسانية الواحدة، ويتمتعون فيه جميعهم بحق المواطنة التي تتجاوز كل الهويات الفرعية وما تنتجه من انقسامات وخلافات؛ ولا يتعارض هذا المسعى لدى سينيكا مع الصورة التي يقدمها عن المثال الأعلى الذي يطمح إلى تحقيقه لدى الجميع، بجزأيه البشري والإلهي، فيقول: كل ما تراه، يشمل الإله والإنسان هو واحد، فنحن أجزاء جسدٍ عظيم واحد، وواحدنا مرتبط بالآخر، فقد أوجدتنا الطبيعة من مصدرٍ واحد وإلى نهايةٍ واحدةٍ دفعتنا. (أعاجيبي، ٢٠٢٤، صفحة ٢٧٤).

إن تأكيد سينيكا على أن الإنسان والاله ينتميان إلى عالمٍ واحد، يؤشر عودةً إلى نمط التفكير الأول في طبيعة العلاقة بين البشر والآلهة لدى اليونانيين، ذلك النمط الذي يؤكد أن الإله والإنسان نبتا من أرومةٍ واحدة، كما يؤشر العودة لمحاولة إحياء أطروحة (الأخوة والمواطنة العالمية)، لذا كانت دعوته السياسية حاملةً لدعوته الأخلاقية ومثلت (حركة انتقال بين مرحلتين، فكانت رفضاً لوجه قديم للحياة، وتبشيراً بوجه جديد أكثر إيجابية، كانت مرحلة ارتداد الإنسان إلى نفسه واكتشافه أن نظمه القديمة لم تعد مناسبة لحياته

الجديدة، وأنّ الاساس الوحيد لحياته هذه هو إعادة بناء هذه النظم على أساس وحدة الجنس البشري، وبذلك فقد أكدّ سينيكا أطروحة المدرسة الرواقية التي خطت وحاولت الذهاب إلى أبعد من أفلاطون وأرسطو اللذين أخضعا الفرد للدولة، أمّا الرواقية فقد أحلت الإنسان محل المواطن؛ وعدّت كلّ البشر أسرة واحدة والعالم كله وطنهم جميعاً، وذلك من خلال تأكيدها على عدة مبادئ وأسس كان أهمها: (أعاجيبي، ٢٠٢٤، صفحة ٢٧٠ وما بعدها)

١. الإيمان والتأكيد على ضرورة الأخوة والصداقة بين جميع الناس وكافة الشعوب على مختلف لغاتهم وهوياتهم وانتماءاتهم.

٢. الإيمان والتأكيد على ضرورة سيادة الحب والوئام كصانعٍ للسلام، بدلاً عن الكراهية والتناحر التي مزقت بلاد اليونان والبلدان الأخرى.

٣. الإيمان بضرورة التسامح، وسيادة القانون العادل الذي يتوافق مع الطبيعة وصالح البشر، ويقوم على الحرية والمساواة، ويضمن التعايش السلمي بين مختلف الشعوب والأمم.

٤. رفض العبودية رفضاً قاطعاً، والتأكيد على تحرير العبيد بما يتوافق والمساواة المنشودة بين الجميع انطلاقاً من الهوية الإنسانية لا غيرها.

الخاتمة

يبدو أنّ الفلسفة اليونانية ستبقى دائماً، الرافد الأول، والأبرز للجذور الفلسفية لكُبريات الأفكار والمفاهيم التي شغلت تاريخ الفلسفة اللاحق إلى يومنا هذا، فعلى الرغم من أنّ مفهوم (الهوية)، مفهومٌ حديث الاستعمال، إلا أنّ جذوره المنطقية، والانطولوجية وحتى السياسية بدأت ملامحها الأولى بالتشكل منذ بواكير النشأة الأولى للفلسفة اليونانية كما بيّنا ذلك في البحث، ومنذ أفلاطون تعني الهوية ابتداءً وحدة أو تماثل غير متمايز، وحدة تشكّل الوجود الأساسي للكيان، غالباً ما يُفترض - برؤية بارمنيدية - أنّ الحصول على

هوية هو تقديم الادعاء بأن الوجود يساوي ما هو كائن أساساً، بالنسبة لأفلاطون، كانت الهوية البشرية تتكون أساساً من "روح ذات أصلٍ إلهيٍّ مفارق" غير مادية وخالدة، والجسد مجرد وعاء مؤقت لهذا الجوهر الدائم، وقد انسحب تصويره هذا على عالم الطبيعة بمجمله، وعلى طروحاته في مجال فلسفة السياسة كأنظمة الحكم الفاسدة ونظام الحكم الأمثل، ودور الحكيم المُتمنى في الامساك بزمام السلطة فيه، ورسم سياسات دولةٍ لا تتعدى حدود دولة المدينة ولا تمنح حق المواطنة إلا لمن ينتمي لها بعد أن تمسح هويته فتشكل أفكاره وحتى معتقداته الدينية بما ينسجم وتوجهات الحاكم الفيلسوف، وقد حاول أرسطو التخفيف من حدة طروحات أستاذه بالحديث عن دستورٍ مختلط بين الارستقراطية والديمقراطية، إلا أنه لم يغادر السَّقطات المخجلة التي وقع فيها أفلاطون، وأبرزها: الجهر بنظام التمايز الهوياتي بين الرق والعبودية، وبربرية الشعوب والأمم الأخرى مقارنةً بالإغريق، تلك الرؤية الضيقة لحدود الهوية حاول السُّفسطائيون تجاوزها فهاجمهم أفلاطون وشيعته، وعملت الرواقية على إحيائها وتطويرها، إلى أن ألْبَسها جيلهم المتأخر (سينيكا والرواقية الرومانية) جلباب التوفيق بينها وأطروحة الاكاديمية، ليكون المواطن العالمي هو ذلك الحكيم الذي يتقن فن العيش مع الآخرين دون نسيان أصله الإلهي، وعلى وفاقٍ تامٍ مع طبيعته، وهي رؤيةٌ جديرة بالاهتمام والدراسة ليس لما فيها من تجاوزٍ لهفوات ما سبقها من رؤى مماثلة فحسب، بل ولأنها طُرحت في ظل نظامٍ سياسيٍّ لم يكن بحاجةٍ لرؤيةٍ مماثلة، وهو الحكم الروماني المبكر بكل ما امتاز به من علامات الاستقرار والرخاء.

المصادر والمراجع:

- أبيقور:
- الحِكم الأساسية، ترجمة: جلال الدين سعيد، منشورات الدار العربية (ب.ت)، ب.م.

- الحكم الفاتيكانيّة، ترجمة: جلال الدين سعيد، منشورات الدار العربيّة (ب.ت)، ب.م.
- أرنست كاسيرر: مقال في الانسان مدخل الى فلسفة الحضارة الإنسانية، ترجمة: احسان عباس، منشورات ابن النديم (بيروت)، ط ١ (٢٠٢٠).
- أفلاطون:
- محاورة فيدون، ترجمة علي سامي النشار وعباس الشربيني، منشورات دار المعارف، (القاهرة - ١٩٦٥).
- محاورة القوانين، ترجمة وتقديم: د.تيلور، تعريب: محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة - ١٩٨٦).
- محاورة كراتيليوس، ترجمة: عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة (عمان - ١٩٩٥).
- أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار ومطابع الشعب (القاهرة - ١٩٦٥).
- بول ريكور: الوجود والماهية والجوهر لدى أفلاطون وأرسطو، ترجمة: حبيب الجريبي وآخرون، منشورات وزارة الثقافة المركز الوطني للترجمة دار سيناترا / تونس، ط ١ (٢٠١٢).
- تد هوندرتش: دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب حصادي، منشورات المكتب الوطني للبحث والتطوير (طرابلس - ٢٠٠٣).
- جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربيّة للكتاب، ب.م، ب.ت.
- ريتشارد تارنس: آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جكتر، منشورات كلمة / أبوظبي، ط ١ (٢٠١٠).
- سينيكا:

- الحكيم بين الوحدة والصداقة، ترجمة: الطيب الحصني (ضمن رسائل من المنفى)، منشورات صفحة سبعة (الجبيل - السعودية)، ط١ (٢٠١٩).
- رسالة عن وقت الفراغ، ترجمة: حمادة أحمد علي، منشورات آفاق - القاهرة، ط١ (٢٠١٩).
- رسالة في الألوهة والطبيعة ترجمة: الطيب الحصني (ضمن رسائل من المنفى)، منشورات صفحة سبعة (الجبيل - السعودية)، ط١ (٢٠١٩).
- رسالة في صمود الحكيم، ترجمة: حمادة أحمد علي، منشورات آفاق - القاهرة، ط١ (٢٠١٩).
- الطيب بوعزة:
- فيثاغور والفيثاغورية بين سحر الرياضيات ولغز الوجود، مركز نماء للبحوث والدراسات (بيروت - ٢٠١٤).
- دفاعاً عن السوفسطائيين، مركز نماء للبحوث والدراسات (بيروت - ٢٠١٧).
- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، منشورات دار القلم (بيروت-الكويت) (١٩٧٩).
- كارل ماركس وفريدريك أنجلز: حول الدين، ترجمة: ياسين الحافظ، منشورات دار الطليعة (بيروت - ١٩٧٤).
- محمّد حسين النجم: السوفسطائية في الفكر اليوناني أطروحتها ونقدها، منشورات بيت الحكمة، (بغداد - ٢٠٠٨).
- محمود السيد مراد: الحرية في الفلسفة اليونانية، منشورات دار الوفا - الإسكندرية، ط٢ (٢٠٢١).
- مصطفى لبيب عبد الغني: في فلسفة الطبيعة عند الرواقيين، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، (ب.ت).

- مونيك ديكسو: أفلاطون الرغبة في الفهم، ترجمة: حبيب الجربي وآخرون، منشورات دار سيناترا - تونس، ط١ (٢٠١٠).
- مؤيد أعاجيبى: العيش وفلسفة الحياة، منشورات دار رؤية - القاهرة ، ط١ (٢٠٢٤).
- ميشيل فوكو: تأويل الذات، ترجمة: الزواوي بغوره، منشورات دار الطليعة - بيروت، ط١ (٢٠١١).
- ه.د. كيتو: الاغريق، ترجمة: محمد صقر خفاجة، مراجعة: عبد الرزاق يسري، منشورات دار الفكر العربي، (القاهرة - ١٩٦٢).
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، منشورات دار القلم - بيروت، ج ١، ب.ت.