مفهــوم السُلطة عنــد ثامسطيــوس

"دراســة في فلسفــة السياســة"

إعـــداد

د. أحمد مرتاح إبراهيم محمد

مُدرس الفلسفة اليونانية بكلية الآداب

جامعة العريش

Email: ahmedmertah92@gmail.com

DOI: 10.21608/aakj.2023.243605.1580

تاريخ الاستلام: ١٩/ ١٠/ ٢٠٢٣م

تاريخ القبول: ٣١/ ١٠/ ٢٠٢٣م

ملخص:

يتناولُ هذا البحث **مفهومَ السُّلطة عند ثامسطيوس" دراسة في فلسفة السياسة"**، ويُعدُّ مفهوم السُّلطة من المفاهيم الأساسيَّة في فلسفة السياسة؛ إذ إنَّه تشكَّل مُنذ أقدم العصور إلى اليوم تنظيرًا وممارسة، وقد تناولَ ثامسطيوس هذا المفهوم بالتحليل والنقد باعتباره فيلسوفًا سياسيًّا– في القرن الرابع الميلادي– حاولَ جاهدًا أن يُقدِّم تصورًا للسياسة الإمبراطورية في عصره، وقد قسَّمتُ البحث إلى تمهيد وسبعة عناصر، تناولت في التمهيد حياة ثامسطيوس وأهم مؤلفاته، أما العناصر فهي كالآتي، **الأول:** نشأة الدولة عند ثامسطيوس، و**الثاني:** الفلسفة والسُّلطة، **والثالث:** السُّلطة وصفات الملك الفيلسوف، و**الرابع:** السُّلطة ووظائفها، **والخامس:** السُّلطة والفضيلة، و**السادس:** ثيوقراطية السُّلطة، **والسابع:** السُّلطة والتسامح الدينيُّ.

وقد توصلَ الباحثُ في نهاية بحثه إلى أن ثامسطيوس أعطى أهميةً تطبيقيةً للفلسفة في عالم السياسة؛ إذ ربط بين الفلسفة والسُّلطة، بحيث تُتاح للفلسفة إثبات فائدتها التطبيقية، كما أعطى أهمية كبيرة للتسامح الدينيّ في السُّلطة، وهذه دعوةٌ صريحةٌ منه لحرية الفكر والعقيدة نادى بها في القرن الرابع الميلادي؛ فالعناية بعالمِ الروحِ ليست من اختصاص السُّلطة، وإنما هو اعتقادٌ واقتناعٌ عقليٌّ لكلِّ فردٍ على حدة.

الكلمات المفتاحية: ثامسطيوس، السُّلطة، الفضيلة، التسامح، ثيوقراطي.

Abstract:

The Concept of authority according to Themistius

"A Study in Political Philosophy"

This research deals with **The Concept of authority according to Themistius, "A Study in Political Philosophy"**, the concept of authority is considered one of the basic concepts in political philosophy, considering that it has shaped thought and practice from the earliest times to the present, fourth-century political philosopher Themistius addressed this idea with analysis and criticism. Who made a sincere effort to portray a picture of imperial politics in his era.

The research is divided into a preface and seven components. The preface deals with the life of Themistius and his most important works. The components are as follows: **The first** is the emergence of the state, according to Themistius. **The second** is philosophy and authority. **The third** is authority and the attributes of the philosopher-king. **The fourth** is authority and its functions. **The fifth** is authority and virtue. **The sixth** is the theocracy of authority. **The seventh** is authority and religious tolerance. At the end of his research, the researcher concluded that Themistius gave applied importance to philosophy in the world of politics. He associated philosophy with authority so that philosophy could prove its practical usefulness. He also placed a high value on religious tolerance in positions of power, and this was a clear demand for religious and philosophical freedom made by him in the fourth century. A person's belief and mental conviction to care for the spirit realm are their own, not those of a higher authority.

Keywords: Themistius, Authority, Virtue, Tolerance, Theocracy.

مقدمة:

يُعدُّ مفهوم السُلطة من المفاهيم الأساسية في فلسفة السياسة؛ إذ إنَّه تشكَّل مُنذ أقدم العصور إلى اليوم تنظيرًا وممارسة، كما أن السُلطة تُعتبر ضرورة من ضروريات الاجتماع الإنساني، فحاجة المجتمع الإنساني لوجود سلطةٍ عُليا تتولى إدارة شئون الأفراد المكونين له، وتسعى نحو تحقيق الغاية العليا للمجتمع هو أمر لصيق بالاجتماع الإنسانيّ؛ فالسُلطة من لوازم الحياة الاجتماعية بوجه عام؛ إذ تنشأ كحاجةٍ اجتماعيةٍ مُلحةٍ من أجل التنظيم والقيادة، وتنسيق الصلات بين أفراد المجتمع، والحفاظ على الحقوق والواجبات، ففي كل المجتمعات السياسية البدائية والحديثة نجد سُلطة تأخذ على عاتقها تحقيق المصالح المشتركة للجماعة.

وفي الإمبراطورية الرومانية وبالتحديد في القرن الرابع الميلاديّ ظهر هذا المفهوم؛ إذ تركزت السُلطة في يد الملك الإمبراطور، وقد رأى ثامسطيوس – آنذاك – أن حُكم الإمبراطورية الرومانية هو شيءٌ يهدف إلى الاهتمام برعاية أفرادها، وهذا يتطلب منه تصور فلسفة سياسية عملية، ويظهر ذلك بوضوح في خطاباته السياسية؛ فقد حاول جاهدًا أن يَضع بصمته على السياسة الإمبراطورية كفيلسوف وسياسي على حد سواء.

وقد كان ثامسطيوس شخصية عامة، وفيلسوف موضوعي محايد يُعلِّق بحنق ومهارة على السياسة المعاصرة؛ إذ صوَّر نفسه بشكلٍ منهجيّ على أنه فيلسوف جادٌّ يتمتع بحقائق عظيمة يُعلنها في المقام الأول للإمبراطور ثُم لمن يستمع إليه، وكذلك قدَّم توضيحًا حاسمًا لمفهوم السُلطة وآليتها، باعتباره فيلسوفًا سياسيًّا يهدف إلى نشر فلسفته من أجل إرشاد القادة لخَلق مُجتمعٍ عادلٍ، وتعزيز احترام الفضائل التقليدية.

وتكمُن **أهمية الدراسة** في أنها تركز على القضية الأساسية المطروحة في خطابات ثامسطيوس السياسية، وهي تعريفه للسلطة وبيان أهميتها ووظائفها وعلاقاتها بالفلسفة؛ إذ يرتبط مفهوم السُلطة ارتباطًا مباشرًا بحياتنا المعاصرة؛ ولذلك أتناول في هذا البحث مفهوم

السُّلطة عند ثامسطيوس "دراسة في فلسفة السياسة" من خلال خطاباته السياسية العامة والخاصة، تلك الخطابات التي قدَّم فيها ثامسطيوس فلسفته السياسية، ويتمثل **هدفي** من هذا البحث في محاولة الوقوف على جوانب السُّلطة السياسية عند ثامسطيوس ومعانيها، وكيف كان ثامسطيوس ناقدًا للسُّلطة السياسية في عصره؟ وما آليات نجاح سلطة الحاكم؟ ومن هنا تتضح إشكالية البحث.

إشكالية البحث: تتلخص إشكالية البحث في السؤال الآتي:

ما مفهوم السُّلطة السياسية عند ثامسطيوس؟ وما أهم مقوماتها؟

ويتفرع عن هذا السؤال أسئلة عديدة:

١- كيف نشأت الدولة عند ثامسطيوس؟

٢- ما عَلاقة الفلسفة بالسُّلطة؟

٣- ما أهم صفات الملك الفيلسوف؟

٤- ما الأصول الهيللينية لمفهوم السُّلطة؟

٥- ما وظائف السُّلطة كما حددها ثامسطيوس؟

٦- ما علاقة السُّلطة بالفضيلة؟

٧- كيف ربط ثامسطيوس السُّلطة بالنموذج الثيوقراطيّ؟

٨- ما علاقة السُّلطة بالتسامح الدينيّ؟

منهج البحث:

أحاول في هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال اتباعي لمناهج بحث متنوعة، أهمها: المنهج التاريخي الذي يسمح بتتبع الفكرة، وبيان تطورها مما يزيد من معلوماتنا عنها، والمنهج التحليلي؛ لتحليل مفهوم السُّلطة عند ثامسطيوس من خلال

خطاباته السياسية المختلفة، كما استخدمتُ المنهج المقارن؛ لبيان مدى التأثير والتأثر بين مفهوم السُلطة عند ثامسطيوس وغيره من الفلاسفة اليونان، والمنهج النقدي؛ للوقوف على سلبيات وإيجابيات هذا المفهوم كما تناوله ثامسطيوس.

خطـة البحث:

وبناءً على ما تقدَّم قسَّمتُ البحث إلى مُقدمة، وتمهيد، وسبعة عناصر، تضمنت المقدمةُ تعريفًا بموضوع البحث، وأهميته، وأهدافه، وكذلك المنهج المستخدم، أما التمهيد فقد تناولتُ فيه حياة ثامسطيوس وأهم مؤلفاته، وأما العناصر فهي كالآتي:

أولًا– نشأة الدولة عند ثامسطيوس.

ثانيًا– السُلطة والفلسفة.

ثالثًا– السُلطة وصفات الملك الفيلسوف.

رابعًا– السُلطة ووظائفها.

خامسًا– السُلطة والفضيلة.

سادسًا– ثيوقراطية السُلطة.

سابعًا– السُلطة والتسامح الدينيُّ.

وختمت ذلك كله بنتائج البحث العامة، ثُم قائمة بالمصادر والمراجع التي اعتمدتُ عليها.

تمهيـد: **ثامسطيوس** (**حياته**، **وأهم مؤلفاته**):

يُعتبر ثامسطيوس من أهم شُراح أرسطو في القرن الرابع الميلاديّ[١]، وُلِدَ عام ٣١٧م في إقليم بفلاجونيا Paphlagonia بآسيا الصغرى، ودرس الخطابة والفلسفة في القسطنطينية، وكان مُعلمه الأول للفلسفة والده يوجينيوس Eugenius[٢]، وكان والده مولعًا بأرسطو؛ فعمل على تبسيط فلسفة أرسطو له، ومع ذلك كان يُلقي دروسًا في فلسفة فيثاغورس، وأفلاطون، وزينون الرواقي، وأبيقور، وكذلك كان يُلقي دروسًا في

الكوميديا القديمة والحديثة، وعن مؤلفي التراجيديات، وعن الشعراء الغنائيين؛ فعلَّم يوجينيوس ابنه الفلسفة، ولم يكن ذلك في إقليم بفلاجونيا بل في القسطنطينية(٣).

وقد بدأ ثامسطيوس تدريس الفلسفة في مدرسته الخاصة في القسطنطينية ما بين عامي ٣٤٥م إلى ٣٥٥م، وكان مُعلمًا مشهورًا، ومن المرجح أن معظم إنتاجه الفلسفيّ ينتمي إلى هذه الفترة(٤)، ولم تكن مدرسته قصرًا للأفلاطونية أو الأرسطية، ولكنها كانت مدرسة فلسفية بشكلٍ عامٍ دون أي انتماءات مُعينة(٥)، وقدَّمت تدريبًا في كلٍّ من الخطابة والفلسفة، واشتملت على عددٍ لا بأسَ به من الطلاب النُّبلاء، وكان يعدَّهم للمهن العامة، وترتب على اتساع نطاق مناهجه التي تضمنت علم الفلك، والشعر، والخطابة، والفلسفة وغيرها جعله أكثر جاذبية من المُعلمين المشهورين الآخرين مثل ليبانيوس Libanius الذي كان يُعلِّم الخطابة في أنطاكية Antioch، وفَقَدَ بعضًا من طلابه أمام ثامسطيوس(٦).

وفي عام ٣٥٠م – تقريبًا – ألقى ثامسطيوس أُولى خطاباته السياسيَّة الرسميَّة أمام الإمبراطور قسطنطينوس الثانيConstantius II(*) في أنقيرا Ancyra في آسيا الصغرى(٧)، وبعد ذلك الوقت تم قبوله في مجلس الشيوخ في القسطنطينية، وبدأ حياته السياسية في هذه المهنة العامة التي امتدت لأكثر من ثلاثين عامًا(٨)، ولم يقتصر دور ثامسطيوس في حكومة الإمبراطور قسطنطينوس الثاني؛ إذ قام بدورٍ مهمٍ في ثلاث حكومات أُخرى لأباطرة مختلفين، جوفيان Jovian(**)، وفالينسValens(***)، وثيودوسيوس Theodosius(****)(٩)، وقد تُوفي ثامسطيوس نحو عام ٣٨٨/٣٩٠م في أوائل السبعينات من عمره تحت حُكم ثيودوسيوس(١٠).

أهم مؤلفاته:

يُعتبر ثامسطيوس أكثر الفلاسفة إنتاجًا في الفترة الرومانية المتأخرة(١١)؛ إذ ذاعت شهرته لشروحه التي نشرها على مؤلفات أرسطو، وأهم هذه الشروحات(١٢):

١- التحليلات الثانية. ٢- السماع الطبيعي.

٣- النفس. ٤- السماء.

٥- شرح مقالة اللام (وهي المقالة الثانية عشرة الخاصة بالإلهيات من كتاب ما بعد الطبيعة).

وقد كتب ثامسطيوس نحو أربعةٍ وثلاثين خُطبةً سياسيةً، وقد قسَّمها شينكل Schenkl عام ١٩٦٥م إلى مجموعتين رئيسيتين: الخُطب السياسية العامة، والخُطب الخاصة[١٣]، وله عِدة مؤلفات أُخرى ذكرها ابن النديم في الفهرست[١٤]، وهي: كتاب إلى جوليان في التدبير، وكتاب النفس (مقالتان)، ورسالة إلى جوليان الملك.

أولًا- نشأة الدولة عند ثامسطيوس:

يرى ثامسطيوس أنَّ الإنسان اجتماعيٌّ بطبعه؛ إذ إنَّ الفرد لا يستطيع أن يسد احتياجاته بنفسه؛ ولذلك فنحن في حاجة إلى بعضنا البعض؛ فالإنسان يحتاج إلى الغذاء، والملبس، والمنزل، والعلاج، وعديد من الصناعات والعلوم التي بها يتعرف على هذه الأشياء، ولأن الإنسان الفرد ليس بإمكانه أن يعمل الصنائع كلها، فالناس تحتاج إلى بعضها البعض؛ لأنَّ الإله خلق الإنسان بطبعه يميل إلى الاجتماع الإنساني؛ فاجتمع الناس في المدن وتعاملوا لينال بعضهم من بعض المنافع عن قُرب[١٥]، ويقول ثامسطيوس في ذلك:" إن الكائن الحيُّ ليس مُنعزلًا أو مُكتفيًا بذاته بل هو كائن اجتماعيٌّ مدنيٌّ، ولهذا السبب يجب أن يهتم بالدولة والقوانين والدستور"[١٦].

وهنا يتوافق ثامسطيوس مع رأي كل من أفلاطون وأرسطو في نشأة الدولة؛ إذ يرى أفلاطون في محاورة الجمهورية أن الدولة تنشأ نتيجة عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى الآخرين، وهذا هو أصل الدولة؛ فالإنسان اجتماعيٌّ بطبعه لا يَقدر على العيش بمفرده[١٧]، وكذلك يرى أرسطو أن الإنسان بطبعه كائن اجتماعي وهو دائمًا في حاجة إلى التعاون المتبادل؛ فهو في رغبة لا تُقهر في عيشة الجماعة[١٨].

إذن الدولة عند ثامسطيوس هي اجتماع موجود لغرضٍ واحدٍ وهو تأمين وإشباع الاحتياجات الجسدية، والنفسية، والبيئة الأساسية للإنسان التي لا يُمكن تحقيقها بطريقة أخرى، وفي ظل هذا المفهوم القائل بأن الدولة اجتماع فطريٌّ طبيعيٌّ، وافق ثامسطيوس على مقولة أرسطو:" أن من ليس لديه دولة ولا يشعر بعدم احتياجه للآخرين، ويستطيع أن يعيش بدون مجتمع ويكتفي بذاته يكون إما وحشًا أو إلهًا"(١٩)؛ لذلك أكد ثامسطيوس أن طبيعة الإنسان وحالته التي خلقها الإله على أنه أكمل الكائنات الحية يتطلبان وجود بيئة مُنظمة؛ ليُخضِع حياته لنظام مجتمعيٍّ مُعينٍ من شأنه أن يسمح لحياته أن تكون في أمنٍ واستقرارٍ(٢٠).

ويرى ثامسطيوس أن الإنسان بطبيعته كعضوٌ في المجتمع يتكون من ثلاث قوى: القوة الغاذية (الشهوانية)، والقوة الحيوانية(الغضبية)، والقوة الناطقة(العاقلة)(٢١)؛ إذ يقول:" إنَّ الإله خَلَقَ الإنسان أكمل حيوان وأتمه، وجعل منه قوى ثلاثًا: القوة الغاذية (الشهوانية)، والقوة الحيوانية، والقوة الناطقة المميزة، إلا أنه يشارك النبات في القوة الغاذية، ويشارك البهائم في القوة الحيوانية؛ أي في الحركة الإرادية والغضب، والقوة الناطقة تلك التي يُكوِّن بها الفكر والفهم، فإذا مال الإنسان إلى الشهوات الجسمية واللذات، وانهمك فيها صار مُؤثرًا في سيرته لسيرة البهائم، وغَلَّب أخس جزئية على أفضلها وأشرفها، أي فضَّل البدن على النفس، وإذا رفض اللذات الجسمانية كان في سيرته سالكًا السُبل التي يرتضيها الإله"(٢٢).

ومن خلال النص السابق نجد أن ثامسطيوس تأثر بتقسيم أرسطو الثلاثي للنفس؛ إذ قَسِّم أرسطو النفس إلى ثلاث قوى: القوة الغاذية وهي أولى قوى النفس عنده، والقوة الحيوانية، والقوة الناطقة(٢٣)، ورأى ثامسطيوس أن هدف الإنسان في الدولة هو هيمنة العُنصر العقلاني على القوتين الأخريين؛ فإذا تخلى الإنسان عن نفسه لمشاعر الجسد صار الإنسان حيوانًا، وإذا أنكر لذَّاته الجسدية أصبح يعيش حياة مقبولة مع الإله وجديرة بالإنسان بما هو إنسان، وهنا يقترب ثامسطيوس أيضًا من التقسيم الثلاثيّ

للنفس عند أفلاطون في الكتاب الرابع من الجمهورية؛ إذ يُقسِّم النفس إلى ثلاثة أنواع: النفس العاقلة، والنفس الشهوانية، والنفس الغضبية[٢٤]، كما يرى في المحاورة نفسها أن الانسجام والاتزان لا يتم إلا إذا سيطرت القوة العاقلة على القوتين الأخريين (الشهوانية والغضبية)[٢٥]؛ ولذلك قرر ثامسطيوس أن مفهوم العدالة في الدولة يرتبط بمفهومها في النفس الإنسانية؛ إذ رأى أن أفضل شكل للحكومة هي الحكومة الملكية؛ لأنها تُمثِّل سيادة العقل في الدولة، وهذا بدوره يؤدي إلى نجاح الدولة مثلما الحال في الفرد الناجح المنتصر الذي يجعل العقل يُسيطر على كل ذلك، من أجل تأكيد الفضيلة، وهنا يُصنِّف ثامسطيوس النظام الاجتماعي في الدولة حسب المُخطط النفسيّ على غرار جمهورية أفلاطون[٢٦].

ولكن رغم التوافق بين ثامسطيوس من جهة وأفلاطون وأرسطو من جهة أخرى في كيفية نشأة الدولة، إلا أنني أُلاحظ أن مفهوم الدولة يختلف فيما بينهم؛ إذ نجد أن أفلاطون وأرسطو يُقرران أن الدولة هي دولة المدينة بمفهومها الضيق، ولكن نطاق فكر ثامسطيوس السياسيَّ شَمَل عالمًا أكبر بكثير؛ فما كان يقصده هي الدولة العالمية، وكان يدافع بقوةٍ عن سياسة التكامل والتضامن العالميّ وعن حُب الجنس البشريّ كله؛ لأنَّ البشرية إلى جانب الآلهة تشترك في أصلٍ مشتركٍ هو الكومنولث[٢٧]، وهذه الفكرة لها جذور رواقية[٢٨]، ويقول في ذلك:" إن حُسن النية تجاه الأسرة والعلاقات بشكلٍ عامٍّ هو الأصل والمبدأ الذي تنبع منه النوايا الحسنة لجميع الناس؛ لأنَّ الطبيعة التي أعطت الإنسان أعلى قيمة، وربطتنا مع جميع إخواننا من البشر وضعت المبادئ الأولى للبشرية؛ فمن يحب أخاه سيُحب عائلته، ومن يُحب عائلته سيُحب وطنه، ومن يُحب وطنه سيُحب الجنس البشريّ كلَّه"[٢٩].

إنَّ فكرة الدولة العالمية (الكونية) عند ثامسطيوس حلت محل دولة المدينة عند أفلاطون وأرسطو؛ إذ يرى ثامسطيوس أن هذا قصور واضح في استنتاج أفلاطون

وأرسطو، ولكن قصورهما هذا لم يُبطِل الفرضية الخاصة بالتطور العضوي للمجتمع البشريّ من الأسرة إلى القرية، ثم المدينة وهكذا؛ ونتيجة لذلك وافق ثامسطيوس على التطبيق السياسيّ للنظرية العضوية(٣٠).

ثانيـًا- السُلطة والفلسفـــة:

لا يُمكـن مناقشـة فلسـفة ثامسـطيوس السياسـة دون الإشـارة إلـى الحركـة الفلسـفية السـائدة فـي عصـره؛ إذ كانـت منتشـرة فـي عصـره الأفلاطونيـة الجديـدة وهـي حركـة فلسـفية اتسـمت بميـزتين: الذاتيـة المطلقـة، بالإضـافة إلـى تأثرهـا منـذ البدايـة بالتجربـة الدينيـة وبخاصـة التجربـة الصـوفية(٣١)، ومناشـدتها للحيـاة الفلسـفية النظريـة باعتبارهـا أفضـل وأسـعد حيـاة يسـتطيع أن يحياهـا الفـرد ولا يقتـدر عليهـا إلا القليـل مـن الرجـال، مثلمـا رأى يـامبليخوس Iamblichus (٢٥٠م -٣٣٠م) – أحـد رواد الأفلاطونيـة الجديـدة – أن الحكمـة النظريـة هـي أسمى فضـيلة يسـتطيع الإنسـان أن يحوزهـا، كمـا أنهـا الغايـة النهائيـة التـي يُحـاول أن يصـل إليهـا أي إنسـان(٣٢)، ولكـن ثامسـطيوس وضَّـح فـي خطاباتـه أن نظريتـه السياسـية علـى وجـه التحديـد معارضـة للتوجـه الروحـيّ غيـر السياسـيّ السـائد للفلسفة الأفلاطونية الجديدة(٣٣) .

وقد كانـت آراء ثامسطيوس تتعـارض مـع آراء الأفلاطـونيين الجُدد فـي القرن الرابـع الميلاديّ، وهذا التعـارض هـو تعـارض بـين الفلسفة النظريـة والفلسفة العمليـة، وبشكلٍ أكثر تحديدًا بين قيمة التأمل المحض وقيمة العمل السياسيّ لتحسين المجتمع، وهو أمر يُمثِّل مشكلة لفلاسفة العصر آنذاك وعلى رأسهم ثامسطيوس(٣٤)؛ إذ إنَّ معظم الأفلاطـونيين الجدد عاشوا بأسلوب حياة زاهد، ويدرسون فـي أكاديميـات منعزلـة؛ فلم يتجنب الكثير منهم السياسة فحسب، بل يبررون أنهم غالبًا ما أقنعوا السياسيين ذوي الاهتمامـات الفلسـفية بـالتخلي عـن مناصـبهم(٣٥)؛ باعتبـار أن ممارسـة الفلسـفة هـي ممارسة دينية ذاتية تمامًا(٣٦).

وقد قدَّم ثامسطيوس نقدًا لاذعًا لهذه الفلسفة بوصفها فلسفةً نظريةً روحيةً لم تقم بمسئولياتها تجاه المجتمع، فكانت في عُزلةٍ تامةٍ؛ لأنَّ الفلاسفة قاموا بدراسة عددٍ من المسائل ليس لها تطبيقٌ عمليٌّ واضحٌ(٣٧)؛ إذ رأى أن الفلاسفة القُدامى يُفسِّرون الفلسفة بطريقتين: إحداهما تهتم أكثر بالمسائل الإلهية، والأخرى أكثر فائدة في الشئون العامة، وقد مال ثامسطيوس للطريقة الثانية؛ إذ رأى أن الفلسفة لابد أن تُفيد المجتمع؛ ولذلك اختار الفلسفة المَعنية بإدارة الدولة ليوليها أكثر اهتمامه؛ باعتبار أن هذه الفلسفة ستعود بأكبر فائدة على المجتمع(٣٨)، ويقول في ذلك:" بالنسبة إلى صولون Solon، وبياس Bias، وليكرجوس Lycurgus، وبيتاكوس Pittacus، وكليوبولس Cleobulus، لقد أُطلق عليهم لقب "الحكيم"، والسبب في ذلك ليس لأنهم تحدثوا عن الأشكال، أو كشفوا النقاب عن معضلات القرنية؛ بل لأنهم وضعوا القوانين وعلَّموا المجتمع ما يجب فعله وما لا يجب فعله، ولكن لم يكتفوا بتعليم هذه الأشياء وإنما وضعوها في الممارسة العملية"(٣٩).

وأَتفقُ هنا مع ثامسطيوس؛ إذ إنَّ الفلسفة هي سلاح من أسلحة المعركة – معركة الواقع الاجتماعي – فنحن بحاجة إلى فلسفة ترفض معنى الاستسلام والرضا بالواقع المكتوب، كما ترفض الاقتصار على النظر دون العمل أو التطبيق؛ فالفلسفة – بشكلٍ عامٍّ – ليست ضربًا من الترف أو المتعة الذهنية النظرية فقط، وإنما يجب أن تكون الفلسفة تطبيقية، بمعنى أنه يجب دراستها من أجل محاولة تغيير الواقع والسير من أجل التطور المستمر.

وانسجامًا مع أفكار ثامسطيوس لرفض أيِّ فصلٍ بين النظرية والتطبيق بالنسبة إلى الفيلسوف كانت مشاركته في شئون المجتمع؛ إذ أصبح في غضون سنواتٍ قليلةٍ بعد بدء تعليمه منخرطًا في النشاط السياسيِّ(٤٠)، فعندما جاءت الفرصة لكي يُصبح أكثر من مجرد فيلسوف– نظريٍّ– اغتنم ذلك بحماسٍ؛ فقد تَحدَّث أمام الإمبراطور قسطنطينوس الثاني ربما عام ٣٤٧م، كفيلسوفٍ يُعلِّق على السياسة المعاصرة التي من

شأنها أن تخدم حياته المهنية، رغم أنه كان من المتوقع أن يُظهِر الفلاسفة عدم اهتمام كامل بالأمور الدنيوية، ولكن في هذه الخُطبة ظهر ثامسطيوس قدرته الفلسفية على تدريبه للحكمة الحقيقية في اكتشاف الفضيلة والرذيلة الكامنة عند البشر العاديين(٤١)، وهذه هي مهمة الفلسفة من وجهة نظره، فالفلسفة عنده هي الانخراط في الحياة العامة، والسياسية على وجه الخصوص.

ويُشير ثامسطيوس إلى أن الفلسفة لا تهتم بالأجساد مثل الطب؛ إذ تكون معظم الأمراض فردية وغريبة، ولكن الفلسفة تهتم بالأرواح التي تكون معظم أمراضها شائعة، وهي حالة طبيعية يجب معالجتها في كلِّ مكانٍ، فالطبيب هدفه معالجة المرض الفرديّ، أما الفيلسوف فهو يعالج الأمراض في النظام الاجتماعيّ كله(٤٢)؛ ولذلك ربط ثامسطيوس بين السُّلطة والفلسفة، ورأى أنه يجب على الملك أن يُكرِم الفلسفة علنًا، وفي هذا الوقت ستقوم الفلسفة من جانبها بإرجاع عبارات الشكر عن طريق الأفعال عبر الزمن، وتكون جنبًا إلى جنب مع النصائح الملائمة وحرية التعبير، وهذه أفعال وهدايا خاصة بالفلسفة، ولهذا السبب لابد من استدعاء الفلسفة في أي سلطة(٤٣).

وقد كان الافتراض المُسيطر على فكر ثامسطيوس السياسيّ هو إيمانه بالعَلاقة الطبيعية بين الفلسفة والسُّلطة، وفي الحقيقة كانت هذه الثقة في التقارب الضروري بين الفلسفة والسُّلطة هي التي أعطت الدافع لمسيرته المهنية وتوجيه قناعاته، وذلك في أول ظهور له أمام الإمبراطور فالينس؛ إذ أعلن أن هناك علاقة قوية بين الملكية والفلسفة، وقد أرسل الإله كليهما من فوق الأرض للغرض نفسه، وهو رعاية الإنسان وتوجيهه للطريق الصحيح؛ فأحدهما يقول ما هو صالح، والآخر يُقدِّم ما هو صالح، وذلك من خلال مشاركة أصلٍ متطابقٍ وهدفٍ واحدٍ مشتركٍ؛ ولذلك يجب على الملوك والفلاسفة تنسيق طاقتهم وجهودهم في السعي لتحقيق مصالح مجتمعهم(٤٤).

إنَّ المسئولية الأساسية للملك عند ثامسطيوس هي ترجمة ما تعلمه من الفلاسفة إلى أفعال، وأولئك الذين يلتزمون بإخلاص وينفذون هذا الالتزام بفاعلية يستحقون التفرد بمناصبهم(٤٥)، وقد اختار ثامسطيوس عددًا من الأباطرة كنماذج تاريخية للإمبراطور الفيلسوف؛ ولذا تمنَّى أن يعود عصر كل من: تراجان Trajan، وهادريان Hadrian، وماركوس أوريليوس Marcus Aurelius، وأنطونينوس Antoninus، باعتبارهم من أهم الأباطرة الذين ربطوا بين السُلطة والفلسفة(٤٦).

وقد كان ثامسطيوس دائم المدح للإمبراطور فالينس باعتباره –أيضًا – نموذجًا للإمبراطور الفلسفي؛ إذ ربط بين السُلطة والفلسفة في نظام حكمه؛ ولذلك كان ملكًا عادلًا، وحُكمه كان ناجحًا؛ فلم يفرض الضرائب، واهتم بالموازنة بين الدخل والإنفاق، والحد من أي تجاوزات عسكرية، وكل ذلك لأنه شخصٌ تدرب على الفلسفة قبل دخوله في الحياة العامة(٤٧)؛ كما ذكر ثامسطيوس نموذجًا آخر للإمبراطور الفيلسوف وهو الإمبراطور ثيودوسيوس، وقال عنه:" أخيرًا أعاد الإمبراطور ثيودوسيوس– الشبيه بالإله – الفلسفة مرة أُخرى إلى رعاية الشئون العامة؛ لأنَّه لم يُكرِم الفلسفة عن طريق كلماته بل عن طريق أفعاله؛ فهي الآن منخرطة في شئون الدولة، وقدمت خدمتها للكومنولث، فالفلسفة ليست في الواقع تفكيرًا منفصلًا عن الأفعال، ولكنها عرض للأفعال باسترشاد العقل، كما أنها ليست تعليمًا مجازيًّا في كيفية الحُكم، ولكنها ممارسة حقيقية لكيفية الحُكم"(٤٨).

ومن خلال ما سبق يتضح أن ثامسطيوس يؤكد أنه لا يوجد تعارض بين السُلطة والفلسفة(٤٩)، فيجب أن يكون على رأس السُلطة "الملك الفيلسوف"(٥٠)؛ بحيث تُتاح للفلسفة فرصتها لإثبات فائدتها؛ إذ إنَّ المشكلات البشرية لن تنتهي إلا بمجرد أن يصبح الفلاسفة ملوكًا، وأن يكون الحاكم مُستعدًا للطاعة وللاستماع إلى أولئك الذين يمارسون الفلسفة حقًّا(٥١)، وهنا يُلاحظ أن ثامسطيوس يتحدث عن الملك الفيلسوف

علـى غـرار جمهوريـة أفلاطـون؛ إذ يُجـادل أفلاطـون بـأن الملـوك يجـب أن يصـبحوا فلاسفة أو أن الفلاسفة يجب أن يصبحوا ملوكًا[٥٢]؛ وما لم تمسك الفلاسفة بزمام الحُكم فلن تستريح الدولة ولا الأفراد من الشرور، ولن تحقق الدولة ذاتها[٥٣]؛ فالشعب يحتاج إلى هُدى الفلاسفة، كما تحتاج الرغبات إلى ضوء المعرفة؛ لأنَّ إدارة الدولة عِلم وفن ولا يُصلح لهداية الشعب سوى "ملك فيلسوف"[٥٤]، يقول أفلاطون في الجمهورية:" ما لم يُصبح الفلاسفة ملوكًا في بلادهم، أو يُصبح أولئك الذين نُسميهم الآن ملوكًا وحكامًا فلاسفة، وما لم تجتمع السُلطة السياسيّة بالفلسفة في فردٍ واحدٍ،....، فلن تهدأ حِدة الشُرور التي تُصيب الدولة، بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشريَّ كله، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمناها أن تُولد وأن يَكتمل نموها، فمن الصعب أن يتحقق الخير للدولة أو للفرد على أي نحو آخر"[٥٥].

إذن يُمكن القول بأن ثامسطيوس قد تأثر بأفلاطون في ربطه بين السُلطة والفلسفة، وليس هذا استنتاج بقدر ما هو اعتراف صريح من قِبَل ثامسطيوس في خطاباته السياسيّة؛ إذ يقول في خطبته (٢١):" سوف نطلُب من الفلاسفة أن يتعلموا وأن يكونوا على دراية بتلك التعاليم الموجودة في أعمال أفلاطون"[٥٦]، بالإضافة إلى أنه ذكر اسم أفلاطون ما يقارب من مائة مرة في خطاباته المختلفة[٥٧]، كما أنه يُشير إلى أفلاطون مرارًا وتكرارًا على أنه الحكيم، والمُبَّجل، والعظيم، والإلهي"[٥٨].

ولكن رغم تأثر ثامسطيوس بأفلاطون في حديثه عن الملك الفيلسوف إلا أن تعريف ثامسطيوس للملك الفيلسوف يتعارض في الواقع مع ما ذهب إليه أفلاطون؛ إذ جعل ثامسطيوس الإمبراطور فيلسوفًا مهمته تطبيق أفعاله بتوجيه العقل، ومهمته النشاط والفعل وليس التأمل، وهذه هي السمة المميزة للملكية عند ثامسطيوس، وهذا النشاط العمليُّ للحاكم على وجه التحديد هو الذي يُبرر بشكلٍ واضحٍ الاختلاف الأساسيَّ بين الملك والفيلسوف؛ ففي كلِّ منهما تنافس وحرص على الغاية التي ينشدونها، ولكن الفيلسوف مَعني بالعقل والحكمة والملك مَعني بالعمل والفعل؛ لذلك

فضَّل ثامسطيوس تعديل رؤية أفلاطون للملك الفيلسوف الذي من شأنه أن يربط السُلطة بالفلسفة في شخصٍ واحدٍ، وقد وجد هذا التعديل في أرسطو الذي خففت نظريته السياسيّة بين الاعتقاد الطوباوي للملك بأن الشر لن يتوقف في الجنس البشريّ حتى يُصبح الفلاسفة ملوكًا أو يُصبح الملوك فلاسفة.

وعلى الرغم من المؤثرات الأفلاطونية والأرسطية في فلسفة ثامسطيوس السياسيّة، ومع تأكيده عدم الفصل التام بين أفلاطون وأرسطو إلا أنه يُفرّق بينهما في خطبته(٣٤)، ففي حين ذهب أفلاطون إلى أن الخيرَ البشريَّ والسعادة البشرية مرتبطةٌ بالعالم الإلهي (عالم المثل)[٥٩]، نجد أن أرسطو يُلخِّص السعادة البشرية في الممارسة العملية للفضيلة؛ إذ رأى إنَّ ممارسة الفلسفة ليست من أجل معرفة ما هو عادل بقدر ما نُطَّبق العدل، كما أكد أرسطو أيضًا أن السعادة رغم أنها مرغوبة لدى الفرد إلا أنها أعظم وأكثر كمالًا في المدينة بأكملها[٦٠]، ويقول ثامسطيوس في ذلك:" أيها السادة أنا معجب بالعديد من الأشياء التي ذكرها أرسطو، ولكني أُقدِّر بشكلٍ خاصٍ الحكمة التي تظهر في حقيقة تعاليمه التي لا تنأى بنفسها عن المخلوق الذي وِجدت من أجله؛ بل إنها تساعد وتُصحح ما ينقصه، وتوفر كل الوسائل الممكنة التي يصل بها الكائن الحي إلى أحسن حالاته"[٦١].

وهكذا صرح ثامسطيوس بإعجابه بآراء أفلاطون وأرسطو السياسية، واستعان بهما في صياغة فلسفته السياسية، ورغم توضحيه الفارق بينهما إلا أنه يرى أنه يجب الجمع بينهما والاستشهاد بالثنائي – أفلاطون وأرسطو–؛ إذ جعلهما مؤسِّسي الجسد السياسيّ بالكامل[٦٢].

وقد أعطى ثامسطيوس للفلسفة أهمية كبرى؛ فقيمة الفيلسوف أعلى من قيمة أي منصب آخر سياسيًّا كان أم اجتماعيًّا؛ وذلك بسبب قدرة الفيلسوف على التأثير والتغيير في المجتمع البشريّ، وكذلك استمرارية تعاليمه في ضوء تطور العقل البشريّ،

فالمنصب الذي يشغله الفرد كفيلسوف أفضل بكثير من أي عربات مغطاة بالفضة والذهب؛ فقد ظل ابن أريستون (أفلاطون) The son of Ariston وأرسطو Aristotle وسبيوسيبوس Speusippus وإكسينوقراط Xenocrates يشغلون هذا المنصب حتى يومنا هذا، وأولئك الذين يقنعون الناس بمتابعة الفضيلة شغلوا مناصبهم لمدة طويلة، وسيواصلون القيام بذلك عامًا بعد عامٍ، وقد شغلوا هذا المنصب لفترة أطول من حُكم الفرس في تعاقب الأشوريين، ولفترة أطول من حُكم المقدونيين، ومن حُكم الرومان؛ فآراء أفلاطون وأرسطو لا تزال حية باقية، فمع العديد من التغيرات التي وقعت على الأباطرة والملوك، ظلت آرائهم ثابتة متطورة(٦٣).

وهكذا قدَّم ثامسطيوس سلسلة من الخطابات توضح تباينًا واضحًا بين الفيلسوف الذي استخدم الخطابة لتقديم حجج جادة بأكبر قدر من الفاعلية، والرجل السفسطائيّ الذي يستخدم المهارة الخطابية من أجل نفسه، ومن أجل إثارة إعجاب الجمهور(٦٤)؛ ولذلك قدَّم ثامسطيوس في الخطبة (٢٣) نقدًا لاذعًا للشخص السوفسطائيّ باعتباره شخصًا مُحتالًا لا يهتم إلا بالجسد، ويتآمر على العقل(٦٥)، كما أنه شخص يُتاجر ويبيع للنفس المعارف والعلوم، ويعمل لحسابه الخاص، ويقوم ببيع نفسه من أجل المال؛ إذ إنه متسابق لفظي، وماهرٌ في الإثارة(٦٦)، ويبتعد تمامًا عن الفضيلة(٦٧)، وهذا هو النقد نفسه الذي قدَّمه أفلاطون للرجل السفسطائيّ في محاورة السوفسطائيّ(٦٨).

ومن خلال ما سبق يُمكن القول بأن ثامسطيوس ربط بين السُّلطة والفلسفة، وجعل غايتهما واحدة، وهي رعاية البشرية وتوجيهها نحو الطريق الصحيح؛ فالدولة عنده هي السياق المشترك بين الفلسفة والسُّلطة؛ فقد تبنى ثامسطيوس في خطاباته نهجًا أكثر مُلاءمة لفيلسوف أعلن نفسه انطلاقًا من المبادئ الفلسفية الأولى المُشتقة من أفلاطون وأرسطو؛ لتحديد الصفات التي يجب أن يمتلكها الملك الفيلسوف، ولكن ما أهم الصفات التي يُمكن أن يتمتع بها الملك الفيلسوف كما حددها ثامسطيوس؟

ثالثا: السُلطة وصفات الملك الفيلسوف:

قدَّم ثامسطيوس في خطاباته السياسيّة عددًا من الصفات التي يجب أن يتحلى بها الملك الفيلسوف؛ إذ يجتمع في الملك عدة صفات يجب استعمالها في مواضعها، وإظهارها في نفسه أولًا، ثُم في سائر أهل مملكته، شريفها ودنيئُها، وعالمها وجاهلها، وغنيها وفقيرُها، وبعيدها وقريبها، وكل واحد منهم على حسب ما توجهه طبقته حتى تخضع له الأمم وتنقاد له الملوك، وتخضع له الأعداء، وتُذَل له السادة(٦٩).

ومن أهم هذه الصفات أنه يجب على الملك أن يتحكم في نفسه وعواطفه أولًا قبل أن يطلُب كبح جماح مشاعر رعاياه؛ إذ إنَّ الحاكم الجيد يمتلك كل الفضائل لكي يغرسها في رعاياه(٧٠)؛ فقوته تتمثل في ضبط النفس أكثر من أفضل المواطنين اعتدالًا(٧١)، كما أن سعادته الحقيقية لا تَكمُن في حياة الرفاهية ولكن في فعل ما هو أكثر نُبلًا، وهو حماية روحه ليس عن طريق حُراسه وإنما عن طريق العقل، بحيث لا يُهاجمها أي عاطفة؛ لأنه يَفهم جيدًا أنه من الضروري لمن يرغب في أن يحكم الآخرين يجب أن يَحكُم نفسه أولًا، وألا يكون تحت رحمة الملذات(٧٢).

ويُحذِّر ثامسطيوس من سيطرة الغضب على سُلطة الملك؛ فالأمر يكون خطيرًا بما فيه الكفاية عندما يُسيطر الغضب على المواطن العادي، ولكنه يكون أكثر خطورة بالنسبة إلى من يستطيع فعل أي شيء بمجرد أن يغضب؛ ولذلك يَعتبر ثامسطيوس الغضب جنون قصير العُمر؛ فالرجل الذي يغضب بسبب ضعفه يكون أقل قدرة على إيذاء المُقرَّبين منه أكثر من الشخص الذي يمتلك القوة (الملك)؛ إذ يتسبب الأول في مشكلات لنفسه فقط، أما الثاني يتسبب في مشكلات تدمر دولته؛ لذا يجب على الملك ألا يندفع إلى وحشية الغضب(٧٣).

وهنا يقتربُ ثامسطيوس في حديثِهِ عن الغضب من الفيلسوف الرواقي الروماني سينيكا(*)؛ إذ تناول طبيعة الغضب وآثاره المُدمِّرة في مؤلَّفِهِ "عن الغضب"، فرأى أنَّ

الغضب شرٌّ عظيمٌ يفوق كلَّ الرذائل[٧٤]، وجنونٌ مقتضب، ووقوف عن التروي العقلاني، وهياج بلا سبب، تعوزُهُ السيطرة على النفس[٧٥]، كما أنَّ الناس الذين يستولي عليهم الغضب ليسوا أسوياء بالنظر إلى تصرفاتهم، كما يُشير سينيكا أيضًا إلى المُشكلات التي يُسببها غضبُ الملك في دولته؛ إذ يَغلِب الطغيان عليها وتتحول الدولة بأكملها إلى رماد[٧٦]، لذلك يجب على الملك الحكيم أن يكون هادئًا ولطيفًا في مواجهة الخطأ[٧٧]، فما من مسار يؤدي إلى الجنون أكثر من الغضب[٧٨].

كما يرى ثامسطيوس أن أثمن ممتلكات الملك هي العدالة؛ لأنه لا يوجد شيءٌ أكثر ألوهية من ذلك الرجل البار الذي له سلطان أن يفعل الكثير من الأخطاء ولكنه لا يفعل، وهذا ما يُسمَّى بضبط النفس، وهذا خلاف الطاغية الذي يحكم في وقتٍ واحدٍ الرجال الآخرين مُدعيًا الفضيلة ويُسلِّم نفسه لشهواته، وهذا هو الحال مع كل الفضائل[٧٩]؛ لذا يجب أن ينمو الناس تحت قيادة العدل والاستقامة، ومن هنا يأتي التشابه مع الإله[٨٠].

ويُحدد ثامسطيوس عددًا من صفات الملك الفيلسوف في رسالته إلى جوليان[*]؛ إذ يرى أن الملك هو بمنزلة الوالد الرحيم، متفقدًا لما صغر وما كبر من أمور رعيته، ولا يشغل باله إلا بما يُحسِّن دولته، دافع للضرر عنها، وناشر للعدالة، ولن يفعل ذلك إلا إذا اجتمعت فيه الفضائل كلها[٨١]، كما يجب أن يكون قاهرًا للذّاته، وأن يكون غير مُحب للمال إلا بالقدر الذي يعود بالنفع على الرعية، وغير مفرطٍ ولا مُقترٍ، ولابد أن يكون مُتابعًا لأخلاق الناس، وكثير التفتيش عن مذاهبهم؛ ليختار كل واحدٍ لما يصلح له؛ فيجعل الشجاع مُقاتلًا ومُحاربًا، والأمين خازنًا وحافظًا، وعالم السياسة حاكمًا أو قاضيًا"[٨٢].

ويلاحظ أن صفات الملك الفيلسوف كما حددها ثامسطيوس هي على غرار صفات الملك الفيلسوف في محاورة الجمهورية؛ إذ رأى أفلاطون أن الملك الفيلسوف يجب أن يكون صادقًا، ومحبًّا للحق، وكارهًا للزيف، وبعيدًا عن الوضاعة، وسريعَ

الفهم، وقوي الذاكرة، ونزيهًا، وعادلًا، وحسن المعاملة[٨٣]، وعاشقًا للحقيقة، ومتذوقًا لكل المعارف، وعاكفًا على اكتساب العلم[٨٤]، وهذا ما ذهب إليه ثامسطيوس في خطاباته السياسيّة المختلفة[٨٥]، وكذلك في رسالته إلى جوليان الملك.

وهذا التأثير الأفلاطوني اعترف به ثامسطيوس صراحة في خطاباته؛ إذ قال في الخطبة(٣):" لقد أعلن أفلاطون الحكيم قبل أن أُعلن، وسأكرر هنا الآن كلماته دون إجراء أي تغيير كبير أو صغير؛ إذ يقول: إنَّ الحياة تكون في أفضل وأسعد حالاتها عندما يكون الملك شابًّا، ومتحكمًا في نفسه، وواعيًا، وشجاعًا، ومهيبًا، ومتعلمًا[٨٦]"، كما يقول في الخطبة(٦):" إنَّ كل ما ذكرته – يقصد صفات الملك الفيلسوف – مستمد من حرم الأكاديمية"[٨٧].

ولكن رغم التأثير الأفلاطوني على ثامسطيوس إلى أنه يضفي صفة أخرى للملك الفيلسوف تستبعدها عنصرية أفلاطون في محاورة الجمهورية؛ إذ أكد ثامسطيوس أهمية محبة الجنس البشريّ كفضيلةٍ ملكيةٍ وإلهية مميزة للإمبراطور الفيلسوف؛ لذلك يحاول الملك الصالح الاقتداء بالإله من خلال محبة البشر[٨٨]؛ إذ إنَّه لا ينجح أحد سواء كان حاكمًا أم حِرفيًّا في القيام بمهمته الصحيحة إذ فعلها بكرهٍ وحقدٍ وحسدٍ[٨٩].

لذلك يجب على الملك أن يكون مُحبًّا للبشرية دون أن يُميّز بين عرقٍ وآخر، فيُمكن أن يُسمى كيروس Cyrus مُحبًّا للفرس ولكن ليس مُحبًّا للبشرية، والإسكندر محبٌّ للمقدونيين ولكن ليس محبًّا للبشرية، وفي حقيقة الأمر أن الملك يملك لقب الألوهية على الأرض، فليس من الصواب أن يكون معاديًا لأي شيءٍ تجاه البشرية؛ فهو الراعي تجاه حاشيته، والسائس تجاه خيله[٩٠]، وإذا امتلك الإمبراطور حُب البشرية سيحظى باحترامٍ خاصٍّ لكلِّ من يحبهم؛ ولذلك من الأنسب أن نطلق على الملك اسم "محب البشرية"، وهذا أفضل من أن يُطلَق عليه "مُحب النبيذ" أو "مُحب الذهب"، أو "مُحب اللذة"[٩١].

إذن صوَّر ثامسطيوس الملك باعتباره ملكًا مهتمًا بحب البشرية جمعاء[٩٢]، وهذه فكرة رواقية في أصلها؛ إذ أكدت الرواقية فكرة وحدة الكون وشددوا على واجب الإنسان كجزءٍ من هذا التكوين العالميّ[٩٣]؛ ولذلك يُمكن القول بأن ثامسطيوس تبني المبادئ الأساسية لنظرية الإنسانية الجمعاء التي قالت بها الرواقية[٩٤].

ويُحدد ثامسطيوس في خطبته الثانية والعشرين أهمية الصداقة بشكلٍ عامّ وللملك الفيلسوف بشكلٍ خاصّ؛ إذ يرى أنه لا يوجد شخص يستطيع العيش من دون صداقةٍ حتى لو كان يمتلك كل الأشياء الخيِّرة في هذه الحياة[٩٥]؛ فأي شخصٍ يمتلك أصدقاء حقيقيين يكون أداؤه خَيّرًا حتى لو كان مجرد مواطن عادي، ولكن الرجل الذي يُشرِف على العديد من المدن والأراضي – أي الملك– لديه نعمة في الصداقة أعظم من تلك التي يتمتع بها المواطن العادي[٩٦]، وهنا يحدد ثامسطيوس دور الصداقة في السُلطة؛ إذ قال:" أُذنان وعينان وجسد واحد وروح واحدة في ذلك الجسد هزيلة جدًّا بالنسبة إلى الإنسان الذي يجب أن يستمع إلى الكثير من الأشياء ويراقبها، ويهتم بالعديد من الأمور في وقتٍ واحِد، ولكن إذا كان هذا الشخص غنيًّا بالأصدقاء فسوف يرى الأشياء من بعيدٍ، ويسمع من ليس قريبًا منه، ويعرف المستقبل تمامًا كما يفعل الرائون"[٩٧].

ويتضح من ذلك أن الصداقة تؤدي دورًا بارزًا في سُلطة الملك الفيلسوف – مُحب البشرية– ويجب على الملك أن يُدرِك تمامًا أن الثروة الحقيقية ليست ثروة الذهب أو الفضة أو الأحجار الكريمة، وإنما هي الصداقة الحقيقية التي تجعل الملك حاضرًا في كلِّ وقتٍ وكلِّ مكانٍ مثل الإله[٩٨].

ولم يقصر ثامسطيوس دور الصداقة وأهميتها على سُلطة الملك الفيلسوف؛ بل حاول جاهدًا في خطاباته السياسيّة أن يوضح أهميتها أيضًا بالنسبة إلى أفراد المجتمع؛ إذ إنَّ إهمال الصداقة عنده يجعل المجتمع غير مستقر وضعيف؛ وعندما يتم إهمال

الصداقة فإن تدميرها ليس هو النتيجة الوحيدة، بل ستنشأ الكراهية في المجتمع، وكلما ظهرت الكراهية تأثر الجنس البشري بدرجة كبيرة، وستجد نفسك في حالة حرب مع الآخرين، ولذلك يرى ثامسطيوس أنه يجب أن تُشارك صديقك معاناته، وتكون معه في ليالي نومه وتنضم إليه عندما يكون في خطر[٩٩].

وهكذا حدد ثامسطيوس صفات الملك الفيلسوف على غرار صفاته في جمهورية أفلاطون، وأضفى عليه محبته للبشرية جمعاء، كما وضح دور الصداقة في السُلطة الحاكمة، ولكن ما أهم وظائف السُلطة كما حددها ثامسطيوس في خطاباته السياسيّة؟

رابعًا- السُلطة ووظائفها:

حدد ثامسطيوس عددًا من المهام الرئيسة للحاكم الفيلسوف في السُلطة تتمثل في التعليم الفلسفي، والعدالة (احترام القانون)، والاهتمام بالأمور الاقتصادية وبخاصة الزراعة، وهذه هي الوظائف الثلاث التي تجعل من الدولة دولةً ذات سيادةٍ؛ إذ يرى أن التعاون بين الملك والتعليم الفلسفيّ ضروري للحكومة، وهذا ما يُميّز الإمبراطور الحقيقي عن الطاغية؛ لأنَّ الفلسفة لا تميل أبدًا إلى الاستبداد والفساد[١٠٠]، كما أكد أن الدعم الإمبراطوري للتعليم الفلسفيّ في المدينة من شأنه أن يجذب مثقفين إلى القسطنطينية[١٠١]، وما يعنيه ثامسطيوس بالتعليم الفلسفيّ ليس مجرد القدرة على التواصل بشكلٍ فعالٍ وسليمٍ – رغم ضرورة ذلك – ولكن أيضًا قدرة الحاكم على التعرّف على الميراث الثقافي القديم ورعايته، وكان هذا بمنزلة القرار المُقدَّس له[١٠٢]، ولذلك أثنى على نظام التعليم في عهد قسطنطينوس؛ لعدم السماح للتعاليم القديمة بالتلاشي، وحافظ على ضمان تجديدها[١٠٣].

وقد استند برنامج ثامسطيوس التعليميّ إلى مبدأين رئيسين؛ الأول هو قيمة الفلسفة اليونانية وخاصة نظريتها الأخلاقية والسياسيّة بما يسمح للجميع بأن يعيشوا حياةً تُعزز التعليم الذاتي، والثاني هو تَلقِّي تعليم حقيقي للفضيلة لكل من الحاكم

ورعاياه[١٠٤]، ووَفقًا لثامسطيوس فإن تدريس الفلسفة وممارستها ليست للنخبة، وإنما لابد أن تكون للجميع بصرف النظر عن تدريبه وأصله الاجتماعي[١٠٥]، وهذا خلاف ما ذهب إليه أفلاطون في الكتاب السابع من الجمهورية في عرضه لمراحل التربية؛ إذ اقتصر التعليم الفلسفي على فئة مختارة من الطبقة الحاكمة[١٠٦].

ويؤكد ثامسطيوس أن الفشل الأساسيَّ في التعليم الفلسفيّ يتمثل في الاهتمام بعرض الصيغ النظرية على حساب الممارسات العملية النبيلة؛ إذ إنَّ التعليم هو أمر ضروري للتنمية البشرية، كما أن امتياز الإنسان ليس في قوته الجسدية ولكن في التعليم الجيد، فإذا حصل الإنسان على تعليم جيد فإنه يوفر مولودًا إلهيًّا على الأرض؛ ولذلك فمن أجل مصلحة المجتمع والبقاء على قيد الحياة يجب على الملك تحديد الوسيلة الأنسب والأكثر فاعلية من أجل تعليم جيد لأبناء شعبه، وما يقصده ثامسطيوس من التعليم هنا هو التعليم الفلسفي[١٠٧]، وهنا يُشير ثامسطيوس إلى نقطة تشغل الإنسان المعاصر؛ إذ إنَّ قضية التعليم هي حجر الأساس الذي تقوم عليه المجتمعات المستنيرة المعاصرة، واقتصار التعليم على النظر دون العمل يجعل من التعليم أمرًا عقيمًا، لا طائل من ورائه، ويصل بنتائجه إلى فشل ذريع، ولكن يجب ربط النظر بالعمل، من أجل تحقيق نتائج إيجابية عينية تُغيِّر الواقع الإنساني إلى الأفضل.

ولم يستطيع ثامسطيوس أن يتجاهل الضرورة المُلحة لسيادة القانون في نظامه السياسيّ؛ فالقانون أتى من السماء مع الإمبراطور من أجل خلاص البشرية[١٠٨]، كما يجب على الملوك احترام القوانين التي وضعت لتنظيم العمل داخل الدولة، والواجب عليه أيضًا أن يُظهر احترام القوانين في نفسه أولًا قبل أن تظهر في أهل دولته[١٠٩]؛ فالشرور التي تدخل على أهل المدينة من بعضهم البعض يجب محاربتها عن طريق التمسك بالقوانين التي وضعت لهم[١١٠].

كما يرى ثامسطيوس أن فضيلة الإمبراطور تختلف عن فضيلة القاضي؛ إذ يتعين على الأخير اتباع القوانين بحرفيتها، ولكن يتعين على الأول تصحيح القوانين والتخفيف من شدتها وعنادها بقدر ما هو قانون حركي وليس قانونًا محددًا بأحرف ثابتة وغير قابلة للتغيير؛ لهذا السبب يبدو أن الإله قد أرسل ملكًا من السماء إلى الأرض حتى يلجأ الإنسان إليه(١١١)، وينجيه من القانون الثابت بأحكامه التي لا تتغير وعدم قدرته على مراعاة الظروف؛ فكانت هذه الفكرة ذات أهمية كبيرة بالنسبة إلى ثامسطيوس؛ لذلك رفض المفهوم المُتحيز للملك في العصور الهيللينستية وجعله شريعة مستعصية(١١٢).

إنَّ الأولوية للملك عند ثامسطيوس أن يميل إلى الشرف لا إلى الانتقام، فمعظم العقوبات لا تكون في صالح المخالفين؛ لأنهم يسلبون الحياة حتى لو أن ذلك مُفيد للمجتمع؛ ولذلك يجب على الملك أن يزيل عقوبة الإعدام من قائمة العقوبات(١١٣)، فإذا أُمر بإعدام شخص ما يأمر الملك بأن يعاقب بالنفي أو أن يُسلب بعض ممتلكاته، وكل ذلك من أجل العدالة(١١٤)، وهذا ما فعله الإمبراطور قسطنطينوس؛ إذ أزال عقوبة الإعدام اعتقادًا منه بأنه علاج سخيف لا يُساعد الرجل المريض بل هو لمساعدة الأصحاء(١١٥).

إذن رأى ثامسطيوس أن روح القانون هو السائد من أجل إقامة العدالة داخل الدولة وليس نصه؛ فالعدالة عنده هي الالتزام بروح القانون من أجل تماسك المجتمع، كما أنها هي الخير المشترك بين الحكام والمحكومين؛ وذلك كله من أجل مبدأ الانسجام في المجتمع السياسيّ(١١٦)، كما يؤكد أيضًا أن مبدأ العدالة هي أفضل ما يمتلكه الإمبراطور، كما أنها الفضيلة الأكثر شهرة ونُبلًا في المجتمع الإمبراطوري(١١٧).

كما تحدَّث ثامسطيوس عن أهمية الوضع الاقتصاديّ في الدولة؛ لأنه هدف رئيسٌ من أهداف السُلطة السياسيّة؛ إذ إنَّ تمكين الناس من الحصول على عيشٍ

مزدهرٍ، أي دفاع السُّلطة عن الأمن الاقتصادي أمرٌ ضروريٌّ من ضروريات السُّلطة الحاكمة(١١٨)، ومن أهم الأسس الاقتصادية للسلطة عند ثامسطيوس هي الزراعة(١١٩)، فكلما كان المجتمع أكثر تقدمًا في الزراعة كان أكثر سعادة، والإنسان في المجتمع له أن يختار بين طريقتين: إما أن يكون متشردًا، وإما أن يكون مُزارعًا؛ فالزراعة عند ثامسطيوس عُنصرٌ رئيسٌ في الدولة، والذين يفشلون في عدم احترام التربة وحراثتها هم الأشد قسوة والأكثر وحشية؛ فبدون الزراعة والمساكن الثابتة ستكون الحياة أشبه بحياة الحيوانات البرية(١٢٠).

إنَّ الزراعة عند ثامسطيوس تعمل على تلبية احتياجات الحياة بسهولة، ومن ثم تحررنا من الانشغال كثيرًا بحاجتنا نحو الطعام، ومن ثَمَّ نتطلع إلى السماء، وتكرمنا الآلهة ونعيش بنظام العدالة واحترام القانون، ومن يختار الطريق الثاني(الزراعة) يكون من أتباع الحكمة؛ لأن الزراعة هي التي سمحت لنا بأن نكون بشرًا، وأن نكتب عن طريقها التشريعات القانونية؛ لذلك يجب على المشرعين أن يولوا اهتمامًا أكبر بالزراعة من أي شيءٍ آخر؛ رغبة في السلام ومواجهة حتمية الحرب(١٢١).

وقد تساءل ثامسطيوس عن أهم التشريعات الاقتصادية التي يجب أن يتبعها الإمبراطور، وأهمها التوازن المالي بين الدخل والإنفاق؛ فإدارة المال لها دورٌ كبيرٌ في نجاح اقتصاد الدولة، ولذلك أثنى ثامسطيوس على الإمبراطور فالينس في هذا الأمر؛ إذ إنَّ لديه قدرة كبيرة على إدارة المال(١٢٢)، كما أعطى ثامسطيوس أهمية كبيرة للتشريعات التجارية التي تسمح للذين ليس لديهم ما يكفي من محاصيل الأرض والذين لديهم فائض من ثمارها المختلفة بالاتجار بأمان مع بعضهم البعض، ومن خلال هذه التشريعات التجارية سيحقق البشر العدالة؛ ولذلك من المنطقيّ جدًّا أن نقول إن العدالة في المجتمع البشري تتوقف بشكلٍ كبيرٍ على الزراعة(١٢٣).

هكذا حدد ثامسطيوس وظائف السُلطة السياسيّة، وقد حصرها في ثلاث وظائف: التعليم الفلسفي؛ إذ إنه أمر ضروري للملك في السُلطة، وكذلك من أجل التنمية البشرية، والعدالة؛ إذ إنها تجعلنا نلتزم بالقوانين التي تعمل على تماسك المجتمع، وثالث هذه الوظائف، الاهتمام بالأمور الاقتصادية وخاصة الزراعة؛ إذ جعلها ثامسطيوس من أهم الأسس الاقتصادية في السُلطة؛ فلا شيء يحقق ربحًا وعدلًا أكثر للبشرية من الانخراط في الزراعة.

خامسًا- السُلطة والفضيلة:

تحدَّث ثامسطيوس في خطاباته السياسيّة المختلفة عن أهمية الفضيلة بالنسبة إلى المجتمع ككل، ودورها في السُلطة الحاكمة على وجه الخصوص؛ إذ أكد أن فضيلة الإنسان تنبت من روحه(١٢٤)، والرحلة الحقيقية عنده تتمثل في فهم الروح(١٢٥)؛ لأنَّ الإنسان عنده إنسان من جهة النفس لا من جهة البدن؛ فالنفس هي الجزء الأشرف في الإنسان؛ لذلك يجب أن يتبع الإنسان الفضائل والبعد عن شهواته إلا بقدر ما يحتاج لقوام نفسه(١٢٦)، ويقول في ذلك:" من الضروري أن نوضح أن روح الإنسان قد خلقها الإله لتميل إلى الرغبة في الخير، وبمجرد الحصول على الخير فإنها حتمًا ستجد السعادة؛ فالروح خُلقت لتهرب من الشر، وتبحث عن الخير بالفطرة"(١٢٧).

كما يرى ثامسطيوس أن الروح لا قيمة لها إذا كان جسد المرء تكسوه الملابس الذهبية، في حين يظهر العقل عاريًا من الفضيلة(١٢٨)؛ ففضيلة الإنسان هي اتزان عقله، وهذا ما كان يفعله ديوجين Diogenes وكليانتس Cleanthes؛ إذ رأيا أنه يجب أن يعيش الإنسان وَفقًا للطبيعة، وطبيعة الإنسان تميل إلى العقل والفكر الصحيح المتزن(١٢٩)؛ ولذلك أكد ثامسطيوس في مؤلفه "عن الفضيلة" أنه يجب أن يعيش الإنسان وَفقًا للطبيعة(١٣٠)، وهذه نزعة رواقية واضحة في مفهومه عن الفضيلة؛ إذ إنَّ الفضيلة عنده هي – بالمعنى الرواقي – العيش وَفقًا للطبيعة(١٣١).

وفي ضوء ما سبق يتضح أن ثامسطيوس قدَّم نقدًا لاذعًا في خطاباته للمبدأ الأخلاقي الأبيقوري؛ إذ إنه كان ينشد اللذة، وهذا بدوره يتناقض مع الطابع الاجتماعيّ لطبيعة البشر(١٣٢)، وهذا ما ذكره في مؤلفه "عن الفضيلة"؛ إذ يقول:" إنَّ الطريق الذي سلكه أبيقور مملوء بالبهجة، والنبيذ، والأطعمة الشهية، وغيرها من الملذات، وعندما بدأت أسير في هذا الطريق بدا الأمر في بدايته رائعًا بالنسبة إليَّ، وامتلأ قلبي بالفرح عندما اعتقدتُ أنه من الممكن تحقيق رغباتي والوصول إلى الحكمة أثناء هذا الطريق، ولكن عندما بدأت السير جاء الندم، والبؤس، والخضوع ورائي... ، فإذا كُنتَ حكيمًا احذر السير في هذا الطريق"(١٣٣).

هكذا أكد ثامسطيوس أن إصلاح الإنسان لنفسه ومداواتها يكون بمفارقة الأفعال الرديئة ومحاربتها(١٣٤)؛ أي في البُعد عن طريق أبيقور، فيجب أن يتبع الإنسان عقله، والعقل هو الامتياز البشريُّ للفضيلة، بالإضافة إلى هذه الميزة أنه إذا اكتسب الإنسان تعليمًا فلسفيًّا جيدًا توافرت ميزة إلهية على هذه الأرض(١٣٥)؛ فالمثل الأعلى للفلسفة هو ممارسة الفضيلة، وقد وجد ثامسطيوس ممارستها الكاملة في السُّلطة الملكية(١٣٦)؛ إذ يجب أن يكون الملك نموذجًا فاضلًا يُحتذى به لبقية رعاياه(١٣٧).

إنَّ الهدف الرئيس عند ثامسطيوس من الربط بين السُّلطة والفضيلة هو ممارستها وليس معرفتها فقط؛ فالفلسفة عنده ليست أكثر من ممارسة الفضيلة عمليًّا(١٣٨)، وهذا ما دعا إليه أرسطو في كتابه "الأخلاق النيقوماخية"؛ إذ أكد أن كتابه هذا ليس نظريًّا محضًا، بل من أجل أن نتعلم كيف نصير فُضلاء وأخيارًا، فالفضيلة – عند أرسطو – هي صاحبة السلطان في خُلقنا وفي اكتساب ملكاتنا(١٣٩).

وإذا كانت مهمة الفيلسوف عند ثامسطيوس تحقيق حُكم الفضيلة عند الأفراد فإن الملك في السُّلطة يلزم بتحقيقها في المجتمع ككل؛ فمهمة الملك هو مراعاة تعليم الفضيلة لأكبر عددٍ ممكنٍ من أفراد مجتمعه؛ إذ إنَّ ذلك من القواعد المعيارية للسلوك

الحضاريّ، كما يجب تحرير مجتمعه من خلال احترام العقل، والبعد عن الفوضى والشهوة النهمة، والنتيجة الحقيقية لذلك تكوين مُجتمع خيّر منضبط؛ فالحفاظ على غلبة العقل ومن ثَمَّ غلبة الفضيلة في الفرد المواطن سيعود حتمًا بالأثر الإيجابي على المجتمع كله؛ ولذلك لابد أن تخضع السُلطة للفضيلة(١٤٠)، فعن طريق ذلك سيسود السلام ويتقدَّم المجتمع وسينشر العدل(١٤١).

هكذا رأى ثامسطيوس أن سلاح الفضيلة بالنسبة إلى الملك هو الأفضل والأكثر ملاءمة من تلك التي يصنعها الحدادون(١٤٢)، ولا يُمكن أن تأتي الفضيلة إلى الملك إلا عن طريق التعليم الفلسفيّ؛ فالفلسفة هي الرغبة المطلقة للفضيلة(١٤٣)، كما أن الفلاسفة هُم شهود الفضيلة(١٤٤)؛ ولذلك ربط ثامسطيوس بين السُلطة والفلسفة، باعتبار أن الفلسفة وحدها قادرة على تحقيق مجتمعٍ فاضلٍ، وقد ذهب أيضًا إلى أن السُلطة هي من تتحمل مسئولية ضمان استمرار الفضيلة؛ لأنها وحدها تمتلك الوسائل الضرورية للقيام بذلك تحت تصرفها، ويتطلب هذا الالتزام الأخلاقيُّ أن تدعم السُلطة تحرر الفنون والعلوم وتقف ضد أي استنزافٍ أخلاقيّ، فالنصر بدون فضيلة مستحيل(١٤٥)، وهذا ما ذهب إليه الإمبراطور فالينس؛ إذ كان مثالًا واضحًا ومحددًا لكيفية تفاعل السُلطة مع الفضيلة(١٤٦).

وقد تأثر ثامسطيوس في ربطه بين السُلطة والفضيلة بأرسطو أكثر مما هو متأثر بأفلاطون؛ إذ ذهب أرسطو إلى الربط بين الأخلاق (الفضيلة) من جهة والسياسة (السُلطة) من جهةٍ أخرى وجعلهما وجهين لعملةٍ واحدةٍ(١٤٧)، كما أن الخير الأقصى عنده يتمثل في السعادة العملية(١٤٨) التي تُعدُّ بدورها مكافأة للحياة العملية الفاضلة(١٤٩)، في حين كان أفلاطون مثاليًا في مفهومه عن الفضيلة؛ إذ جعل الفضيلة الحقة في الهروب من عالم الحس والابتعاد عن شئون هذا العالم(١٥٠) من أجل اتصال الإنسان بالحقيقة القصوى (عالم المثل)(١٥١).

سادسًا ـ ثيوقراطية السُلطة:

قدَّم ثامسطيوس نموذجًا ثيوقراطيًّا للسلطة متسقًا إلى حد ما مع مفهومه عن الإمبراطور باعتباره "الملك الفيلسوف" الذي يُجسِّد الفضائل الأساسية للأخلاق الشخصية تجاه رعاياه(١٥٢)؛ إذ ربط بين الإله والإمبراطور، فوصف الإمبراطور بأنه القانون المتجسد (The Law Incarnate) الذي وضعه الإله بشكلٍ مناسبٍ لتخفيف حِدة نصّ القانون، حيثما كان هذا مناسبًا(١٥٣)، فالإمبراطور – عنده – صورة كاملة للإله؛ لأنه قادر على فعل المزيد من الخير أكثر من أي إنسانٍ آخر، فهو يُقلِّد الإله في مكانه بفضيلة فعل الخير للبشرية(١٥٤)، وقد قال ثامسطيوس في خطبته الخامسة في حديثه إلى الإمبراطور جوفيان:" هل تريد أن تعرف ما مساهمة الفلسفة؟ تجعل الملك متجسدًا في القانون، وهو قانون إلهي نزل من السماء، فيض من الخير الأبدي، وتدبير من الطبيعة، وقانون وُلِد بشكلٍ إلهي وتغذى من الإله كما يقول هوميروس، ويشترك الملك مع الإله في العديد من الصفات؛ لأنه يجب أن يكون واصٍ على الفقراء، ولطيف، وخيِّر، وجالب الثمار، ومُنظِّم للعدالة"(١٥٥).

وقد رأى ثامسطيوس أن قسطنطينوس هو نموذج للملك الإلهي؛ فهو الملك الخيِّر، وصاحب الفضيلة، وهو قانون متحرك بل يحتل مرتبة أعلى من القوانين؛ فهو قادر على تصحيح القوانين وتكييفها مع المواقف المختلفة، ومن ثَمَّ فإنَّ الملك الفيلسوف هو صورة للحُكم الإلهي على العالم من خلال أفعاله(١٥٦)، وتشبه الملك بالإله بقدر الإمكان هو أسمى غايات الفلسفة السياسيّة عند ثامسطيوس(١٥٧).

وهنا يقترب ثامسطيوس من جمهورية أفلاطون؛ إذ وافق ثامسطيوس على الأساس الميتافزيقي الذي أعطاه أفلاطون لسياسته؛ إذ إن أفلاطون دائم الربط بين الفضيلة والسعادة على المستوى البشريّ بالصلاح الإلهي(١٥٨) ويؤكد ذلك في محاورة الجمهورية، وكذلك ذكر في محاورة القوانين أن أسمى غايات الحياة البشرية هي التشبه بالإله بقدر الطاقة الإنسانية(١٥٩).

وأعتقد أن ثامسطيوس قد جانبه الصواب في ربطه بين الملك والإله، وقدرة الملك على تصحيح القوانين كما يشاء؛ إذ وهب ثامسطيوس الملك إرادة مطلقة يتصرف كما يشاء، وهذا بدوره يجعل السُلطة مطلقة، والسُلطة المطلقة فساد مُطلق، كما أن الحكومة التي يُسيطر عليها حاكم ذو إرادة مطلقة لا يُمكن أن تكون حكومة صالحة مهما ما وصل إليه ذلك الحاكم من العلم والفضيلة؛ فلا يُمكن أن يسود النظام والعدل في ظل سلطة ثيوقراطية؛ لأنَّ هذا النوع من السُلطة يُفسد الحياة الاجتماعية والسياسيّة ويُرسّخ مبدأ الديكتاتورية، ومن ثَمَّ تُوقع المجتمع في الشطط والظلم.

هكذا كان الإمبراطور عند ثامسطيوس محاكاة لجنة الإله في الأرض(١٦٠)، وقد قام بتأليف رسالة مدح وتكريم لإمبراطور جوليان عام ٣٦٣م، رأى فيها أن الألوهية هي التي اختارت الإمبراطور الجديد (جوليان) ؛ بسبب طبيعته الإلهية، وقد رفض جوليان هذا الادعاء في رسالته إلى ثامسطيوس(١٦١)؛ إذ اتهَم ثامسطيوس بالكذب والخداع والتملق(١٦٢)؛ إذ قال جوليان في رسالته إلى ثامسطيوس ردًا عليه بوصفه بالملك الإلهي:" إنني أدرك أني لا أمتلك تدريبًا كافيًا ولا مواهب طبيعية إلهية أعلى من المعتاد"(١٦٣)، وقد قدَّم جوليان في رسالته هذه نقدًا لاذعًا لمفهوم ثامسطيوس حول ثيوقراطية السُلطة، وألوهية الملك وعدم التزامه بنص القانون؛ إذ رأى جوليان أن الملك الحقيقي وصي جيد على القوانين، ويجب أن يتبعها حرفيًّا إذا استدعت الظروف ذلك، والقانون الذي وضعه المشرع هو نقطة مرجعية أساسية للملك(١٦٤).

ولذلك رأى جوليان في منصبه أنه ملك دستوريٌّ، على عكس ما ذهب إليه ثامسطيوس بأنه ملك ذو طبيعة إلهية(١٦٥)؛ فالملك من وجهة نظر جوليان يجب أن يسترشد في إدارته للشئون العامة والخاصة بالقانون؛ إذ إنَّ عدم اتباع القانون يجعل المجتمع منغمسًا في شهواته وملذاته(١٦٦)، والملك هو الوصي على القوانين ولابد أن يُخضع نفسه لها أولًا(١٦٧).

ولكن رغم نقد جوليان لفكرة الملك الإلهي إلا أنه اعتنق هذه الفكرة بعد سنوات

قليلة فقط؛ إذ رأى أن الحاكم الجيد لابد أن تتوافر فيه عددًا من الصفات الإلهية، وهنا يتوافق مع وجهة نظر ثامسطيوس حول ثيوقراطية السُلطة، ولكنه يُعدِّلها من خلال نوع من النظرة الدستورية للمنصب الإمبراطوري الذي يحتوي أيضًا على عُنصر إلهي، ووجهة نظر جوليان هنا مركبة للملكية، فهي إلهية من جانب ودستورية من جانب آخر(١٦٨)، وظهر ذلك في رسالته إلى ثامسطيوس؛ إذ يقول:" بالنسبة إليَّ يبدو أن مُهمة الملك تتجاوز القدرات البشرية، وأنه يحتاج إلى شخصية أكثر ألوهية، كما اعتاد أفلاطون أن يقول ولكن الملك أيضًا يجب أن يكون متفوقًا على رعاياه ليس فقط في عاداته المكتسبة، ولكن في الهبات الطبيعية أيضًا، وهو شيء ليس بالسهل العثور عليه بين الرجال، كما يجب عليه بكل الوسائل التي في وسعه مراعاة القوانين التي أقرها المشرع بعد أن طهَّر عقله في سَنِّ تلك القوانين"(١٦٩)، وقال في موضع آخر:" إنه لو كان الأمير بطبيعته بشريًا، فيجب أن يكون في سلوكه إلهيًّا"(١٧٠).

ولم يقتصر نقد جوليان حول ثيوقراطية السُلطة عند ثامسطيوس، بل شَمل نقده أيضًا وجود الملك الفيلسوف على رأس السُلطة؛ إذ رأى جوليان أن أفضل حاكم ليس ملكًا فيلسوفًا بل هو مجرد ملك وصي على القوانين(١٧١)، كما أكد جوليان أن ثامسطيوس قلل من أهمية الفلسفة عندما جعلها جزءًا من الممارسة البشرية، ومن الواضح أن جوليان يُجادل بأن التأمُل يحتل مرتبة أعلى من هذا النوع من الفلسفة الثامسطوية؛ إذ يجب اختيار الفلسفة النظرية بدلًا من ربط الفلسفة بالسُلطة على غرار ثامسطيوس واقترابها من الواقع السياسيّ(١٧٢).

ولذلك كان جوليان من أتباع يامبليخوس أو بالأحرى تابعًا لتيار معين داخل مدرسة يامبليخوس التي يمثلها ماكسيموس الأفسوسي Maximus of Ephesus(١٧٣)؛ إذ كان جوليان يطلب الاستشارة الفلسفية منه ومن غيره ممن أدركوا أن هناك علاقة قوية بين الثيورجيا(*) Theurgy والفلسفة، فأيدوا العرَّافة والتضحيات والممارسات الطقسية الأخرى(١٧٤).

ويبدو لي أن تبادل الرد بين جوليان وثامسطيوس في مناقشتهما تكشف عن بعض السمات الرئيسة للنقاش الفلسفيّ خلال القرن الرابع الميلادي؛ إذ إنَّ القضايا المطروحة آنذاك تتمثل في علاقة السُلطة بالفلسفة، وكذلك علاقة السُلطة بالنموذج الثيوقراطي، وقد مال ثامسطيوس لفكرة الملك الإلهي الفيلسوف المنخرط بشكلٍ كاملٍ في الحياة السياسية، ولكن جوليان يُمثِّل الاتجاه الآخر، فرفض هذا النموذج وعبَّر عن عددٍ من التحفظات حول فكرة الملك الإلهي الفيلسوف، وهذا ما يتضح في رسالته ردًا على ثامسطيوس؛ فالملك من وجهة نظره وصي على القوانين وليس فيلسوفًا ذا طابعٍ إلهيّ.

سابعًا- السُلطة والتسامح الديني:

تُعَدُّ قضية التسامح الديني من أهم القضايا التي خصص لها ثامسطيوس مساحةً كبيرةً في خطاباته السياسية[١٧٥]، فهو يُعَدُّ من الفلاسفة السياسيّين المشاركين في الدفاع عن سياسة التسامح الدينيّ لدى السُلطة في النصف الثاني من القرن الرابع الميلاديّ[١٧٦]، ففي ذلك الوقت نشأ جدل واسع حول الحرية الدينية والتسامح الديني في وقت الاضطهاد الديني بعد قسطنطين[**] وحتى زمن ثيودوسيوس الأول، وكان المثقفون الوثنيون هُم الذين أولوا اهتمامهم بهذا الموضوع[١٧٧]، وعلى رأسهم ثامسطيوس؛ إذ جعل التسامح الدينيَّ برنامجًا رسميًّا للحاكم الموجودة في السُلطة[١٧٨].

وقد أصر ثامسطيوس على أن التسامح يجب أن يكون عنصرًا أساسيًّا في السياسة الدينية للسُلطة الحاكمة[١٧٩]، ويجب ألا تمتلك السُلطة السياسة أي تفويض لفرض أي شكل للعبادة بالقوة؛ فمن المستحيل على الإمبراطور تقييد رعاياه في أي شيءٍ ومن بينهم العبادات، فهناك العديد من الأشياء لابد أن تنجو من القيود أو من أي تهديد مثل جميع الفضائل وقبل كل شيء تبجيل الإله[١٨٠]؛ إذ إنَّ الطبيعة نفسها قررت أن تترك طريقة العبادة حسب حرية كل فرد[١٨١]، ويقول ثامسطيوس في ذلك:" إن مُهمة الملك أن يجعل المشاركة في الطقوس لجميع الرجال، وذلك على غرار الإله

الذي جعل النزعة الإيجابية تجاه التقوى صفة مشتركة، ولكن يجب أن تعتمد طريقة العبادة على الميول الفردية، ومن يُطبِّق الإكراه في هذا الشأن يُزيل الرخصة التي أجازها الإله لكل فرد منا"[١٨٢].

وهكذا رأى ثامسطيوس أن الإله قد خلق نزعة مناسبة تجاه التقوى كسمة مشتركة بين الجميع، ولكن أسلوب العبادة متروك لقرار كل فرد على حدة؛ لذلك قرر ثامسطيوس أن قانون الإمبراطورية هو نفسه قانون الإله في حرية الاعتقاد، وفي هذه الطريقة تبجيل للإله، ولابد أن يَعلَم الإمبراطور أن أسلوب التعسف والتهديد مرفوض تمامًا، وسيكون هذا الاضطهاد بدون جدوى؛ لأنه لو حدث وقُتل الجسد فإن روحه ستهرب وستحمل معها حريتها في الاعتقاد[١٨٣].

ولذلك رفض ثامسطيوس السُّلطة الحاكمة التي تفرض دينًا مُعينًا في جميع أنحاء الإمبراطورية، ومن ثَمَّ رفض سياسة التعصب الدينيّ التي من الممكن أن يتبعها الإمبراطور والتي تعمل على الانتهاك المستمر لحرية الدين، وستؤدي حتمًا إلى الانقسام السياسيّ داخل المجتمع[١٨٤].

ويؤكد ثامسطيوس أن من أهم سياسات التعصب الديني هي سياسة جوليان؛ إذ إنها كانت عُنصرية معادية للمسحية[١٨٥]؛ حيث أصدر مرسومًا لمدرسةٍ معينةٍ منع فيها المسيحيين من تدريس الأدب اليوناني، مما تسبب في شكاوى بين المثقفين المسيحيين آنذاك، مثل: غريغوريوس النزينزي Gregory of Nazianzus، وبين الوثنيين المعتدلين، مثل: أميانوس مارسيلينوس Ammianus Marcellinus، وقد تسببت سياسته هذه في اضطرابات بين الوثنيين والمسيحيين؛ ولذلك قدَّم ثامسطيوس نقدًا لاذعًا لسياسة جوليان الدينية بسبب تعصبها وعنصريتها[١٨٦].

ومن أهم الخُطب السياسيّة التي تحدَّث فيها ثامسطيوس عن دور التسامح الدينيّ في السُّلطة هي الخطبة الخامسة التي وجهها للإمبراطور جوفيان، وهذه الخطبة مُثيرة للاهتمام في قربها من الموقف الأخلاقيّ للرواقيين الرومان، والاعتقاد العميق بأنه

من المستحيل إجبار الناس على التحلي بالأخلاق ضد إرادتهم؛ لذلك أكد ثامسطيوس أن سياسة التسامح الدينيّ هي الخيار الأكثر منطقية للسُلطة؛ لأن الأخلاق والعواطف المتعلقة بالالتزام الدينيّ لا يُمكن الحصول عليها بالإكراه(١٨٧).

وقد أشاد ثامسطيوس في الخطبة الخامسة بالسياسة الدينية للإمبراطور جوفيان تلك السياسة التي يحكمها التسامح الديني؛ إذ أصدر جوفيان في بداية عهده قانونًا بحرية العبادة لجميع رعاياه سواء المسيحيين أو أتباع الطوائف الكلاسيكية القديمة(١٨٨)، وقرر عدم التدخل من جانب السُلطة في التعددية الدينية، ومن الأفضل للإمبراطورية أن تنأى بنفسها عن إجبار الشعب لعقيدة معينة(١٨٩)؛ فلابد أن يقتدي الإمبراطور بالإله الذي خَلَق الميل إلى التقوى سمة أساسية من سمات الطبيعة البشرية، كما أنه رفض أي إكراه يتعارض مع الحرية التي منحها الإله للبشر(١٩٠).

ولكن لم تستمر سياسة جوفيان الدينية المحايدة طويلًا؛ فبعد فترة من سياسته الدينية المتسامحة فضَّل جوفيان الكنيسة وأعاد إليها العديد من الامتيازات، كما أنه لم يكن محايدًا في الخلافات الكنسية، وفي آخر عهده أظهر نفسه علانية كمسيحي علي عملاته المعدنية، وكان يُشير في أشهره الأولى إلى سياسة التسامح الدينيّ ولكنه لم يتمسك بها؛ فالتسامح الأولي قد تغير ببطءٍ خلال فترة حكمه تجاه سياسة تدعم جانبًا واحدًا (المسيحي) (١٩١).

وحقيقة إن قانون التسامح الذي أصدره جوفيان كان موجودًا عندما ألقى ثامسطيوس خطابه الخامس، ولكن هذا لا يبطل الفرضية المقبولة عمومًا بأن مدح التسامح في الخطبة الخامسة هو تحذير لجوفيان من دعم سياسة التعصب، على الرغم من أن جوفيان أظهر تسامحًا كبيرًا في الأشهر الأولى من حكومته(١٩٢)؛ لذلك اعتقد ثامسطيوس أنه من المناسب تذكير جوفيان في خطاباته الرسمية بواجب الحفاظ على توازن السياسة الدينية التي أعلنها في بداية حكومته(١٩٣)؛ خوفًا من التراجع عنها لصالح

المسيحية عندما يتوطد نظام حكمه؛ لأن هذا ما حدث مع الإمبراطور جوليان تجاه الوثنية(١٩٤).

وقد أشاد ثامسطيوس أيضًا بالسياسة الدينية للإمبراطور فالينس؛ إذ إنه أقر مبدأ التسامح الديني، وكان دائم الثناء عليه وكانت السياسة الإمبراطورية للتسامح الدينيّ راسخةً في عهده لدرجة أنه لم يَعد هناك حاجة لمثل هذه الدعاية المتوترة، وعلى الرغم من الإعلان الإمبراطوريّ للحرية الدينية لم يكن النقاش حول المسائل الدينية ممكنًا بالنسبة إلى ثامسطيوس في عهد فالينس بالقدر الذي تناوله في عهد جوفيان وجوليان من قبله(١٩٥).

ويبرر ثامسطيوس سياسته عن التسامح الدينيّ عن طريق الأفكار المنتشرة عن الإله الأعلى، وأن جميع البشر يسعون إلى الإله نفسه بطرق مختلفة، ومن ثَمَّ فإن جميع طوائف الإمبراطورية متساوية في تطلعاتهم؛ فالميل إلى الدين جزءٌ أساسيٌّ عِند كُلِّ إنسان، ولكن مشكلة العبادة تعتمد على إرادة كل فرد(١٩٦)، فالإمبراطور عند ثامسطيوس هو راعي الثقافة (التعليم الفلسفي) وليس راعي اللاهوت؛ ولذلك يُمكن القول بأن ثامسطيوس رفض تقسيم المجتمع على أُسس طائفية(١٩٧).

وأَتفقُ مع ثامسطيوس في دعوته لحرية الفكر والعقيدة، وعدم إجبار السُّلطة الحاكمة المجتمع على عقيدة مُعينة دون الأخرى؛ إذ إنَّ حرية العبادة يجب أن تكون مكفولة للجميع، فهي اختيار كل فرد على حدة، ومن الأفضل أن تكون السُّلطة الحاكمة داعمة لذلك؛ لأنَّ مُهمة السُّلطة في اعتقادي تختلف اختلافًا بيّنًا عن مُهمة الدين، وأن الدولة ما هي إلا هيئة تكونت لرعاية مصالح أفرادها من امتلاك المتاع، والصحة، والحرية وغيرها، أما العناية بعالم الروح فلا تدخل في اختصاص السُّلطة؛ فهو إقناع عقلي لكل فرد على حدة، ولذلك لا يُمكن إجبار فرد على الاعتقاد بعقيدة مُعينة؛ ولهذا يمكنني القول بأنه من السخف أن تعمد سلطة الدولة إلى إصدار قانون يفرض

عقدية معينة دون الأخرى، وهذا ما يُحدِث انقسامًا مجتمعيًّا وحروبًا طائفية لا طائل من ورائها.

إنَّ التسامح الدينيَّ – من وجهة نظري – له دورٌ كبيرٌ في احترام وقبول الآخر، والتقدير الكبير للتنوع الثري لثقافات عالمنا المختلفة، كما يُعزز المعرفة والانفتاح والوئام في سياق الاختلاف؛ فهو فضيلة تسهم في إحلال ثقافة السَّلام محل ثقافة الحرب والطائفية.

ولكن لا يسعى ثامسطيوس فقط لتجنب الخلاف الديني، ولكن يسعى أيضًا لإيجاد أرضية مشتركة للمزج بين المسيحية والثقافة اليونانية(١٩٨)؛ فقد حاول أن يُقيم الادعاء بأن القيم اليونانية والديانة المسيحية لأباطرته لم تكن متعارضة بشكلٍ أساسيٍّ وكان هذا ممكنًا؛ لأن العقيدة المسيحية قد تطورت في سياقٍ فكريٍّ ميدانيٍّ، حيث تم قبول الأفلاطونية للافتراضات الفلسفية بشكلٍ عامٍّ، وعلى وجه الخصوص في القرن الثالث الميلاديّ؛ إذ طَوَّر كل من كليمانت الإسكندري Clement of Alexandria، وأوريجنوس Origen أنظمة لاهوتية متماسكة متأثرة بالمقدمات الأساسية للفلسفة اليونانية الأفلاطونية؛ فقد كانت الأفكار الأفلاطونية ذات تأثير كبير في ذلك الوقت(١٩٩).

وقد وضع ثامسطيوس نفسه بين الأباطرة المسيحيين وملاك الأراضي الهيللينيين؛ إذ رأى أن الدين الجديد المسيحيّ يتوافق تمامًا مع المعايير الثقافية التقليدية (الوثنية)، وكان ذلك سلاحًا مُفيدًا للغاية في مساعدة النظام على جذب الدعم من طبقات مُلاك الأراضي لحُكم الإمبراطورية، وكان لهذا الدعم الوثنيُّ أيضًا أهمية إضافية؛ لأنَّ الآراء الفلسفية الهيللينية في ذلك الوقت كانت مُعادية للمسيحية بشكلٍ علنيٍّ؛ ولذلك قدَّم ثامسطيوس الأنظمة المسيحية على أنها مؤيدة للهيللينية، وهذه الاستراتيجية التي اتبعها استهدفت إقامةَ سيطرةٍ سياسيةٍ قويةٍ بين مُلاك الأراضي؛ ولذلك يُمكن القول بأن ثامسطيوس كان رمزًا للثقافة الهيللينية التقليدية التي سمحت

للأباطرة المسيحيين الأوائل بإنشاء نوع من المظهر الأيديولوجي المتوازن لحُكمهم، وهذا لم يكن انتصارًا وثنيًّا فحسب، بل كان مجرد انتصارٍ مسيحيٍّ؛ لأنه سمح للوثنيين بالتفوق في البلاط المسيحيّ(٢٠٠).

ولم تقتصر دعوة ثامسطيوس على التسامح الدينيّ فقط، بل امتدت أيضًا إلى تسامح الآراء أي قبول الرأي والرأي الآخر؛ إذ يجب على الملك أن يحتوي معارضيه ويسمع لهم، ويأخذ منهم ما يُفيد المملكة طالما أن هذه المعارضة نافعة للوطن، وذكر ثامسطيوس في حديثه إلى الإمبراطور جوفيان في خطبته الخامسة:" أنه من طبيعة الإنسان أن يُكمل بمزيد من الحماس تلك المهام التي سيواجه تحديًا في إنجازها، والغياب التام للمنافسة يجعلنا نشعر بالخمول؛ فالروح دائمًا ما يتم تحفيزها بسهولة من قِبل المعارضة، للاستمتاع بالكد والعمل، وهذا هو السبب في أنك لا تستبعد الخلاف النافع الذي يهدف إلى التقوى، فهناك طريق صعب في السفر وثانٍ مباشرًا وثالث شديد الانحدار، ومع ذلك فإن الجميع يميلون على حد سواء نحو هذا الهدف؛ فمنافستنا وحماسنا لا ينبع من أي سبب آخر غير أننا لا نسافر جميعًا في الطريق نفسه، فإذا ارتضى الإنسان بمسارٍ واحدٍ وأغلق الباقي، فسينحصر حتمًا مجال المنافسة الواسع"(٢٠١)، وقد انتقلت هذه الفكرة (التسامح وقبول الآخر) إلى الفلسفة الإسلامية وخاصة عند ابن رشد؛ إذ تأثر بها ابن رشد– بالإضافة إلى المصدر الإسلامي لديه– فتضمنت فلسفته دعوة صريحة إلى التسامح وقبول الآخر، وهذا بدوره يُعزز قيمة التعايش الفكري والإيمان القوي لمبدأ قبول الآخر، واحترام الممارسات الفعلية القائمة على التسامح الإنساني(٢٠٢).

هذه هي دعوة ثامسطيوس للتسامح الدينيّ وقبول الآخر؛ إذ جعلهما عُنصرين أساسيين في جدول أعمال السُلطة؛ من أجل وحدة المجتمع وتنوعه، والقضاء على أي صراعٍ طائفيٍّ داخل الدولة، وهذه هي أهم مزايا التسامح الدينيّ للسُلطة عند ثامسطيوس.

الخـاتمـة:

وبعد عرضنا لمفهوم السُلطة عند ثامسطيوس "دراسة في فلسفة السياسة"، يُمكن إجمال أهم نتائج البحث، وذلك على النحو الآتي:

أولًا– أعطى ثامسطيوس أهمية تطبيقية للفلسفة في عالم السياسة؛ إذ ربط بين الفلسفة والسُلطة، باعتبار أن الإله أرسلهما للغرض نفسه وهو رعاية الإنسان وتوجيهه إلى الطريق الصحيح؛ فالملك يجب عليه ترجمة ما تعلمه من الفلسفة إلى أفعال من شأنها الارتقاء بالواقع السياسيّ، فلا يوجد تعارض بين السُلطة والفلسفة؛ ولذلك رأى وجوب أن يكون على رأس السُلطة "الملك الفيلسوف"، بحيث تتاح للفلسفة إثبات فائدتها التطبيقية.

ثانيًا– تأثر ثامسطيوس بنظرية الملك الفيلسوف التي قال بها أفلاطون في محاورة الجمهورية؛ إذ يجب على الملوك أن يصبحوا فلاسفة، وبالرغم من تأثره هذا إلا أنه لم يخضع لمثالية أفلاطون ورؤيته الميتافيزيقية؛ فجعل مُهمة الملك الفيلسوف مُهمة تطبيقية تعتمد على العمل والتأثير في الواقع السياسيّ وليس التأمل الميتافيزيقي.

ثالثًا– تأثر ثامسطيوس بأفلاطون وأرسطو في كيفية نشأة الدولة؛ إذ إنَّ الإله خَلَق الإنسان بالطبع يميل إلى الاجتماع الإنسانيّ؛ فالدولة تنشأ نتيجة عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته وحاجته إلى الآخرين، وهذا ما ذهب إليه أفلاطون في جمهوريته وأرسطو في كتاب السياسة، ولكن رغم تأثر ثامسطيوس بأفلاطون وأرسطو إلا أن مفهوم الدولة عنده يختلف عن نظيرتها عند أفلاطون وأرسطو؛ إذ إنَّ الدولة عندهما هي دولة المدينة بمفهومها الضيق، ولكن نطاق فكر ثامسطيوس السياسيّ أوسع بكثير، فما كان يقصده هي الدولة العالمية، وهذه فكرة لها جذور رواقية.

رابعًا– حدد ثامسطيوس ثلاث وظائف رئيسة للسُلطة تتمثل في التعليم الفلسفي، والعدالة (احترام القانون)، والاهتمام بالوضع الاقتصادي وبخاصة الزراعة؛ إذ جعل لها

أهمية كبرى في تأسيس اقتصاد الدولة؛ لأنها تعمل على تلبية احتياجات الحياة بشكل أكثر سهولة مما يجعل الدولة مزدهرة، ومن ثم قادرة على تطبيق العدالة واحترام التعليم الفلسفي.

خامسًا– ربط ثامسطيوس بين السُلطة والفضيلة، وجعل الممارسة الكاملة للفضيلة في السُلطة الملكية؛ إذ جعل مُهمة الملك الفيلسوف هو تحقيق الفضيلة في المجتمع عن طريق البُعد عن أخلاق أبيقور، ومداواة النفس عن طريق سيطرة العقل على الشهوات؛ لذلك أخضع ثامسطيوس السُلطة للفضيلة؛ لأن السُلطة هي من تتحمل مسئولية حماية الفضيلة واستمراريتها في المجتمع.

سادسًا– قدَّم ثامسطيوس نموذجًا ثيوقراطيًا للسُلطة؛ إذ ربط بين الملك الفيلسوف والإله؛ فالملك عنده هو صورة كاملة للإله قادر على فعل الخير للبشرية، وأسمى غايات السُلطة عنده تشبه الملك بالإله بقدر الإمكان، وهنا يقترب ثامسطيوس من جمهورية أفلاطون؛ إذ ربط أفلاطون الفضيلة والسعادة البشرية بالصلاح الإلهي.

سابعًا– أعطى ثامسطيوس أهمية كبيرة للتسامح الدينيّ في السُلطة، فالسُلطة السياسيّة عنده لا تمتلك أي تفويض لفرض أي شكل للعبادة بالقوة، والطبيعة نفسها قررت أن تترك طبيعة العبادة حسب حرية كل فرد، وهذه دعوة صريحة من ثامسطيوس لحرية الفكر والعقيدة نادى بها في القرن الرابع الميلادي؛ فالعناية بعالم الروح ليست من اختصاص السُلطة، وإنما هو اعتقاد واقتناع عقلي لكل فرد على حدة.

ثامنًا– إنَّ التصنيف التقليدي الشائع لثامسطيوس هو "شارحٌ لأرسطو"، ولكنه أيضًا مناهضٌ لأفلاطون؛ إذ يلعب أفلاطون دورًا كبيرًا في خطاباته العامة والخاصة؛ فأخذ يقتبس من محاورات أفلاطون ما يخدم فلسفته السياسة؛ ولذلك لم يُقدِّم ثامسطيوس نفسه على أنه مشائيٌ أصيل، ولكنه كان دائم الجمع بين أفلاطون وأرسطو باعتبارهما

مؤسِّسي الجسد السياسيّ بالكامل، ويُمكنني القول بأن ثامسطيوس كان أفلاطونيًّا في الشكل، أرسطوطاليًّا في الوظيفة.

وأخيرًا بعد مناقشة **مفهوم السُّلطة عند ثامسطيوس "دراسة في فلسفة السياسة"**، يُمكن أن يتبين لنا أن فلسفة ثامسطيوس السياسيّة تتمثل في اتجاهين؛ الأول هو الدعوة إلى أن تكون الفلسفة فلسفة تطبيقية عملية تمس الواقع السياسيّ والاجتماعي، وتربط بين النظر والعمل؛ لأن الفشل الأساسي في التعليم الفلسفي يتمثل في الاهتمام بالصيغ النظرية فقط، والبعد عن الممارسات العملية؛ ولذلك ربط ثامسطيوس بين الفلسفة والسُّلطة من أجل وضع الفلسفة موضع التطبيق العملي، والاتجاه الثاني هو دعوته إلى فلسفة التسامح الديني وقبول الآخر؛ إذ جعلهما ثامسطيوس عُنصرين أساسيين في نجاح أي سُلطة واستمرارها، وفي اعتقادي أن هاتين الدعوتين لهما دورٌ كبيرٌ في حياتنا المعاصرة؛ فنحن بحاجة إلى فلسفة تطبيقية تربط النظر بالعمل، وكذلك بحاجة إلى فلسفة التسامح وقبول الآخر التي دعا إليها ثامسطيوس.

الهوامـــش

(1) Donald M.Borchert: Encyclopedia of Philosophy, Vol(1), Thomson& Gale, U.S.A., 2nd edition, 2006, P. 259. See also, Henry J. Blumenthal: Themistius "The last peripatetic commentator on Aristotle", in Aristotle transformed The Ancient commentators and their influence, Edited by Richard Sorabji Cornell University press, New York, 1990, P. 123.

(2) Inna Kupreeva: Themistius, Cambridge University Press, 2011,. P. 397.

وأيضًا: جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦، صـ٢٥١.

(٣) د. عبد الرحمن بدوي: مُلحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦، صـ٨٢.

(4) Arnaud Zucker: Themistius in Brill's companion to the Reception of Aristotle in Antiquity, Edited by Andrea Falcon, Brill, Boston, 2016, P. 358. See also, Miira Tuomineu: The Ancient Commentators on Plato and Aristotle, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2009, P. 26.

(5) Arnaud Zucker: Op. Cit. P. 361.

(6) Inna Kupreeva: Op. Cit. P. 397.

(*) قسطنطينوس الثاني (٣١٧م-٣٦١م): إمبراطور الإمبراطورية الرومانية من عام ٣٣٧م إلى عام ٣٦١م.

(7) Peter Healther and David Moncur: Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century, with Translation and Introduction to Selected Orations of Themistius, Liverpool University press, 2001, P. 43

(8) Adrastos Omissi: Simon Swain (Ed and Tr), Themistius and Valens, Orations (6-13), Translated texts for Historians 78, in Plekos 24, 2022, P. 436.

(**) جوفيان (٣٣١م- ٣٦٤م): أحد أباطرة الرومان في الفترة من عام ٣٦٣م إلى عام ٣٦٤م.

(***) فالينس (٣٢٨م- ٣٧٨م): أحد أباطرة الرومان في الفترة من عام ٣٦٥م إلى عام ٣٧٨م.

(****) ثيودوسيوس (٣٤٧م- ٣٩٥م): آخر إمبراطور للإمبراطورية الرومانية الموحدة في الفترة من عام٣٧٩م إلى عام ٣٩٥م.

(9) R. Malcolm Errington: Themistius and His Emperors, An essay in University of Marburg, Berlin, 2017, P. 863. See Also, F.A. Wright: A History of Later Greek Literature from the Death of Alexander in 323 B.C to the Death of Justinian in 565 A.D, London, 2nd edition, 1952, P. 357.

(10) Evangeline Lyons: Hellenic Philosophers as Ambassadors to the Roman empire "Performance, Parrhesia, and power", A Dissertation submitted in partial Fulfillment of The Requirements for the degree of Doctor of Philosophy, University of Michigan, 2011, P. 162.

(11) Adrastos Omissi: Op. Cit. P. 435.

(١٢) د. محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا للطباعة، ١٩٩٤، صـ٥٦.

(13) Arnaud Zucker: Op. Cit. P. 358.

وقد استعنتُ في ترجمة خطابات ثامسطيوس السياسية بالمصدرين الآتيين:

- Themistius: Political Orations (1:19), In Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century, Select orations of Themistius, Translated with an introduction by Peter Heather and David Moncur, Liverpool University press, 2001.
- Themistius: The Private Orations (20:34), Translated with an introduction by Robert J. Penella, University of California Press, 2000.

(١٤) ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، د.ت، صـ٣٥٥. وانظر أيضًا: د. محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، صـ٥٦.

(١٥) رسالة ثامسطيوس إلى جوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة، ترجمة: أبي عثمان سعيد بن يعقوب تحقيق وشرح: د. محمد سليم سالم، دراسة: د. حسام أحمد عبد الظاهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠١٨، صـ٢٩.

(16) Themistius: Or(34)" In Reply to those who found Fault with Him for Accepting Public office", (III), P. 211.

(١٧) أفلاطون: محاورة الجمهورية، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، مراجعة عن الأصل اليوناني: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥، ك٢، ف ٣٦٩، صـ٢٢٧. وأيضًا:

-William Son: Specialization and Division of Labor in the social thought of Plato and Rousseau, An essay in the Journal of Librarian studies, Volume (IV), No.1, 1980, P. 45.

(١٨) أرسطو: السياسة، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة في علم السياسة وعلَّق على النص تعليقات متتالية: بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية: د. أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ك٣، ب٤ ، ف٢، صـ١٩٥. وانظر أيضًا: رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول" الفلسفة القديمة"، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مراجعة: د. أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠، صـ٢٩٥.

(19) Lawrence J. Daly: A Mandarin of Late Antiquity "The political life and though of Themistius", A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of Loyola University in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree of doctor Philosophy, 1970, P. 85. See also, Christopher shields: Aristotle, Taylor & Francis E-library, 2007, P. 354.

(20) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 89.

(21) Ibid: P. 100.

(٢٢) رسالة ثامسطيوس إلى جوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة: صـ٢٣، صـ٢٤.

(٢٣) أرسطو: كتاب النفس، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: الأب جورج شحاتة قنواتي، تصدير ودراسة: د. مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١، ك٢، ف٤١٣، صـ٤٦، صـ٤٧.

(٢٤) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ك٤، ف ٣٣٩، ف ٣٤٠، صـ٣٢٣، صـ٣٢٤.

(٢٥) المصدر نفسه: ك٤، ف٤٤٢ ، صـ ٣٢٧.

(26) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 101.

(27) Ibid: P. 94.

(28) Peter Heather and David Moncur: Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century, P. 66.

(29) Themistius: Or(6) " On Brotherly love", 76 b- c- d, P. 187.

(30) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 92.

(٣١) د. حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان (العصر الهيللينستي)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٢٠، صـ١١٤.

(٣٢) المرجع نفسه: صـ ١٩٦.

(33) Evangeline Lyons: Op. Cit. P. 148.

(34) Ibid: P. 149.

(35) J.H. Russell: Athens and Byzantium "Platonic political Philosophy in religious empire", A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana state University, in Partial Fulfillment of Requirements for the degree of doctor of Philosophy in the department of political Science, 2010, P.13.

(36) Evangeline Lyons: OP. Cit. P. 150.

(37) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 79.

(38) Themistius: Or(31) "Concerning My presidency of the Senate", 352, PP. 189-190.

(39) Themistius: Or(34), (III), PP. 210- 211.

(40) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 28.

(41) Peter Heather and David Moncur: Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century, PP. 4- 5.

(42) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 80.

(43) Themistius: Or (5), "On the Consulship to the Emperor Jovian", 64a, P.160.

(44) Themistius: Or(6), 72a-b, P. 180. See also, Drspina Loslf: AThemistian achievement in tune with imperial Propaganda, An essay in Hellenic Open University, 2015, P. 5.

(45) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 37.

(46) Themistius: Or(17), " On the Election to the urban prefecture", 215a, p. 301.

(47) Simon Swain: Themistius, Julian, and Greek Political Theory under Roma, Texts translation and studies of four key works, Cambridge University press, New York, 2013, P.79.

(48) Themistius: Or(17) 214a, P. 299. See also, Simon swain: Op. Cit. P. 83.

(49) See, Riccardo Chiaradonna: Julian's letter to Themistius on the 4th century philosophical debate, Roma tre University, Oxford, 2015, P.1.

(50) Themistius: Or(17), 214d, P. 301. See also, Themistius: Or (3),"Embassy

Speech for Constantinople Delivered in Roma", 44c, p. 130.

(51) Simon Swain: Op. Cit. P. 79.

(52) Jayanta Kumar: Western Political Philosophy, utkal University, Without date, p.35.

(53) John A. Guegun: Plato and the modern escape from Political responsibility, Lanham, Lexington Book, 2002, P. 7.

(54) Will Durant: The Story of Philosophy "The lives and opinions of the Greater philosophers", Rocke Feller, New York, 1962, PP. 24-25.

(٥٥) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ك٥، ف٤٧٣، صـ٣٦٧.

(56) Themistius: Or(21), "The Philosopher", 269, P. 85.

(57) Arnaud Zucker: Op. Cit. P. 359.

(58) Themistius: Or(20)," A Funeral Oration in Honor of His Father", 235, P. 54. See also, Themistius: Or (34), V, P. 212. In addition, Henry J. Blumenthal: Op. Cit. P.114.

(59) Themistius: Or(34), V, VI, PP. 212- 213.

(60) Loc. Cit.

(61) Themistius: Or(32), "On Moderation of One's Emotions", 358, 359, PP. 197-198.

(62) Themistius: Or(26), "How the Philosopher Should Speak", 325, P. 156.

(63) Themistius: Or(31), 353, 354, P. 191.

(64) Peter Heather and David Moncur: Op. Cit. P.6.

(65) Themistius: Or(23), "The Sophist" , 290, P. 117.

(66) Ibid: 288, P. 114. See also, Robert J. penella: Plato (and others) in the orations of Themistius, Fordham University, 2014, P. 148.

(67) Themistius: Or(33), 289, P. 116.

(68) See, Plato: Sophists, The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and introduction By B. Jowett, Oxford University, 3rd edition, 1891, PP. 1515: 1522.

(٦٩) رسالة ثامسطيوس إلى جوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة: صـ٣٨، صـ٣٩.

(70) Moyses Garcia: Julian and Themistius" Panegyric, Communication, and Power in the fourth century Roman Empire", A Dissertation Submitted in Partial Satisfaction of the requirements for the Doctor degree, University of California, 2017, P. 293.

(71) Themistius: Or(3), 45b, P. 131.

(72) Themistius: Or(1), "On The Love of Mankind", 5a- b-c, P. 82.

(73) Ibid: 7a– b, P. 84.

(*) فيلسوف رواقي روماني ولد في قرطبة بإسبانيا عام٥ ق.م وتوفي عام ٦٥ م.

(٧٤) سينيكا: عن الغضب، ترجمة: د. حمادة أحمد علي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٢٠، ك٢، (٣٦-٦)، صـ١١٩.

(٧٥) المصدر نفسه: ك١، (١-٢)، (١-٣)، صـ٤٩.

(٧٦) المصدر نفسه: ك٢، (٩-٣)، (٩-٤)، صـ٨٨، صـ٨٩.

(٧٧) المصدر نفسه: ك٢، (١٠-٧)، صـ٩٠.

(٧٨) المصدر نفسه: ك٢، (٣٦-٥)، صـ١١٩.

(79) Themistius: Or(1), 6a-b, p. 83.

(80) Themistius: Or(15), " The Most Royal of the Virtues", 189 a, P. 241.

(*) جوليان(٣٣١م-٣٦٣م): أحد أباطرة الرومان في الفترة من٣٦١م إلى ٣٦٣م.

(٨١) رسالة ثامسطيوس إلى جوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة: صـ٣٦، صـ٣٧.

(٨٢) المصدر نفسه: صـ٤٠، صـ٤٢. وأيضًا:

Themistius: Or (21), 259, 260, P. 82.

(٨٣) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ك٦، ف٤٨٥، ف٤٨٦، صـ٣٨ وما بعدها.

(٨٤) المصدر نفسه: ك٥ ، ف٤٧٥، صـ٣٦٩، صـ٣٧٠.

(85) Themistius: Or (21), 257, PP. 79-80.

(86) Themistius: Or(3), 46a, P. 132.

(87) Themistius: Or (6), 81c, P. 194.

(88) Alexander Skinner: Violence at Constantinople in 341/342 AD and Themistius Oration I, An essay in Journal of Roman Studies, Volume (105), 2013, P. 236.

(89) Themistius: Or (1), 9d, P. 87.

(90) Themistius: Or (34), XXV, XXVI, PP. 227-228.

(91) Themistius: Or (1), 12c-d, P. 90.

(92) Simon Swain: Op. Cit. P. 35.

(93) Daly Kingsley: Stoicism "A Beginner's Guide to the History and Philosophy of stoicism", Pine Peak Publishing, 2016, P. 6.

(94) N.N. Bolgov: Themistius and His Works in the context of cultural continuity, An essay in Belgorod National Research University, 2014, P.181.

(95) Themistius: Or (22),"On Friendship", 264 – 265, P. 88.

(96) Ibid: 266, P. 90.

(97) Ibid: 267, P. 91.

(98) Themistius: Or (1), 17b-c, PP. 95-96.

(99) Themistius: Or (22), 274, PP. 98-99.

(100) Themistius: Or (6), 2c-d, P. 181.

(101) Moyses Garcia: Op. Cit. P. 74.

(102) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 132.

(103) Drspina Loslf: Op. Cit. P. 2.

(104) N.N. Bolgov: Op. Cit. P. 181.

(105) Riccardo Chiaradonna: Op. Cit. P.9.

(١٠٦) جورج سباين: تطور الفكر السياسي ، ك١، ترجمة: د. حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: د. عثمان خليل عثمان، تصدير: د. عبد الرازق أحمد السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ب.ت، صـ١٠٧.

(107) Themistius: Or(34), II, P. 210. See also, Lawrence J. Daly: Op. Cit. P.24.

(108) Themistius: Or(15), 187a, P. 239.

(١٠٩) رسالة ثامسطيوس إلى جوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة: صـ٣٤.

(١١٠) المصدر نفسه: صـ٣٣.

(111) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 160.

(112) Simon Swain: Op. Cit. P. 35.

(113) Themistius: Or(1), 14b-c, P. 92.

(114) Ibid: 15c, P. 93.

(115) Alexander Skinner: Op. Cit. P. 237.

(116) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 147.

(117) Themistius: Or(1), 6a, P. 83.

(118) Simon Swain: Op. Cit. P. 32.

(119) Themistius: Or(30),"Should One Engage in Farming?", 349, P. 185.

(120) Ibid: 350, P. 186.

(121) Loc. Cit.

(122) Simon Swain: Op. Cit. PP. 32-33.

(123) Themistius: Or(30), 350, P. 187.

(124) Themistius: On Virtue, Translated by Alberto Rigolio, In Ancient Commentators on Aristotle , General Edition: Richard Sorabji, Emeritus, Michael Griffin, Bloomsbury Academic, New York, 1st edition, 2019, 29, P. 343

(125) Themistius: On The Soul, Translated by Robert Bitodd, Bloomsbury, London, 2014, P. 15.

(١٢٦) رسالة ثامسطيوس إلى جوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة: صـ٣٢، صـ٣٣.

(127) Themistius: On Virtue, 11, P. 337.

(128) Themistius: Or(1), 11c, P. 89.

(129) Themistius: On Virtue, 31, P. 344

(130) Ibid: 43, P. 348.

(131) Dale Kingsley: Op. Cit. P. 14.

(132) Riccardo Chiaradonna: Op. Cit. P. 4.

(133) Themistius: On Virtue, 6, P. 335.

(١٣٤) رسالة ثامسطيوس إلى جوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة: صـ٣٣.

(135) Themistius: Or(34), II, P. 210.

(136) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P.5.

(137) Alejandro Cadenas: The Veneration of imperial images Between the Constantinian and theodosian dinasties, An essay in Potsdam University, 2016, P. 97.

(138) Michael Schramm: Platonic Ethics and Political in Themistius and Julian, University of Leipzig, Without date, P. 134.

(١٣٩) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة في عِلم الأخلاق وتطوراته وعلَّق عليه تعليقات تفسيرية: بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية: د. أحمد لطفي السيد، دار صادر، ب.ت، ك٢، ب٢، ف١، صـ٢٢٩.

(140) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 102.

(141) Simon Swain: Op. Cit. P. 32.

(142) Themistius: Or (15), 197b–c, P. 252.

(143) Themistius: Or(17), 215 a, P. 301.

(144) Themistius: Or(1), 3d, P. 80.

(145) Lawrence J. Daly: Op. Cit. P. 102.

(146) Theodore G.Dedon: Imperial Virtue in the technological society" Themistius Imperial virtue and its potential Application in institutional Foundation and Designs", An essay in Religion and institutional Morality, Georgetown University, 2016, P. 14.

(١٤٧) جورج سارتون: تاريخ العلم، ج٣، إشراف: د. إبراهيم مدكور وآخرون، ترجمة: د. توفيق الطويل وآخرون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٣، صـ٣٢٦.

(١٤٨) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ك١، ب٢، فـ٢، صـ١٧٥. وانظر أيضًا: أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة في علم الأخلاق وتطوراته وعلَّق عليه تعليقات تفسيرية: بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية: د. أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ك٧، ب١٢، ف٤، صـ٢٠٩، صـ٢١٠.

(149) William Turner: Op. Cit. P. 153.

(150) W.T. Stace: A Critical History of Greek Philosophy, Macmillan, London, 1920, P. 89.

(151) Plato: Theaitetus, The Dialogues of Plato, Translated into English with Analyses and introduction By B. Jowett, Oxford University, 3rd edition, 1891, PP. 1765-1766.

(152) Simon Swain: Op. Cit. P.35.

(153) Peter Heather and David Moncur: Op. Cit. P. 65. See also, N.N. Bolgov: Op. Cit. P. 181.

(154) Michael Schramm: Op. Cit. P. 134.

(155) Themistius: Or(5), 64b-c, PP. 160-161.

(156) Riccardo Chiaradonna: Op. Cit. P.2. See also, Bishop Daniel: On Divine Philanthropy from Plato to John Chrysostom, Athens, 1st edition, 1983, P.1072.

(157) Michael Schramm: Op. Cit. P. 134. See also, Alejandro Cadenas: Op. Cit. P.96.

(158) Henry J. Blumenthal: Op. Cit. P. 114.

(١٥٩) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ك١٠، فـ٦١٣، صـ٥٥. وانظر أيضًا: أفلاطون: محاورة القوانين، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية: تايلور، نقله إلى العربية: د. محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ك ٤، صـ٢٢٥.

(160) N.N. Bolgov: Op. Cit. .181.

(161) Drspina Loslf: Op. Cit. P.5. See also, Simon swain: Op. Cit. PP. 96-97.

(162) Maijastina Kahlos: Rhetoric and Realities "Themistius and the changing tides in imperial religious Policies in the Fourth Century", An essay in Politiche Religioso Nel Mondo Antico E-Tradoantico, 2011, P. 293.

(163) Julian's Letter to Themistius the philosopher, in The Works of the Emperor Julian, Volume(2), With an English Translation by Wilmer Cave wright, Harvard University Press, 1913, P. 175.

(164) Simon Swain: Op. Cit. P. 61.

(165) Moyses Garcia: Op. Cit. P. 50.

(166) Julian's Letter to Themistius the philosopher: PP. 160-161.

(167) Riccardo Chiaradonna: Op. Cit. P. 3.

(168) Moyses Garcia: Op. Cit. P. 285.

(169) Julian's letter to Themistius the philosopher: P. 167.

(170) Ibid: P.162.

(171) Riccardo Chiaradonna: Op. Cit. P. 5.

(172) Ibid: P. 13.

(173) Ibid: P. 9.

(*) Theurgy من اللفظة اليونانية θεουργία وتعني السحر الإلهي، وهي مجال دراسة الطقوس والتقاليد التي تُمارس من أجل التواصل والاتحاد مع الآلهة؛ بهدف تحقيق الكمال الذاتي. انظر: د. حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان "العصر الهيللينستي"، صـ١٩٤-صـ١٩٥.

(174) Michael Schramm: Op. Cit. P. 143.

(175) R. Malcolm Errington: OP. Cit. P. 877.

(176) Maijastina Kahlos: Op. Cit. P. 288.

(**) قسطنطين (٢٧٢م- ٣٣٧م): أحد أباطرة الرومان في الفترة ٣٠٦م إلى ٣٣٧م.

(177) Mar Marcos: Emperor Jovian's Law of religious tolerance, Edipuglia, 2014, P.154.

(178) R. Malcolm Errington: Op. Cit. P.876.

(179) Alejandro Cadenas: Op. Cit. P. 102.

(180) Themistius: Or(5), 67b-c, PP. 165-166.

(181) Ibid: 68a, P. 167.

(182) Loc. Cit.

(183) Lawrence J. Daly: Themistius' plea for Religious tolerance, Oxford, 1964, P.73.

(184) Loc. Cit.

(185) Mar Marcos: Op. Cit. P. 166.

(186) Maijastina Kahlos: Op. Cit. P. 292.

(187) N.N. Bolgov: Op. Cit. P. 179.

(188) Mar Marcos: Op. Cit. PP.153- 154.

(189) Lawrence J. Daly: Themistius' plea For Religious Tolerance, P. 71.

(190) Maijastina Kahlos: Op. Cit. P. 299.

(191) Mar Marcos: Op. Cit. P. 176.

(192) Ibid: P. 177.

(193) Ibid: P. 176.

(194) Ibid: P.177.

(195) Maijastina Kahlos: Op. Cit. P. 297.

(196) Ibid: P. 300.

(197) Lawrence J. Daly: Themistius' Plea for Religious tolerance, P. 70.

(198) Alexander Skinner: Op. Cit. P. 246.

(199) Peter Heather and David Moncur: Op. Cit. P. 63.

(200) Drspina Loslf: Op. Cit. P. 6.

(201) Themistius: Or(5), 68c-d, 69a, PP. 168-169.

(٢٠٢) انظر: ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٨٦، صـ ٣٢، صـ٣٣.

قائمـــة المصـــادر والمراجـــع

أولًا- المصادر:

(أ) المصادر العربية والمترجمة إليه:

١- ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت، ط٣، ١٩٨٦.

٢- أرسطو: السياسة، ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة في علم السياسة وعلَّق على النص تعليقات متتالية: بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية: د. أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٣- ـــــــــــــــ: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج١، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة في علم الأخلاق وتطوراته وعلَّق عليه تعليقات تفسيرية: بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية: د. أحمد لطفي السيد، دار صادر، ب.ت.

٤- ـــــــــــــــ: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج٢، ترجمة من اليونانية إلى الفرنسية وصدّره بمقدمة في علم الأخلاق وتطوراته وعلَّق عليه تعليقات تفسيرية: بارتلمي سانتهلير، نقله إلى العربية: د. أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨م.

٥- ـــــــــــــــ: كتاب النفس، ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: الأب جورج شحاتة قنواتي، تصدير ودراسة: د. مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١١م.

٦- أفلاطون: محاورة الجمهورية، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، مراجعة عن الأصل اليوناني د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.

٧- ـــــــــــــــ: محاورة القوانين، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية: تايلور، نقله إلى العربية: د. محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦م.

٨- رسالة ثامسطيوس إلى جوليان الملك في السياسة وتدبير المملكة: ترجمة: أبي عثمان سعيد بن يعقوب، تحقيق وشرح: د. محمد سليم سالم، دراسة: د. حسام أحمد عبد الظاهر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ٢٠١٨م.

٩- سينيكا: عن الغضب، ترجمة: د. حمادة أحمد علي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٢٠م.

(ب) المصادر الأجنبية:

1- Julian's Letter to Themistius the philosopher, in the works of the emperor Julian, Volume(2), with an English Translation by Wilmer Cave wright, Harvard University Press, 1913.

2- Plato: Sophists, The Dialogues of Plato, Translated in to English with analyses and introduction By B. Jowett, Oxford University, 3rd edition, 1891.

3- Plato: Theaitetus, The Dialogues of Plato, Translated in to English with analyses and Introduction By B. Jowett, Oxford University, 3rd edition, 1891.

4- Themistius: On the Soul, Translated by Robert Bitodd, Bloomsbury, London, 2014.

5- ————————: On Virtue, Translated by Alberto Rigolio, in Ancient Commentators on Aristotle, General Editors: Richard Sorabji, Emeritus, Michael Griffin, Bloomsburg Academic, New York, 1st edition, 2019.

6- ————————: Political Orations (1:19)، in Politics, Philosophy, and empire in the Fourth Century, Select orations of Themistius, Translated with an introduction by Peter Heather and David Moncur, Liverpool University press, 2001.

7- ————————: The private Orations (20:34)، Translated with an introduction by Robert J. Penella, University of California Press, 2000.

ثانيًا - المراجع:

(أ) المراجع العربية والمترجمة إليها:

١- ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

٢- جورج سارتون: تاريخ العلم، ج٣، إشراف: د. إبراهيم مدكور وآخرون، ترجمة: د. توفيق الطويل وآخرون، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠١٣م.

٣- جورج سباين: تطور الفكر السياسيّ، ك ١، ترجمة: د. حسن جلال العروسي، مراجعة وتقديم: د. عثمان خليل عثمان، تصدير: د. عبد الرازق أحمد السنهوري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ت.

٤- د. حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان (العصر الهيللينستي)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٢٠م.

٥- د. محمد فتحي عبد الله: مترجمو وشراح أرسطو عبر العصور، مركز الدلتا للطباعة، ١٩٩٤م.

٦- رسـل: تاريخ الفلسفة الغربية، ك ١"الفلسفة القديمة"، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مراجعة د. أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.

(ب) المراجع الأجنبية:

1- Adrastos Omissi: Simon Swain (Ed and TR), Themistius and Valens "Orations (6-13)", Liverpool University press, 2021.

2- Alejandro Cadenas: The Veneration of imperial images Between the Constantinian and theodosian Dinasties, An essay in Potsdam University, 2016.

3- Alexander Skinner: Violence at Constantinople in 341/342 A.D and Themistius Oration I, An essay in Journal of Roman Studies, Vol (105), 2015.

4- Arnaud Zucker: Themistius, in Brill's Companion to the Reception of Aristotle in antiquity, Edited by Andrea Falcon, Brill, Boston, 2016.

5- Bishop Daniel: On Divine Philanthropy from Plato to John Chrysostom, Athens, 1st edition, 1983.

6- Christopher Shields: Aristotle, Taylor& Francis E-library, London, 2007.

7- Daly Kingsley: Stoicism, A Beginner's Guide to the History & Philosophy of stoicism, Pine Peak publishing, 2016.

8- Drspina Loslf: A Themistius achievement in tune with imperial Propaganda, An essay in Hellenic Open University, 2015.

9- Evangeline Lyons: Hellenic Philosophers as Ambassadors to the Roman Empire "Performance, Parrhesia and power", A Dissertation submitted in partial fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Michigan, 2011.

10- F.A. Wright: A History of later Greek literature from the Death of Alexander in 323 B.C to the Death of Justinian in 565 A.d, London, 2nd edition, 1952.

11- Henry J. Blumenthal: Themistius, the Last peripatetic commentator on Aristotle, in Aristotle transformed "The ancient commentators, and their influence", Edited by Richard Sorabji, Cornell University press, New York, 1990.

12- Inna Kupreeva: Themistius, Cambridge University press, 2011.

13- J.H. Russell: Athens and Byzantium "Platonic political philosophy in Religious Empire", A Dissertation submitted to the Graduate Faculty of the Louisiana state University, in partial Fulfillment of Requirements for the degree of Doctor of philosophy in the department of political science, 2010.

14- Jayanta Kumar: Western Political philosophy, Utkal University, without date.

15- John A. Guegun: Plato and the modern escape from political responsibility, Lanham, Lexington Books, 2002.

16- Lawrence J. Daly: A Mandarin of late Antiquity "The political life and thought of Themistius", A Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate school of Loyola University in partial Fulfillment of the Requirements for the degree of Doctor Philosophy, 1970.

17- Lawrence J. Daly: Themistius' Plea for Religious tolerance, Oxford, 1964.

18- Maijastina Kahlos: Rhetoric and Realities "Themistius and the changing tides in imperial Religious policies in the Fourth century", an essay in Politiche Religiose Nel Mondo Antico, 2011.

19- Mar Marcos: Emperor Jovian's law of religious tolerance, Edipuglia, 2014.

20- Michael Schramm: Platonic Ethics and Politics in Themistius and Julian, University of Leipzig, without date.

21- Miira Tuomineu: The Ancient Commentators on Plato and Aristotle, Routledge, Taylor & France Group, London and New York, 2009.

22- Moyses Garcia: Julian and Themistius "Panegyric, Communication, and Power in the Fourth Century Roman Empire", A Dissertation submitted in partial satisfaction of the Requirements for the doctor degree, University of California, 2017.

23- N.N. Bolgov: Themistius and his works in the Context of Cultural Continuity, An essay in Belgorod National Research University, 2014.

24- Peter Healther and David Moncur: Politics, Philosophy, and empire in the Fourth Century, with a Translation and Introduction to selected Orations of Themistius, Liverpool University press, 2001.

25- R. Malcolm Errington: Themistius and His Emperors, An essay in University of Marburg, Berlin, 2017.

26- Riccardo Chiaradonna: Julian's letter to Themistius in the 4th century philosophical debate, Roma Tre University, Oxford, 2015.

27- Robert J. Penella: Plato (and others) in The Orations of Themistius, Fordham University, without date.

28- Simon Swain: Themistius, Julian and Greek Political theory Under Rome, Texts translations and studies of four key works, Cambridge University press, New York, 2013.

29- Theodore G.Dedon: Imperial virtue in the technological society "Themistius Imperial virtue and its potential Application Institutional Foundation and Designs", An essay in Religion and institutional Morality, Georgetown University, 2016.

30- W.T. Stace: A Critical History of Greek Philosophy, Macmillan, London, 1920.

31- Will Durant: The story of Philosophy "The lives and opinions of the Greater philosophers", Rocke feller, New York, 1962.

32- William Son: Specialization and the Division of labor in the Social though of Plato and Rousseau, An essay in the Journal of librarian studies, Vol (IV), No. I, 1980.

33- William Turner: A History of philosophy, Ginn Company, London, 1903.

ثالثًا- الموسوعات والمعاجم:

(أ) الموسوعات والمعاجم العربية:

١- جورج طرابيشي: مُعجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.

٢- د. عبد الرحمن بدوي: مُلحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

ب- الموسوعات الأجنبية:

1- Donald M.Borchert: The Encyclopedia of Philosophy, Vol (1), Thomson & Gale, U...S.A, 2nd edition, 2006.