



Stoic Ethics and the Decline of the Political

Noureddine DINANI¹;

¹ université hassan II de casablanca

Email 1 : Noureddine.dinani@yahoo.com

 1: 0009-0002-4432-0025

Received	Accepted	Published
26/2/2026	3/7/2026	16/7/2026
DOI: 10.63939/ajts.kaz91j98		

Dinani, N. (2026). Stoic Ethics and the Decline of the Political. *Arabic Journal for Translation Studies*, 5(16), 1-14.

Abstract

This article examines the status of passions and emotions in Stoic philosophy, highlighting its Platonic roots and its functional transformations following the decline of political life in the Hellenistic era. The research aims to demonstrate how philosophy evolved into a spiritual exercise and psychological therapy centered on the concepts of "practicing for death" and "cosmopolitanism". It further analyzes the conceptual intersection between philosophy and medicine by tracing the evolution of the term pathos, leading to the pivotal role of the "guide" in achieving moral autonomy. Through a critical lens, the study contrasts this traditional Stoic perspective with the radical modern thought of Spinoza and Du Marsais, emphasizing the divergence between the Stoic "exclusion" of passions and the modern "utilization" of them. The research concludes that while the roles of philosophy shifted from the politics of the city to the therapy of the soul and ultimately to radical liberation, it remained a conscious and persistent effort to manage the ambiguous relationship between reason and emotion.

Keywords: Stoicism-Passions-Spiritual Exercises-Radical Thought

© 2023, Author's Last Name, licensee Democratic Arab Center. This article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0), which permits non-commercial use of the material, appropriate credit, and indication if changes in the material were made. You can copy and redistribute the material in any medium or format as well as remix, transform, and build upon the material, provided the original work is properly cited.

الأخلاق الرواقية و أفول الشأن السياسي

نور الدين ديناني¹¹ جامعة الحسن الثاني-الدار البيضاء

البريد الإلكتروني: Nouredine.dinani@yahoo.com

حساب ID: 0009-0002-4432-0025

تاريخ النشر	تاريخ القبول	تاريخ الاستلام
2026/7/16	2026/7/3	2026/2/26

DOI: 10.63939/ajts.kaz91j98

للاقتباس: ديناني، نور الدين. (2026). الأخلاق الرواقية وأفول الشأن السياسي. *المجلة العربية لعلم الترجمة*، 5(16)، 1-14.

ملخص

تتناول هذه المقالة منزلة الأهواء والانفعالات في الفلسفة الرواقية، مبرزة جذورها الأفلاطونية وتحولاتها الوظيفية تزامناً مع أفول الشأن السياسي في العصر الهلنستي. ثم تهدف إلى بيان كيف أضحت الفلسفة تدريجياً روحياً وعلاجاً نفسياً يركز على مفاهيم التمرس على الموت والمواطنة العالمية، كما تُحلل التقاطع المفهومي بين الفلسفة والطب من خلال دراسة تطور مصطلح "الباثوس" وصولاً إلى دور الموجّه في تحقيق الاستقلالية الأخلاقية. كما تعتمد - عبر محور نقدي - إلى مقابلة هذه الرؤية التقليدية بالفكر الراديكالي (اسبينوزا ودو مارسي)، مسلطة الضوء على التباين بين استبعاد الرواقية للأهواء وتوظيف الحداثة لها. تخلص المقالة إلى أن الفلسفة، وإن تبدلت أدوارها من سياسة المدينة إلى عيادة النفس ثم إلى التحرر الراديكالي، ظلت دوماً محاولة واعية لتدبير العلاقة الملتبسة بين العقل والانفعال.

الكلمات المفتاحية: الرواقية – الأهواء – التمرينات الروحية – الفكر الراديكالي

© 2023، الاسم العائلي للمؤلف، الجهة المرخص لها: المركز الديمقراطي العربي.

نشرت هذه المقالة البحثية وفقاً لشروط (CC BY-NC 4.0 International) Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International.

تسمح هذه الرخصة باستخدام غير التجاري، وينبغي نسبة العمل إلى صاحبه، مع بيان أي تعديلات عليه. كما تتيح حرية نسخ، وتوزيع، ونقل العمل بأي شكل من الأشكال، أو بأية وسيلة، ومزجه وتحويله والبناء عليه، طالما يُنسب العمل الأصلي إلى المؤلف.

مقدمة

نستطيع القول، على سبيل التقديم، أنّ الأخلاق الرواقية تستند، في جوهر، إلى إرث أفلاطوني عميق، يتخذ من ترويض الأهواء مدخلاً رئيساً لصياغة ماهية الإنسان. ولم يكن هذا النزوع مجرد ترفٍ فكري، إنّما كان استجابةً وتغذيةً - في الآن نفسه - لتحولات سياسية بنيوية شهدت أفول سلطة "الدولة-المدينة- وانحسار أدوار المواطن السياسية وانكفاء الفلسفة على الذات وأخلاقيها وسعادتها. ومن هنا، تتبلور إشكالية هذه المقالة في التساؤل الآتي: كيف أمكن للرواقية أن تُحوّل الرّهان، في الفلسفة، من الشأن العام إلى الخاص؟ وعلى أي نحو اقترن هذا المشروع باستئصال الأهواء؟ وإلى أي حدّ يمكن اعتباره مجرد "يوتوبيا أخلاقية"؟

في محاولةٍ منّا للحفر في هذه الإشكالية، يتتبع البحث مسار الهوى بوصفه "باثوس" (Pathos) أو مرضاً مفسياً يستوجب العلاج عبر "اللوغوس" والتمرس على الموت. كما يحلل دور "المُرشد/الموجه" في تحقيق الاستقلالية الأخلاقية. لننتهي إلى فحص مبادئ هذه الأخلاق في ضوء فكر راديكالي يشدد على حوهرية الأهواء في الطبيعة البشرية.

أولاً؛ من سياسة المدينة إلى أخلاق السكينة

ننطلق، هنا، من رصد الانزياح الجوهرية في وظيفة الفلسفة خلال العصر الهلنستي؛ فمع أفول الدولة-المدينة وانحسار الدور السياسي للفرد-المواطن، أعادت الرواقية صياغة الأسئلة الفلسفية لتتمحور حول الذات لا الجماعة. إنّ ما يهمننا هو بيان الكيفية التي أضحت بها البحث عن السكينة هو الغاية الأسمى، وإبراز الكيفية التي غدا فيها الكمال الأخلاقي للفرد شرطاً محدداً رئيساً للشأن السياسي في العقائد الرواقية.

فلئن كان منطق أفلاطون تُجاه الأهواء قد تحدّد في النفي والإقصاء، فإننا نعتقد أنّ الأخلاق الرواقية ستُمثّل امتداداً أفلاطونياً بامتياز، وهو اعتقادٌ مردّه إلى ارتفاع منسوب التأليف الرواقي في شأن تدريب الرّوح على ترويض أهوائها وتثذيب انفعالاتها. سيُسعفننا على بيان مقام الأهواء والانفعالات في الأخلاق تلك، تسليط الضّوء أولاً على دلالة الفلسفة - عند بعض الرواقيين - بوصفها تمرّساً على الموت، وصلةً الدّلالة تلك بالمنحى السياسي الذي انبجست فيه¹. وتسليط الضّوء ثانياً على ما أنتجوه من تدريباتٍ رُوحيةٍ تتخذ من علاج الأهواء والانفعالات غايةً لها²، والحال أنّ بروز الرواقية وكذلك الأبيقورية وتبلور مذهبَيْهما الفكريين قد اقترن بخصوصية عصرٍ تاريخيةٍ وبظروفٍ سياسية، ولعلّ أبرز ما جسّد هذه الخصوصية انسحاب السّلطة السياسية من دولة المدينة عامّة، وانتقالها إلى قصور ملوك العصر الهلنستي خاصّة؛ فكان أنّ أصبحت غاية الفلسفة

¹ - مالكوم سكوفيلد - كريستوفر روي، الفكر السياسي عند اليونان والرومان، ترجمة: محمد السيد عبد الغني - مجدي السيد أحمد الكيلاني، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016م)، ص. 667-637.

² - بيير هادو، الفلسفة طريقاً حياة، ترجمة: عادل مصطفي، (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2019م).

هي الفرد وسعادته، وأُمتى الشَّان الأخلاقي مدارها الرئيس، بعد أن شارفت قضايا الشَّان السَّياسي - التي كانت تستشكلُ نُظم حُكم الدولة والمدينة - على الأفول والزَّوال.

وبمعزلٍ عن تباين السُّبُل والوسائل، لم تكن للمدرستين معًا من غايةٍ سوى السَّكينة "quietism"، ولم يكن من شأن التمايز الأوليَّ بينهما أن يُدرك إلا من خلال طبيعة العلاقة التي تقيمها النظريتان مع الشَّان السَّياسي؛ إذ يُثار السُّؤال: هل من شأن الحكيم، الذي يتمتع بكمال العقل، أن ينشغل بالسياسة؟ يجيبُ الأبيقوريون بالسَّلب؛ إذ ليس عليه أن يعمل بها ما لم تُجبره ظروفٌ طارئة أو استثنائية على ذلك، بينما يُجيب الرواقيون بالإيجاب؛ إذ عليه أن يعمل ما لم يوجد ما يحُول بينه وبين ذلك.

يُخبرنا فلوطرخس Plutarch (46-125) بأنَّ كل من زينون Zénon de Kition (265 - 336 av. J.-C.) وكليانتيوس Cleanthe (232 - 331 av. J.-C.) وخرسبس Chrysippe de Soles (206 - 280 av. J.-C.) قد أسهبوا في التَّنظير للدولة، بل إنَّ منهم من عمِل وانشغل بها مُمارسةً. لقد انشغل زينون في مؤلفه "الجمهورية" ببيان أنَّ تناغم المدينة واستقرار نظامها مشروطان بالكمال الأخلاقيَّ للفرد، ويُشدَّد أكثر من أفلاطون نفسه، على تعليم البساطة الأخلاقية، وقد بلَّور بالجُملة، مفهومًا عن المُجتمع سمته الأساس أنَّه مجتمع الأخيار والحُكماء. وقد كان خريسبس أيضًا، معنيًا بهذه المبادئ، أي ذلك تكراره الدائم لها، بل «إنَّ دعوته - في مواضع أخرى - لنظرية المدينة العالمية لا تعكس سوى تطوُّرٍ ملموسٍ [لذلك] المفهوم»³.

ولأنَّ الإنسان عند هؤلاء حيوانٌ اجتماعيٌّ بالطَّبع، فإنَّهم قد عبَّروا عن هذه الفكرة، بأبلغ تعبيرٍ يكون بمفهومهم المميِّز: التعايش "oikeiosis" بما هو مَيلٌ إلى المُخالطة الاجتماعية. ومقتضى هذا الميل أن الإنسان لا يتحرَّك بفعل المصلحة الدَّاتية فحسب، وإنَّما لديه من الدوافع الطبيعية ما يحمله على الاندماج مع غيره من النَّاس، وهو بالكاد يشعر بارتباطهم به وباقترانه بهم. ثمَّ إنَّ نظرية التعايش هذه قد انبثت لديهم على مقدَّمة مفادها أنَّ التَّزوع صوب العدالة وظيفه من وظائف منظومة الدَّوافع في الإنسان، بل وفي الحيوان أيضًا.

تُفضي بنا هذه المقدمات إلى فكرة جوهرية مدَّرها على تراذُف الفلسفة بالدَّعوة إلى المدينة الكونية. وهي مجتمع تقوم عضويته على معيارين: الفضيلة والحكمة. يرى الرواقيون في هذا المجتمع التجسيد الفعلي للمدينة الحقَّة، بوصفها جماعة أو تنظيمًا أخلاقيًا بديعًا من النَّاس تُدير شؤونها بالقانون، إنَّها جماعةٌ تضمُّ الأخيار والحُكماء؛ إذ لم يفتأ الرواقيون يُشدِّدون على أنَّ الحُكماء وحدهم يحوزون القُدرة على المُلك والحُكم، فالحكمة وتملُّكها في عُرْفهم، معيارٌ رئيسٌ للحُكم.

لقد كان من شأن مدينة زينون الفاضلة أن تتقدَّم لتغدو مجتمعًا كونيا، وقد أطلق على سكان المدينة لقب مواطني العالم kosmopolitai، والحال أنَّها ما كانت عالمية لأنها تضمُّ كلَّ البشر، وإنَّما لأنها مؤلَّفة من الآلهة والحُكماء أينما كانوا؛ إنَّما كانت مجرد مجتمع واسع، بل هي مجتمع من نوعٍ مختلفٍ تمامًا. هذه الدَّعوة إلى المواطنة العالمية، على نحو ما يلحظ سكوفيلد، أخذت في الضعف مع أقطاب الرواقية في العصر الإمبراطوري الرُّوماني، الذين أولوا العناية للحياة العادية وآثارها. وتعد

³ - مالكوم سكوفيلد، مرجع سابق، ص. 652.

الهزيمة في الحرب الأهلية على يد يوليوس قيصر مبرراً لهذا الضعف؛ إذ «أدت بكاتو إلى الانتحار على طريقة الرواقيين، وحولت كاسيوس إلى الأبيقورية، كما يقول شيشرون، و[إلى] اعتزال الحياة السياسية»⁴.

تحصل، إذن، أن الانتقال من الفضاء العمومي للمدينة إلى الفضاء الخاص للفرد، قد أعاد، جذرياً، تعريف الفلسفة بحسبانها استراتيجية للبقاء الأخلاقي. لقد أمست السكينة الملاذ البديل عن اضطرابات السلطة السياسية، وصار كمال المرء الأخلاقي هو القاعدة الصلبة التي تُبنى عليها المواطنة الكونية. وبذلك، مهّدت الرواقية الطريق لتحويل الفكر من "تدبير الدولة" إلى "تدبير النفس".

ثانياً؛ التمرينات الروحية

يعيننا، هنا، أمر الانتقال من السياق التاريخي إلى الممارسة التطبيقية؛ حيث تُفهم الفلسفة بوصفها فناً للعيش مبناه على الوعي والحرية. يجد القول بـ "التمرس على الموت" بوصفه آلية انفصالٍ عن إملاءات الجسد وسطوة الأهواء والانفعالات، في المحاورات الأفلاطونية جذوره وجراثيمه، ويتوّج في "اللوغوس" الرواقي الذي تغيا الارتقاء بالفرد من ذاتيته المنفعلة إلى المنظور الكوني.

وبالفعل، يُدرك المهتمون بالفلسفة الرواقية اقتران فعل التفلسف، في تعاليمها، بممارسة فنّ العيش؛ ممارسة عن وعي وحرية؛ وعي نتجاوز به حدود فرديتنا ونعي به أنفسنا بوسمنا جزءاً من كونٍ مُفعمٍ بالعقل، وحريةً بمعنى أن «نُقَلِّعَ عن أن نرغب فيما لا يعتمد علينا وما يخرج عن سيطرتنا»⁵. والحق أن هذا التحديد لماهية الفلسفة - بوصفها ممارسةً علاجيةً - هو المُلتقى الأبرز للرواقية والأبيقورية: إنَّ ما يتعين علينا أن نُعَيَّ به إنما هو شفاء حيواننا؛ فشقاء المرء لا يتنازل، وفقاً لتشخيص أبيقور، إلا عن الخوف من أشياء لا تستدعي الخوف، ورغبتهم في أشياء لا ينبغي أن يرغبوا فيها بالضرورة، أشياء خارج سيطرتهم. وبالجُملة، فالجُحُم الأبيقورية لم يقتزن سَعْمُها بشيءٍ قدَّر اقترانها بالتشديد على الانعتاق من الرغبات أولاً، والتحرّر من المخاوف ثانياً.

والمفارقة أن "فنّ العيش" هنا متلازم مع فكرة "الموت" الذي تتحدّد دلالتة في «الانفصال الذي تحقّقه النفس - قدَّر المُستطاع - عن الجسد، وأن تتحرّر من أغلاله وفي أن تكون مُستقلّة عنه تماماً»⁶. ومقتضى هذا الانفصال - كما كانت تُشدّد على ذلك مُعظم الحُجج الواردة في محاورة فيدون، سواءً السّابقة على هذا الاقتباس أو اللاحقة عليه - على سعي الرُّوح إلى أن تُحرّر نفسها من الأهواء والانفعالات، والخضوع من ثَمّة لمطالب "اللوغوس". بعد أن مثّلت الحاجة إلى هذا اللوغوس حاجة إلى

⁴ - المرجع نفسه، ص. 662.

⁵ - بيير هادو، مرجع سابق، ص. 104.

⁶ - Platon, *Phédon*, p. 17. (67 c).

عقلانيةٍ عموميةٍ، وافترضت مُسبقًا وجود عالمٍ من المعايير الثابتة المضادة لحالة الصبرورة الدائمة والرغبات المتغيرة التي تُميز الحياة الجسدية الفردية.

لا جدّة إذًا في هذا الضرب من التمرين الرُّوحي؛ إذ كان يشغل حيزًا هامًا في المحاورات. لقد ارتبط، عند أفلاطون، بمقاومة سطوة الأهواء والانفعالات. سطوة لم يكن من سبيل إلى الانفلات منها إلا عبر الممارسة الروحية تلك. فأن يتّصف المرء بالصحة والاعتدال معناه أن يُوقظ عقله، وأن يرفده بطروحات نيرة وبأفكار لمحة، ويهدئ رغباته، ويضبط الجزء الغضبي. وعلى الرغم من أن تصوّرات الفلاسفة للموت كانت مُتباينة، إلا أن ثمة فضيلة مُشتركة ناظمة للتصوّرات تلك: الصّفو، الاستبصار، وضوح الفكر وبُعد النظر، وهي تُسعف من أدركها على تذوّق خلود الفكر، والانفلات من رُبقة الحياة الحسّية. والحال أن الرواقي يعثر - في هذا التمرين على الموت - على حرّيته، إذ إن الذي "تعلّم كيف يموت [يكون] قد تعلّم كيف لا يُستعبد⁷. وهذا ما يقوله إبيكتيتوس في مُختصره: «ضع الموت نُصب عينيك في كلّ شيء [...] وعندئذ لن تفكر أبدًا في أي شيءٍ دنيءٍ، ولن تتوق إلى أي شيءٍ توفًا زائدًا عن الحدّ»⁸.

ولئن كان هذا التخلّص من الأهواء قد اقترن، طيلة فقرات محاورتي فيدون والجمهورية، بتأمّل "الكل" وبصعود الفكر؛ الذي يرتفع من الدّاتية المُنفعة الفردية إلى المنظور الكوني الشّمولي، فيفضي إلى عظمة الرّوح، فإن ذلك ما منح لتعاليم أفلاطون أثرًا بالغًا في الفلسفات اللاحقة عليه. إن هذا الارتفاع، بتعبير جورج فريدمان Georges Friedmann، تجاوز للذات؛ لأهوائها وانفعالاتها، ومُقتضى التجاوز الخروج عن الزّمن وتحقّق للخلود والأبدية. تعود النّفس - عبر جُملة من الممارسات الروحية - إلى طبيعتها الحقّة، وتُحصّل تحرّرًا من اغترابها، وتنال بالنتيجة، حكمتها؛ والتي هي حالة من التخلّص التام من الانفعالات، وحالة من الصفاء. وهي الفكرة التي عبّرت الرواقية عن تفاصيلها بأبلغ تعبير. ومهما يكن من أمرٍ، فإن الثابت في نهاية المطاف أن الرواقية جُملة القواعد والمبادئ التي تقصد إلى تشذيب الرّوح وتحريرها من الانفعالات، وفي ذلك امتدادٌ للأفلاطونية صريح.

في وسع هذه التعاليم الفلسفية القديمة أن تكون دليلًا هاديًا لنا في علاقتنا بأنفسنا وبالكون. لكن الذي استقرّ في ذهن عددٍ مهمٍّ من مؤرّخي الفلسفة، هو أن هذه الفلسفات انطوّت على ضربٍ من الهروب؛ إذ كانت برسم حمل المرء على النكوص إلى ذاته: إنّه هروبٌ إلى سماء المثل في حالة الأفلاطونيين، وإلى رفض السياسة في حالة الأبيقوريين، وإلى الإذعان للقدر في حالة الرواقيين. لا تعيننا هذه النظرة النّقدية الحادّة، ولا يعيننا أمر المصادقة عليها، الذي يهتمنا في أمرها هو الاشتراك في المنظور الذي تحدّده كلّ منها للأهواء: الحياة الحقّة تتمّ على مُستوى العقل، وليس ثمة ما يحوز - أكثر من الأهواء - قُدرةً على أن تُعميها وأن تُفسدها.

ستقترن دلالة الفلسفة بكونها "تدريباتٍ روحية-exercices spirituels"، ليس عند الرواقية فحسب، بل في مُعظم ما أنتجته المدارس الهلنستية والرُّومانية؛ إذ نزعت كلّها إلى أن تجعل من فنّ العيش ومن تعلّمه مهمّة الأساس. ومرّد ذلك إلى حُسان أن الفعل الفلسفي ليس واقعًا على المُستوى المعرفي وحده، بل على مُستوى الدّات والوجود، فيَحْمِلها على أن "توجد"

⁷ - أنظر: ميشيل دي مونتين، المقالات، ترجمة: جلال الدّين سعيد، (بيروت: دار التنوير، 2021م).

⁸ - إبيكتيتوس، المختصر، ترجمة: عادل مصطفى، (المملكة المتحدة: هنداي للنشر، 2017م) ص. 31.

وجودًا أكثر امتلاءً، وأن يجعلها أجود حالًا. والأهم في المسألة عندنا هو أن المدارس الفلسفية تلك قد تواضعت عهدئذٍ على أن الأهواء والانفعالات هي العلة الرئيسة لمُعانة الجنس البشري واضطرابه وغياب وعيه، وعنها تتناسل «الرغبات المنفلتة والمخاوف الزائدة التي تُسيطر على الناس وتحرمهم من أن يعيشوا حياةً حقيقية»⁹. ولذلك، فقد كانت الفلسفة حينئذٍ تتخذ بوصفها علاجًا للانفعالات. بل إن وظيفة الرئيسة، بتعبير فريدمان Friedmann، قد تمثلت في قيادة المرء إلى أن يتخلص من أهوائه الخاصة¹⁰.

على هذا النحو تضمنت تدريبات الرواقية الروحية قائمتين، وَرَدَ في الأولى: البحث zetesis، الاستقصاء الدقيق skepsis، الاطلاع anagnosis، الاستماع akroasis، الانتباه prosoche، التحكم في النفس enkrateia، عدم الاكتراث بالأشياء غير المهمة. بينما تُدرج القائمة الثانية: الاطلاع، التأملات meletai، علاج الانفعالات، تذكر الأشياء الحسنة، التحكم في النفس، إنجاز الواجبات. والحال أن التدريبات تنقسم إلى ذهنية (الانتباه والتأمل) وأخرى عملية. وبهذه العادات وسُبل خلقها انشغلت جملة "رسائل" لا حصر لها؛ وهذا فلوطرخس Plutarque يكتب "في كبح الغضب"، و"في المحبة الأخوية On Brotherly Love" - و"في سلام العقل On Peace of Mind" و"في الحسد والكراهية On Envy and Hatred" و"في الثثرة On Garrulity". وعلى النحو نفسه كتب سينيكا "في الغضب On Anger" و"في النعم On Benefits" و"في سلام العقل On Peace of Mind".

وبالنظر إلى طبيعة هذه التأليف، يبدو أننا بصدد فلسفات علاجٍ تتغيًا جميعًا إحدًا تحول عميق في أسلوب المرء في الرؤية وفي الوجود، وتتوسل من أجل ذلك التدريبات الروحية تلك. فأوجاع المرء لا تتناسل - على نحو ما أبرز الرواقيون بامتياز - إلا عن رغبته في امتلاك ما لا يسعه حيازته وتحصيله، وفيما يعجز عن الاحتفاظ به، وفي إرادته تجنب ما لا راد له. ولذلك تتحدد مهمة الفلسفة عندهم في تعليم الناس عدم السعي إلا إلى ما هم عليه مُقتدرون، وفي عدم تجنب إلا ما يسعهم تجنبه.

يكتب إبيكتيتوس في القرن الأول الميلادي، في كتاب "المحادثات": «ليست الأشياء ما يكره الناس، ولكن أحكامهم عن الأشياء»¹¹. والحال أن هذه العبارة الشهيرة، قد أصبحت - على نحو ما يلاحظ ألبرت إليس Albert Ellis - تيممة العلاج المعرفي الحديث والعلاج العقلاني الانفعالي. يقول: «يعود أصل العلاج العقلاني الانفعالي إلى الفلاسفة الرواقيين، وبخاصة إبيكتيتوس وماركوس أوريليوس. ورغم أن أغلب الكتابات الرواقية الأولى ضاعت، فإن زبدتها قد جاءتنا من خلال إبيكتيتوس»¹². بهذا المعنى، أحدثت الرواقية تغييرًا على مستوى النظرة الاعتيادية للأشياء؛ إذ علينا «أن نتحول من رؤيتنا البشرية إلى الواقع، حيث تعتمد قيمنا على أهوائنا وانفعالاتنا، إلى رؤية طبيعية للأشياء تُعيد وضع كلِّ حدثٍ داخل منظور الطبيعة الكلية»¹³. وذلك لأن

⁹ - بيير هادو، مرجع سابق، ص. 96.

¹⁰ - Georges Friedmann, La Puissance de la Sagesse, Paris 1970, p. 359.

¹¹ - إبيكتيتوس، مرجع سابق، ص. 24.

¹² - Albert Ellis, «Rational-Emotive Therapy»: in Current Psychotherapies, (USA, F. E. Peacock Publishers. Inc. 1989); (pp. 197-238). p. 202.

¹³ - بيير هادو، مرجع سابق، ص. 98.

نطاق الطبيعة لا يخضع لحيثنا البشرية؛ إذ ينبغي أن تستوي أشيائنا عندنا جميعاً؛ أي ألا نخلق أي فروق فيها، بل نقبلها في كليتها، مثلما شاءها القدر.

قد لا يتردد المرء في القول بأنه من شأن الفيلسوف الرواق - من حيث سعيه إلى مساعدة الآخرين على تكوين التوجه الذهني الصحيح، وعلى تحصين أنفسهم ضد كل هوى، ليتسنى لهم بلوغ استقلاليتهم الأخلاقية - أن يبدو طبيياً نفسياً متمرساً يتوسل تقنيات مُقنعة تُسعفه على تقويض التصورات الخاطئة التي تُغذي التوبات العاطفية emotional frenzy. فهل نيل هذه الاستقلالية الأخلاقية moral autonomy أمر يسير؟

يقترن هذا التحقق - عند الرواقيين - بقدرة الإنسان على تدريب نفسه، وعلى جعل «الإرادة العقلانية مُستقلة، بدورها، عن الأهواء والانفعالات»¹⁴. فالبشر وحدهم وفقاً لهذا التحديد، بحسبانهم الجزء الأعلى والأنبل من الطبيعة، من يسعهم حيازة القدرة على فهم عقلانية الطبيعة والالتزام بها؛ ومن ثمة الإسهام - عبر رعاية الفضيلة - في تحقيقها، وفي استكمال طبائعهم هم أنفسهم في الوقت ذاته. وعلى هذا النحو فسرت الفضيلة في إطار منطق الكون ككل.

ولأن الفضيلة والتوجه الذهني الصائب يعنيان، عندهم، توقيف هذه العقلانية الحاكمة، فإنه ليس مدعاة للاستغراب أن تكون السمات الأخلاقية التي وقروها أكثر من غيرها هي الفضائل السامية الكلاسيكية: الثبات، ورباطة الجأش والحلم والمثابرة. وهي فضائل تتعارض، بالمطلق، مع أهواء النفس وانفعالاتها. بل ولا تنمو إلا على أنقاضها. ولذلك، فإن هذه المبادئ الرواقية أقرب من أرسطو إلى تبني المبدأ السقراطي: الفضيلة تنبع من الحكمة. وبالجُملة، يترادف معنى الفضيلة الرواقية مع ممارسة ما يؤدي إلى اكتمال الطبيعة البشرية عبر توجيهنا نحو شرعة عامة، وإلى سلوك مُتناغم مع طبيعة الكون.

وبالجُملة، إن التمرين الرواقي على الموت، والمستلهم من المتن الأفلاطوني، لا ينشد الفناء الجسدي بقدر ما ينشد "الانفصال المعرفي" عن سطوة الأهواء. إن فنّ العيش، في عُرف الرواقي، هو في جوهره تشذيب وترويض مستمرٌّ للأهواء والانفعالات، وهو ما يمنح للفرد حريته الحقة؛ إذ يُعين النفس على التحرر من اغترابها الذاتي.

ثالثاً؛ الفلسفة والطب وأدوار الموجه

نستشرف، في هذه الفقرات، مآلات التمرين الروحي حين تلتقي الفلسفة بالطب في وحدة مفهومية تسعى إلى علاج الباثوس من حيث هو اضطراب في العقل. يهمننا التوقف على كيفية تحول العيادة الفلسفية إلى فضاء لممارسة "القول الحر" واحتياج الذات إلى "الموجه" أو "المُرشد" لتجاوز أحكامها الخاطئة عن الأشياء.

يترتب على ما سبق، أن الفضائل الرواقية الكلاسيكية تتغذى على نبذ الأهواء والتحكم فيها. ولذلك، فقد شدّد فلاسفتها على الحاجة الملحة إلى تعلّم السجاي الأخلاقية؛ أي تعلّم كيفيات تحرير النفس من "الأهواء غير العقلانية"

¹⁴ - جوناثان آي. إزرايل، التنوير متنازعا فيه، ترجمة: محمد زاهي المغربي - نجيب حصادي، (البحرين: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2020م)، ص. 525.

« Irrational passions »، والتي من شأنها ومن شأن التأثيرات المتناسلة عنها أن تُفضي في أية لحظة، إلى إفساد الإنسان وطبيعته. هذه واحدة، الثانية أن نظرة الرواقين إلى الأهواء لم تقتصر على احتسابها إفراطاً عاطفياً ينتج عنه قرارات خاطئة، بل امتدّت إلى احتسابها مُعطى مُتناقضاً بالكامل، ومُتعارضاً مع الفكر العقلاني. إنّها في وعيهم، بمثابة المُكافئ الذّهني للمرض الجسدي. وهم لا يكتفون باستبعاد تلك الأهواء التي يتجلّى ضررها على نحو واضح harmful passions، من قبيل الجشع والخوف والحزن والحسد، بل يحاجّون على مطلبٍ أعمّ هو استبعاد الأهواء كافّة. ذلك أن سيطرة الهوى على صاحبه، كما يُقرّر خريسيبوس Chrysippus، لا يختلف عن مرض النّفس في شيء، ولأنّ الأهواء اضطرابات في النّفس، فإنّه لا يسعنا سوى إزالتها.

بناءً على ما تقدّم، نستشف أن الفلسفة قد أضحت على صِلَةٍ مُتميّزة بالطب، غير أن هذه الصِّلَة قد تزايدت مع القرنين الأوّل والثاني الميلاديين، وكانت مُمارسة الاهتمام بالنّفس هي المُلتقى الأُميّز للحقّلين؛ إذ إنّ ما يسعى إليه الفيلسوف - بنظر الرواقيّ المُبكر بوزيدونيوس - هو عينه ما يبتغيه الطبيب في حالات المرض، فتمائل لديه فعل الفيلسوف إزاء النّفس مع فعل الطّبيب إزاء الأجساد. إنّ الأهمّ في أمر هذا التقاطع، أنّه جرى على مُستوى مفهوميّ؛ يتعلّق الأمر بمفهوم الباثوس pathos الذي استعمل من قبل الابيقوريين والرواقيين بوصفه انفعالاً ومرضاً؛ إذ وصف الرواقيون - وصفاً مفصّلاً - تطوّر الانفعال، وهو ما يسمّى باليونانية euemptosia وباللاتينية proclivitas وهو التّزوع والميل المُفضي إلى مرض معيّن. ثم يأتي "الانفعال" بمعناه الحرفي وهو حركة للروح غير عقلانية، وتمت ترجمته إلى اللاتينية من قبل شيشرون بلفظ perturbation، ومن قبل سنيكا بلفظ affectus. وبعد ذلك يأتي المرض الذي يسمّى بـ pathos ثم لدينا nosema، وهو الانتقال إلى الحالة المزمنة للمرض أو الانتقال إلى الاستعداد hexis. وهو ما يسميه سنيكا بـ morbus أي مرض عام. ثم يأتي بعده arroste me، الذي ترجمه شيشرون بـ aegrtatio بمعنى نوع من الحالة الدائمة للمرض الذي يُبقي الشخص في حالة مرضية مزمنة. وأخيراً، حيث تظهر الآفة kakia، أو بتعبيريّ شيشرون aegrotatio invetrata، أو vitium malum، وسنيكا pestis وهي اللحظة التي يصبح فيها الفرد أو الشخص مشوّهاً بالكامل بحيث ينحجر في متاهات الانفعال ويستحلي ذلك.

وفي هذه اللّحظة، تبدّت الفلسفة بوصفها مستشفى للروح؛ فالمُقبل عليها مُقبلٌ بالأساس على العلاج، بل إنّ التعلّم والمعرفة قد أصبحا مسبوقين بهذا العلاج ومشروطين به: «قبل أن تشرعوا في تعلّم القياس عالجوا جراحكم، أوقفوا حركة انفعالكم، هدّنوا من أعصابكم»¹⁵. والحال أنّ الانشغال بالذات هنا، ليس فعالية فردية صرفة تنفصل فيها الذات عن العالم وتنعزل، وإنّما هو احتياجٌ إلى الآخر الذي يحوز امتيازاً؛ ومن ثمة إثراء للعلاقات الاجتماعية. إنّ هذا الاهتمام بالنفس أو الانشغال بالذات وممارسته، كما تم تحديدها من قبل الفلسفة، [كلّها مُعطيات] أصبحت مُدركة باعتبارها عملية طبية¹⁶.

في أواخر القرن الثاني الميلادي، كتب جالينوس Claude Galien (129-216) "في النّفس وانفعالاتها"، أو إن شئنا الدّقة: "بحثٌ في علاج الانفعالات"¹⁷. يتعلّق الأمر بالبحث عن العناصر المؤثّرة لما يجب أن يكون عليه الكلام الحرّ. ولذلك فإنّ مداره

¹⁵ - Epictète, *Entretiens*, 2, p. 95.

¹⁶ - ميشيل فوكو، تأويل الذات، ترجمة: الزواوي بغورة، (بيروت، دار الطليعة، 2000م)، ص. 101.

¹⁷ - أنظر:

- Claude Galien, *L'Âme et ses passions. Les passions et les erreurs de l'âme*. (Les Belles Lettres, 1995).

لم يكن على المرضى وعلاجهم كما هو مألوف عند جالينوس، وإنما كان على علاج الانفعالات والأخطاء. تحدّد مُنطلقه في عجزنا عن مُعالجة ذواتنا من دون أن نعرف ما الذي يتعيّن مُعالجته وذلك أمرٌ بدهيٌّ. لكن، لأن كان من شأن المريض عمومًا أن يُدركوا مرضهم ومصدر ألمهم، فإننا فيما يتعلّق بالانفعالات، نكون في عى كبير جدًّا. تكمن علّة ذلك عنده، في أننا نحبُّ أنفسنا كثيرًا إلى درجة الوهم، الأمر الذي يُعوقنا عن إصدار الأحكام على أنفسنا على نحو ما يقدر عليه الآخرون. يصير اللّجوء إلى الآخر، وفقًا لذلك، ضرورة ملخّة لا يُحصّل العلاج إلا بها. في هذا السياق، يُعدّد جالينوس جُملة خصائص يتعيّن على هذا الآخر أن يتحلّى بها. نكتفي بالإشارة إلى أبرزها؛ وهي ألاّ يحمل تجاهنا أية مشاعر شفقة أو عداوة¹⁸، وألاّ يكون مدّاخًا ولا متملّقًا، وأن يكون مجبّولًا لا تربطه علاقة حبّ أو صداقة كما كان الأمر عند أفلاطون وسينيكا.

تمّت الإشارة إلى هذا المقطع المتعلق بجالينوس وإلى صفحات بحث في الانفعالات الأولى، من باب الكشف عمّا للانفعالات من قوّة وسطوة، يفرضان وجود موجّه/ مرشد¹⁹، بل إن وجود هذا هو في حُكم الضرورة؛ إذ إنّنا لا نستطيع فعل أيّ شيء دونهُ. يعبر جالينوس عن ذلك بالقول: «كل الذين أدلوا للآخرين بتصريحاتٍ عن قيمهم الخاصة، رأيهم يخطئون قليلًا، وكل الذين اعتبروا أنفسهم ممتازين من دون أن يبوحوا بأحكامهم إلى الآخرين رأيهم يتعثرون كثيرًا ودائمًا»²⁰. وبالنتيجة، فإنّ ضرورة أن تكون مُدّاخًا وموجّهًا ليست ضرورة ظرفية فقط أو محض استجابة للحالات الخطرة، بل إن كل شخص يريد أن يتصرف كما يجب في الحياة أو أن يسلك كما ينبغي، سيكون في حاجة إلى موجّه. ولعلّ هذا، بحسب فوكو، ما سيتردّد لاحقًا في المسيحية، وقد اعتُمد في تفسيره على نصّ من الإنجيل يقول: الذين لا يُوجهون "يسقطون كأوراق ميتة"²¹.

لكن، ما هو المطلوب من هذا الموجّه؟ إنّها سجايا أخلاقيةٌ أولّها «الصّراحة ومُمارسة القول الحر»²². وهو الأمر الذي سينقلب في المسيحية؛ إذ سيسعى الموجّه إلى أن يختبر صراحة المتحدّث عن نفسه، ويُحاول أن يتأكّد من عدم كذبه، خلّاقًا للوضع الهلنستي، حيث «يختبر المُتلقي صراحة مُعلّمه وكلامه الحر»²³.

تأسيسًا على ما تقدّم، يتبيّن أن التداخل بين الحقلين الفلسفي والطبي قد بلغ ذروته في الزواقية حين استوعبا "البائوس" بوصفه مرضًا عقليًا يستوجب العلاج. إنّ ممارسة الاعتناء بالنفس لم يُعدّ ترفًا، بل استحالة عملية رئيسة تتطلّب

18- فوكو، تأويل الذات، نفسه، ص. 370.

19- إن علينا أن نعترف بالفضل لهذا الهادي/ الموجّه؛ وفي ذلك اختبارٌ لنا بقُدّرتنا على تحمّل الظلم. إنّ التسلّح ضدّ الظلم - وهو أكثر ما نُعانيه في الحياة - أمرٌ مطلوبٌ ولازم. إنّ ظلم الهادي/ الموجّه دليل إيجابيٌّ أو تجربةٌ إيجابية بالنسبة إلى الموجّه/ المُدار: إنه عنصر غريب ويثير التعجب، وهو بحسب ما أعرف لا نجده في النصوص الأخرى من النوع نفسه ومن المرحلة نفسها، ولكن سنجد له تطورًا كاملاً في الرّوحانية المسيحية.
انظر: درس 19 مارس 1980.

20- Claude Galien, *Op., Cit.*, p. 71.

21- أشعيا، الأصحاح 64، الآية 6. مأخوذ عن: فوكو، تأويل الذات، مرجع سابق ص. 372.

22- فوكو، تأويل الذات، ص. 371.

23- يُقيم ميشيل فوكو، في درس 19 مارس 1980، مقارنةً بين التوجيه المسيحي والتوجيه الهلنستي.

وجود "موجه" يحوز شجاعة القول الحرّ لتقويم الأحكام الفاسدة للذات. يُمكن القول، بناءً على ذلك، أن الرواقية قد مثّلت الجذر المعرفي الأول الذي استمدّ منه العلاج النفسي الحديث آلياته في تحقيق الاتزان الانفعالي. إلّا أن الذي يعنينا، هو أن هذا الانشغال بخلاص الفرد مثل انشغالا عن الشأن السياسي وعن قضاياها.

رابعاً: الفكر الراديكالي ونقد "اليوتوبيا" الرواقية

نقف، هنا، عند حدود العقيدة الرواقية ومساءلتها على ضوء الفكر الراديكالي الحديث. لقد جرى النّظر إلى "الكمال الرواقي" بوصفه ضريحاً من المستحيل؛ حيث لم يعدّ العقل نقيضاً للهوى، بل حليفاً له. يتعلّق الأمر بانتقال من "خجل" من الإنسانية إلى "تمجيدها"، ومن محاولات استئصال الأهواء إلى الكشف عن منطقها لمعرفة كيفية تدبرها وتوجيهها.

في كتابه "الفيلسوف" (1720) انتبه دو مارسي Du Marsais إلى الفجوة الواسعة بين الرواقية والفكر الراديكالي، فيما يتّصل بالأهواء، وفي تقرير كيفيات تحكّم العقل في الانفعالات. ولئن كان سعي الرواقية، فيما تعلّق بأمر الأهواء، قد تحدّد، على نحوٍ مطلق، في استبعادها، فإنّ ذلك يدخُل، حسب ما يُحاجّ عليه دو مارسي، في نطاق المُستحيل واللامعنى، ولذلك فقد انصرف إلى بيان كُيفيات الاستفادة من هذه الأهواء وتوظيفها بشكلٍ بناءً²⁴.

في الوقت الذي مجّد glorify فيه الفلاسفة الحقيقيون الإنسان، وانشغلوا بإبراز عظمتهم، خجل الرواقيون من إنسانيتهم، واستشعروا عاراً وخزياً إزاءها. وبالنّظر إلى استحالة التّموذج والمثال الرواقي، فإن ما رامهُ دو مارسي إنّما هو أن يظلّ الإنسان المثالي إنساناً. لأنّ العقل وحده ليس في وسعه كبح الانفعالات، فلا سبيل إلى السيطرة على الهوى، وفقاً لاسبينوزا ودو مارسي، سوى استدعاء هوى آخر أقوى.

يُقاد البشر، في الأغلب الأعمّ، بالشهية أكثر من العقل²⁵، ذلك هو ما يُبرّر الحاجة للسياسة والدولة لتعزيز العقل وفرض القيود التي يحتاجها المجتمع، غير أنّ العقل يسعه أن يتحالَفَ ally مع الأهواء تلك، وأن يعكس مسارها وأن يُعدّلها، مُبيناً مصلحة الفرد الذاتية الحقيقية. وبمقدار تحكمه في التّوازن المُدمّرة والضّارة damaging impulses، يُصبح الإنسان أكثر عقلانية. ولا يتعيّن هدف الإنسان العقلاني، عند اسبينوزا، في العيش بمعزلٍ عن انفعالاته، كما هو الأمر مع الرواقيين، بل في البناء على النوازع التي لا يمكن تجنبها. فبقدر ما يفهم العقل كل الأشياء على أنها ضرورية، فإنه يكتسب إلى ذلك الحد قوة أكبر على العواطف، أو يعاني منها بدرجة أقل.

وإذا كان العقل، عند الرواقيين، ليس إلا امتداداً للذهن الكوني the cosmic intellect، انبثاقاً أو فيضاً من الله²⁶، بحيث يسعى إلى التناغم مع العقلانية الأوسع، فأن يعيش المرء وفقاً للطبيعة، لا معنى له سوى السّير، بصورة تناسبية، صوب

²⁴ Du Marsais, Le Philosophe, p 200.

²⁵ men are led more by appetite than reason

²⁶ Sluiter, Idea theologicae Stoicae, 88; d'Argens, Mémoires secrets, ii.291; Diderot, Œuvres complètes, xiv.838, 842; De Jong, Spinoza en de Stoa, 8; Long, 'Freedom and Determinism', 192-4; Long and Sedley, Hellenistic Philosophers, i. 318-19.

الله، فإنّ هذا العقل، بنظر اسبينوزا، يتماهي، من جانبٍ آخر، مع الجسد؛ أيّ مع حساسية الجسم. وليس من شأن العقل أن يُسيطر على الجسد، كما أن الجسد لا يُسيطر، هو الآخر، على العقل. إن أفكار المرء تتزامن، بشكلٍ مطلق، مع تقلبات الجسد. فالبشر محكومون، مثل أيّ شيءٍ آخر، بجهودهم *conatus*، أيّ بذلك الكفاح الذي يسعى من خلاله كل شيءٍ للحفاظ على كينونته أو للحفاظ على جوهره الحقيقيّ.

للفضيلة الرواقية قيمة أخلاقية متعالية *transcendent moral quality*، تنأى بها عن أيّ منفعة أو قيمة ذرائعية. أمّا عند اسبينوزا فليست هناك خصائص أخلاقية مفضلة بشكل طبيعي، بل إن السعادة *laetitia*، في وعيه، ليست سوى إدراك المرء نجاحه في الحفاظ على بقائه، وفي الصعود إلى وضعٍ أرفع من الاكتمال، أو الكمال، وبالمقابل، فإن الحزن سقوط بعيد عن تكامل المرء. وهي متعالية لأنها تتلاشى بمعنى ما حينما يُنصَرَف إلى تقويمها بنتائجها العملية للنفس، أو للغير، بدلا من التّنظر إليها بوصفها نمطاً سلوكيّاً، موجّها نحو ما هو جوهريّ عقلائي وجيّد فيحد ذاته، مُعزز بالممارسة، والكل يتدفق من ميل مُوجّه إلى عقلانية الطبيعة الإلهية.

وبالجملة، إنّ من يُمعن التّنظر في منظور الرواقية للأهواء، يلحظ تشديدها الكبير على طابعها السلبي والضّار، أمّا الأمر عند اسبينوزا، كما في ما بعد عند بيل ومانديفيل وديدرو... فهو خلاف ذلك، إذ ليست الأهواء محض مُعطى رئيس في حياة كل شخص، بل إن الأهواء كافّة محايدة أخلاقياً *morally neutral*، ولها جانب إيجابي وآخر سلبي. وبالنتيجة، إنّ هذه القطيعة بين الرواقية والفكر الراديكالي هي قطيعة في "أنطولوجيا الإنسان"؛ فبينما رأت الرواقية في الفضيلة قيمة متعالية ومنزّهة عن المنفعة، اقترنت، عند اسبينوزا ودو مارسي، بالجهد والسّعادة الناتجة عن كمال الجسد والعقل معاً. إن اعتبار الأهواء "محايدة" أخلاقياً وطبيعة للتوسّل البتاء قد شكّل ثورة معرفية حقيقية قطعت مع كل أشكال الزُهد القديمة، مُحوّلة الإنسان من كائن سعيه الهروب من طبيعته الانفعالية إلى كائن سعيه فهم ضروراتها.

على سبيل الختم

يتضح أن مسار الأهواء في الفكر الفلسفي قد قطع رحلة طويلة؛ بدأت من المحاولة الأفلاطونية-الرواقية لاستبعاد الهوى وتطهير الروح منه عبر التدريبات العلاجية، وانتهت مع الفكر الراديكالي إلى التصالح مع هذه الأهواء وإعادة إدماجها في بنية العقل. إن أهمية الرواقية اليوم لا تكمن في قدرتها على إقصاء الانفعالات ونبذها، وهو ما ثبتت استحالتة، وإنّما في إرثها العلاجي الذي مهّد الطريق لفهم أعمق لآليات النفس، وهو الإرث الذي لا يزال يغذي العلاجات المعرفية الحديثة من جهة، والتحليلات الأنطولوجية للحدثة من جهة أخرى.

قائمة المراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

إبكتيتوس. (2017). *المختصر* (عادل مصطفى، مترجم). مؤسسة هنداوي للنشر.

أفلاطون. (2001). *محاورة ...* (عزت قرني، مترجم). دارقباء للطباعة والنشر.

إزرايل، جوناثان أي. (2020). *التنوير متنازعاً فيه* (محمد زاهي المغيربي ونجيب حصادي، مترجمان). هيئة البحرين للثقافة والآثار.

سكوفيلد، مالكوم، وروي، كريستوفر. (2016). *الفكر السياسي عند اليونان والرومان* (محمد السيد عبد الغني ومجدي السيد أحمد الكيلاني، مترجمان). المركز القومي للترجمة.

فوكو، ميشيل. (2000). *تأويل الذات* (الزواوي بغورة، مترجم). دار الطليعة.

مونتين، ميشيل دي. (2021). *المقالات* (جلال الدين سعيد، مترجم). دار التنوير.

هادو، بيير. (2019). *الفلسفة طريقة حياة* (عادل مصطفى، مترجم). دار رؤية للنشر والتوزيع.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية

Du Marsais, C. C. (1720). *Le philosophe*.

Ellis, A. (1989). Rational-emotive therapy. In R. J. Corsini (Ed.), *Current psychotherapies* (4th ed.). F. E. Peacock Publishers.

Épictète. (1862). *Entretiens* (V. Courdaveaux, Trad.; recueillis par Arrien). Librairie Académique.

Friedmann, G. (1970). *La puissance de la sagesse*. Gallimard.

Galien, C. (1995). *L'âme et ses passions : Les passions et les erreurs de l'âme*. Les Belles Lettres.

