

# نقد الحضارة الفريرية

( تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأول ق.م )



الجزء السادس

مجموعة باحثين

# نقد الحضارة الغربية (٦)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأول ق.م)

نقد الحضارة الغربية. الجزء السادس : تاريخ الاغريق بين القرنين الخامس والاول ق.م /  
تأليف مجموعة باحثين-الطبعة الأولى-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز  
الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1443 هـ. = 2022.  
مجلد : ايضاحيات ؛ 24 سم-(المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)  
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.  
ردمك : 9789922625560  
1. الاغريق-تاريخ-القرن 5-1 قبل الميلاد. أ. العنوان.

**LCC : DF221.2 .N37 2022**

**DDC : 938**

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة  
فهرسة اثناء النشر

الإخراج الفني

سيد علي مير حسين

الناشر

العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية

الطبعة: الأولى ٢٠٢٢م / ١٤٤٣هـ

(إنّ جميع الأبحاث الواردة في هذا الكتاب محكّمة من قبل لجنة علميّة)

# نقد الحضارة الغربية (٦)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأول ق.م)

مجموعة باحثين



## هوية الكتاب

### نقد الحضارة الغربيّة (٦)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الخامس والأوّل ق.م)

إشراف

السيد هاشم الميلاني

رئيس التحرير

الشيخ حسن الهادي

مدير التحرير العلمي

د. محمد مرتضى

### الهيئة العلميّة

\* أ.د. عادل الوشاني (تونس)

\* أ.د. طالب عمران (سوريا)

\* أ.م.د. الشيخ حميد بارسانيا (إيران)

\* أ.د. إسماعيل مهنانا (الجزائر)

\* أ.د. رشيد العلوي (المغرب)

\* أ.د. يوسف طباجة (لبنان)

### المشاركون في هذا الجزء

\* غيضان السيد علي

\* محمد الزين

\* ناديا محمد زهير الغزولي

\* عقيل سعيد محفوظ

\* حسام غازي

\* أحمد الخضر

\* عبد الله السليمان

\* هشام الرز

\* أحمد ماجد

\* محمد المحمد الحسين

\* سارة المحمود

\* عبدو حمود أحمد

\* الطاهر محمد شريف

\* ضحى رمضان الأحمد

\* محمد مرتضى

\* سارة الديبوسي

\* خنجر حميّة

\* محمد جمال الكيلاني

## فهرس المحتويات

### الفصل الأول: تاريخ واقتصاد

- ٩ ..... **مقدمة**
- ١١ ..... **مدخل**
- ٢٥ ..... **أثينا من القرن الرابع إلى القرن الأول قبل الميلاد**  
محمد الزين
- ٤٥ ..... **كيف نشأت الديمقراطية في أثينا ولماذا انهارت؟**  
عقيل سعيد محفوض
- ٦٩ ..... **الاستعمار اليوناني؛ في غرب آسيا خلال العصر الهلنستي**  
أحمد الخضر
- ١٠٥ ..... **الاقتصاد اليوناني، من القرن الخامس حتى القرن الأول قبل الميلاد**  
هشام الرز
- ١٤٣ ..... **الحرب البلوبونيزية**  
محمد المحمد الحسين
- ١٦٥ ..... **العصبة الآخية**  
عبدو حمود أحمد - ضحى رمضان الأحمد
- ١٨٩ ..... **إسبارطة: الإمبراطورية التي لم تستمر (١٠٤-٣٧١ ق.م)**  
ناديا محمد زهير الغزولي
- ٢٠٩ ..... **مقدونيا وفرض سيادتها على بلاد اليونان**  
حسام غازي
- ٢٣١ ..... **الإسكندر المقدوني، شخصيته وحروبه وعلاقاته بالشعوب التي احتلها**  
عبد الله السليمان
- ٣٠٧ ..... **الأسرة الإغريقية**  
حسام غازي

## فهرس المحتويات

### الفصل الثاني: فلسفة

- ٣٢٩..... السفسطائيّة روح الحضارة الغربيّة .  
أحمد ماجد
- ٣٦١..... سقراط، قراءة في منهج السؤال .  
سارة المحمود
- ٣٧٩..... سقراط والسفسطائيّة (نقد التمركز حول الذات) .  
الظاهر محمد شريف
- ٣٩٩..... فلسفة القانون بين السفسطائيين وسقراط (نظرة نقدية) .  
سارة الدبوسي
- ٤١٧..... المدارس السُّقراطيّة الصُّغرى (قراءة نقدية) .  
محمد مرتضى
- ٤٣٧..... تأثيرات الأبيقوريّة وانتشارها .  
جوزيف معلوف
- ٤٥٥..... الأخلاق ومذهب اللذة عند الأبيقوريين (رؤية نقدية) .  
غيضان السيد علي
- ٤٧٥..... المفارقات الأبيقوريّة بين الإيمان والإلحاد .  
د. محمد جمال الكيلاني
- ٥٠١..... الخير والشّر والفضيلة الأخلاقيّة في الرواقيّة المبكرة .  
خنجر حميّة





لقد بات واضحاً للقراء الأعزّاء، أهداف هذا المشروع والمعيار في تقسيمه إلى مراحل؛ إذ بدأنا من المرحلة الأولى التي غطّت الإغريق قبل القرن التاسع قبل الميلاد (صدرت في جزأين؛ ١ و ٢)، ثم أتبعناها بالمرحلة الثانية التي عملنا فيها على الإغريق بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد (الأجزاء ٣، ٤، ٥)، وها نحن اليوم نقدّم المرحلة الثالثة، والتي تغطّي معظم ما عُرف لاحقاً بأوروبا بين القرنين الخامس والأوّل قبل الميلاد (في أجزاء أربعة: ٦، ٧، ٨، ٩).

ولقد خصّصنا الجزء السادس لمباحث تكميليّة ترتبط بالإغريق، ثم أتمننا هذا الجزء ببعض المباحث الفلسفيّة المتفرّقة؛ كالفلسفة الما قبل سقراطية، وسقراط، والفلسفات الرواقية والأبيقورية، إضافة إلى ما عُرف بالمدارس السقراطية الصغرى؛ وجعلنا الجزء السابع جزءاً خاصّاً بأفلاطون، فيما اختصّ الجزء الثامن بأرسطو، لنختم المرحلة بالجزء التاسع الذي سلّطنا فيه الضوء على صعود روما في عصرها، الملكي والجمهوري؛ وأضفنا إليها بعض الأبحاث المرتبطة بالشعوب التي احتكّت معها روما؛ كالقبائل الجرمانية، وشعب «الكلت».

والحقيقة، أنّنا فكّرنا مليّاً في تحديد الفترة الزمنيّة التي ينبغي أن تغطّيها هذه المرحلة الثالثة؛ ولئن كنّا غير متردّدين في جعل بدايتها القرن الخامس قبل الميلاد، انطلاقاً من حيث انتهينا في المرحلة الثانية، إلّا أنّ تحديد نهايتها كان موضع نقاش؛ لكن الرأى استقرّ على جعل النهاية هي القرن الأوّل قبل الميلاد، وتحديداً عام ٢٧ ق.م، كون هذا التاريخ مثّل انطلاق مرحلة جديدة في طبيعة الحكم الروماني الذي سيهيمن على الغرب لفتراتٍ طويلة، ونعني به تحوّل روما إلى إمبراطورية.

يبقى أن نشير إلى قضية فنيّة، وهي ترتبط بضم أبحاث فلسفيّة إلى الجزء السادس، والذي يتعلّق بإكمال بعض المباحث المرتبطة بتاريخ الإغريق. والواقع أنّ السبب في ذلك يتعلّق برغبتنا في جعل الأبحاث المتعلقة بكلّ من أفلاطون وأرسطو في جزأين مستقلّين، فأثرنا جعل الأبحاث الفلسفيّة المتبقّية في الجزء السادس بدل الجزء التاسع، باعتبار أنّ هذه الأبحاث وموضوعاتها أكثر التصاقاً بالفكر الإغريقي منه بالفكر الروماني.

وأخيراً، لا ننسى أن نقدّم جزيل الشكر لكلّ الباحثين الذين ساهموا في إنجاز هذه المرحلة، إذ لولاهم لما أبصرت هذه السلسلة النور، والتي تلقى صدّي واسعاً وطيباً في الأوساط العلميّة. والشكر الأول والأخير لله سبحانه وتعالى الذي يرعى هذا المشروع بعينه التي لا تنام. والحمد لله رب العالمين.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

تمثّل المرحلة الثالثة من هذا المشروع، مرحلة التغيّرات الكبرى في المشهد العام للعالم الغربي، حيث التحولات في مركز القرار السياسي والعسكري أولاً، ثم في الانهزامات الفكرية تالياً.

وما يميّز هذه المرحلة أنّها شهدت صعود الإمبراطورية المقدونية بعد الغزوات الواسعة التي شنّها الإسكندر الأكبر، والتي ما لبثت أن تفكّكت بعد موته، وتقاسم قادة جيشه للتركة الكبيرة التي خلفها وراءه؛ ثم بعد ذلك في صعود روما وتوسّعها.

وعلى أيّ حال، فإنّ أبحاث هذه المرحلة ستُظهر كم كان «ليفني ستراوس» مصيباً في فكرته التي عرضها في كتابه «العرق والتاريخ»، في كون ممارسات الإقصاء التي مارسها الغرب، ترتقي إلى زمن بعيد في الثقافة الغربية، عندما كانت العصور القديمة تخلط كلّ ما لا يشترك مع الثقافة اليونانية (ومن بعد الثقافة اليونانية الرومانية) تحت اسم البربري، لتستعمل «الحضارة الغربية»، فيما بعد، تعبير متوحّش في المعنى ذاته.

\*\*\*

حكمت مقدونية من قبل السلالة الأريغية، التي يرقى أقدم تاريخ موثّق لحكمها لنحو عام ٥٤٠ ق.م، واستمرت بشكل فعليّ حتى وفاة الإسكندر الثالث، وقد بلغت ذروة قوتها في عهدي فيليب الثاني والإسكندر الثالث، حيث استطاع الأوّل فرض السيادة المقدونية على بلاد اليونان، ومهدّ من خلال حملة استطلاعية لغزو الشرق، ولكنّه توفي قبل تحقيق ذلك، وخلفه الإسكندر الثالث، الذي قام بدوره بتعزيز السيادة المقدونية على بلاد اليونان قبل أن يتوجّه لغزو الشرق ويهيمن عليه.

لكن ثمة أسئلة مهمّة تعترى الباحث في حياة الإسكندر وغزواته العسكرية، ترتبط بالعوامل التي ساعدت على فرض تلك السيادة. وهل كانت تلك السيادة تشمل جميع الجوانب؟ أم إنّها كانت سياسية وعسكرية واقتصادية؟ ولماذا لم يستطع المقدونيون عبر

تاريخهم إنتاج ثقافة تمكّنهم من فرض سيادة ثقافية على مناطق سيطرتهم؟ إذ بقيت الثقافة الإغريقية هي المهيمنة على مقدونية حتى في أوج قوتها.

وماذا عن الدين؟ فهل كان له دورٌ بارزٌ في مجريات الأحداث، لا سيما وأنّ المكتشفات الأثرية تُشير إلى تغلغل الديانات السرية اليونانية في مقدونية؟! أضف إلى ذلك، أنّ سلوك الإسكندر كان مثيراً للاستغراب، فقد كان يتقرب لآلهة البلدان التي يحتلّها، كما حصل في مصر، بل وفي بابل أيضاً، ما يفرض السؤال التالي: هل كان تقربّه من آلهة هؤلاء سعيّاً من الإسكندر لكسب مودة شعوب تلك المناطق؟ أم كان يعتبر أنّ تلك التماثيل هي آلهة بالفعل وتمثّل امتداداً - بصورة أو بأخرى - لآلهة الإغريق والمقدونيين؟ أم إنّ كان يسعى لترسيخ فكرة أنّه من سلالة الآلهة لإضفاء طابع الألوهية على نفسه تشبهاً بهرقل مثاله الأعلى؟

وماذا عمّا أشارت إليه بعض المصادر من أنّ الإسكندر كان يوبّخ قادة جيشه عندما كانوا ينظرون إلى بابل نظرة استعلاء واحتقار، وأنّه حمل عليهم وعلى أرسطو في وصف هؤلاء بالبرابرة، فيما أنّهم يملكون حضارةً تفوق حضارة الإغريق وتسبقهم في التقدّم بقرون عديدة؟! ما يشير السؤال التالي: هل كانت توبيخات الإسكندر تلك حقيقةً في التاريخ؟ وعلى فرض صحّتها هل كانت تنطلق من قناعة راسخة عنده، أم هي مجرد تصريحات إعلامية يُراد منها عدم استفزاز تلك الشعوب من خلال احتقارها واحتقار تاريخها؟ وعلى فرض صحّتها وقناعة الإسكندر بها، فهل وقع الإسكندر تحت تأثير الهيمنة الفكرية والمعنوية لتلك الحضارات، فبات المحتلّ أسيراً؟

ومهما يكن من أمر، فإنّ البحث المعمق يُظهر أنّ المقدونيين وإن استطاعوا فرض سيادتهم على بلاد اليونان، ولكن تلك السيادة كانت سيادةً عسكريةً وسياسيةً واقتصاديةً، في مقابل بقاء الهيمنة الثقافية الإغريقية على مقدونية.

\*\*\*

لقد غلب على العصر الهلينيستي الفوضى والاضطرابات السياسية والاجتماعية، وسيادة الأفكار المنحرفة الهدامة التي ملأت النفوس بالقلق والتوتر، حيث أخذ الناس يبحثون عن الطمأنينة والهدوء. لكن المفارقة كانت في التوجّه بهذه المهمة نحو مذاهب من أمثال الأبيقورية من خلال مذهبها الأخلاقي، والتي رأت أنّ السعادة الإيجابية فوق قدرة البشر،

وقالت بطمأنينة نفسية سلبية تتمثل في الخلوّ من الآلام والمتاعب والتحرّر من المخاوف وحالات القلق والهم، والتمتّع بكافة اللذات الممكنة. ومن ثمّ جعل الأبيقوريون من اللذة الحسيّة الخير الأسمى وغايةً للحياة ومعيّاراً للقيم. لقد رفض هؤلاء الدين والعلم بادّعاء أنّهما يجلبان الهمّ والغمّ والخوف والقلق والتوتّر، وذلك على خلاف الرؤى، وعلى خلاف الفطرة السليمة، التي تسود قديماً وحديثاً وترى في الدين مصدر عزاء وخلّاص، وفي العلم سبباً للتقدّم والرفاهية. لقد وقع الأبيقوريون في مقتل عندما حصروا اهتمامهم بما هو باطنيّ واستخفّوا بالظروف الخارجيّة، ما جعلهم ينسحبون من كافة الأنشطة الحياتيّة انسحاباً يقضي على طموح الإنسان ويسلبه الحيويّة التي لا تستقيم بغيرها حياة. كما عبّرت الأخلاق الأبيقوريّة عن نزعة نفعيّة واضحة، فلم تنشأ الأبيقوريّة الفضيلة لذاتها، وإنّما للنفع والفائدة التي تعود من ورائها، فأباحت الظلم وعصيان القوانين متى حقّق هذا الأمر منفعةً، وتم قصر الأخلاقيّة على الفائدة الدنيويّة وعدم ربطها بثواب أخروي، فلا حياة أخرويّة ولا معاد فيها.

\*\*\*

فلسفياً، تعدّ مرحلة الجدل السفسطائيّ السقراطيّ نقطة تحوّل، حيث كان التفكير الفلسفيّ متمركزاً حول نطاق الطبيعة، خصوصاً حول أصل العالم وطبيعته ومآله. ورغم أنّ الإنسان كان دائماً هو الأصل في كلّ مراحل الحراك والنشاط النبوي، فقد كان الإنسان مهمّشاً مع الفلاسفة الطبيعيين؛ لكن التحوّل الذي حصل بدأ مع الحركة السفسطائيّة، التي حوّلت الإنسان إلى مصدر القول أو الخطاب، ومعياريّة الحقيقة إن وُجدت، فجاء مشروع سقراط الفلسفي مهتمّاً هو الآخر بالإنسان. لكن يختلفان في مسألة الحقيقة، فالسفسطائيّة أعطت مركزيّة للعبارة أي للدال، ما يعني أنّ الحقيقة مهمّشة وتابعة، في حين سقراط أعطى المركزيّة للحقيقة بوصفها كياناً كلياً موجوداً في الخارج، وكذلك داخل فطرة الإنسان.

ورغم اختلافهما، فهما معاً قد حوّلا المركزيّة إلى الإنسان، لكن المشكلة دائماً في الفلسفات المتمركزة حول الإنسان تتمثل في مصدر هذه المركزيّة، ما من شأنه أن يقع فكر التمرکز حول الإنسان في مفارقة المركز وتفكيكه في الآن نفسه، فعندما يتمركز حول الذات سنتساءل عن منح الإنسان المركز؟ وهنا قد نجد إجابتين، هما: إمّا الإله، أو الطبيعة. وهكذا سنتحوّل إلى مركزيّة الإله أو الطبيعة، ما سيجعل هيومانيّة سقراط والسفسطائيّة محلّ نقد.

إنَّ أهمَّ ما يمكن مقارنته في فلسفة سقراط، هو ما يُمكن وسمه بـ«منهج السؤال عند سقراط» في ضوء ما وصل إلينا عن الفلسفة السقراطية من منقولات تلامذته ومريديه المؤيدين، لا سيَّما أفلاطون وأنتستينس، وعن خصومه ونقَّاده سيَّما شاعر الكوميديا الساخرة أرسطوفانس.

إنَّ مقارنة سقراط، تستهدف مقابلة أسلوب تفلسفه ومقارنته مع من يوصفون بأنهم خصومه المفترقين عنه من الفلاسفة السفسطائيين، لإظهار حدود هذا الافتراق وأسبابه ومحصوله، وذلك في سبيل مقارنة ورسم صورة مختلفة عن تلك الشائعة عن سقراط ومنهجه، مقارنة تكون أقرب إلى الواقعية والموضوعية منها إلى المديح والتكرار، فتساءل حقيقة عمَّا استقرَّ في الأذهان عن صورة لسقراط خطَّها يراع أفلاطون وأسطرها حُسن بيانه وشيوع فلسفته.

من هنا، نجد مشروعية السؤال حول الحد الذي يسمح لنا بوصف سقراط بأنَّه كان فيلسوفاً للاختلاف عن دارج أفكار زمانه وثقافة مدينته؟ ولماذا؟ وهل كان حقاً رجل الحقيقة والمنافع عنها في زمن تسفيهاها وتحويلها سبيلاً للعيش والترزق؟ وهل لدى سقراط، ما يستحقُّ أن يوصف بـ«منهج في السؤال»، وما درج عليه الباحثون من توصيف منهجه وأنَّه يعتمد على التهكم والتوليد؟ أم كان السؤال إجراءً ووسيلةً لغاية اقتضتها ضرورات وشقاكات السياسة بين المواطنين والفلاسفة والخطباء في أثينا؟ وأخيراً: هل حقَّق سقراط، بأسلوب تفلسفه، مقصود منهجه في بلوغ ثبات المفاهيم وبراء الحقيقة؟ أم إنَّه أخفق في بلوغ الهدف الذي جعله مرامَ فلسفته؟

\*\*\*

وفي السياق نفسه، ما زال أفلاطون يثيرُ الجدلَ الفكريَّ، ويستدعي التأمُّل والمراجعة النقدية فيما أعطاه من أفكار وطروحات فلسفية وسياسية، حول كثيرٍ من القضايا والمفاهيم التي تمسُّ أصل الوجود البشري على هذه البسيطة.

لقد سعت أبحاث هذه المرحلة إلى إعطاء صورة إجمالية، بنظرة نقدية، حول ما قدَّمه لنا أفلاطون في مجال نظرية المعرفة، والإلهيات، والسياسة، وفلسفة بناء الدولة. وقد كان للفلسفة السياسية في فكر أفلاطون حصَّةٌ لا بأس بها؛ لأنَّها كانت الهاجس الرئيس لأفلاطون، رغم كلِّ حضوره الفلسفي في مجالات أخرى، تأثراً بما وقع على أستاذه، سقراط، من ظلم، اعتبر أنَّ سببه الأساس هو النظام السياسي القائم. بل إنَّنا لا نبتعد عمَّن قال إنَّ السياسة كانت السبب

الرئيس، أو أحد أسباب دخول أفلاطون لعالم الفلسفة. على أن تناول الفلسفة السياسيّة عند أفلاطون لا يستقيم دون مقارنة مفهوم العدالة والأخلاق، وأنواع الحكومات وأنظمة الحكم، وأسس قيام الدولة، وكذلك مقارنة قضايا المجتمع والشعب كهيكل قوي وضخم، يتقوم بالفرد-المواطن، وضرورة تربيته على الأخلاق والعدالة ليكون صورة مصغرة عن الدولة المثاليّة المنشودة، وهذا يحتم البحث في الطبقات الاجتماعيّة، وتأثيرها على السياسة.

من الواضح أن فلسفة التفكير السياسي عند أفلاطون تستند على مرجعيته الأخلاقيّة المثاليّة (نظرية المثل والاستذكار) والتي شكّلت خلفيّة ذهنيّة وعملية محرّكة عنده، بقيت حاضرة في تفكيره وسلوكه ونتاجاته وأعماله حتى آخر لحظة في حياته الاجتماعيّة والسياسيّة، فأَي نقد أو مراجعة فكريّة لأفلاطون، ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار المعطى المعرفي السابق الذي كان جوهر فكره ومحور رؤيته الفلسفيّة والوجوديّة، رغم كلّ الهنات والعثرات التي اعترت نظريته في المثل، أهمّها أنّها كانت غير قابلة للإثبات، أو على الأقل، لم يقدم لنا أفلاطون الأدلّة عليها.

لا يمكن الإنكار أن محاولات أفلاطون كانت جادة في بناء منظومة سياسيّة متكاملة، وتقديم صورة معيارية لدولة سياسيّة مثاليّة، تنتهي بالمجتمع المثالي والمدينة الفاضلة القائمة على العدالة والأخلاق -التي اعتبرها أهم المداخل وتمثّل رؤيته السياسيّة- إلاّ أنّه يمكن ملاحظة التناقض والمغالاة في بعض آرائه وطروحاته السياسيّة والأخلاقيّة، لا سيما ما يتعلّق منها ببناء الفرد وتربيته على معايير تربويّة وأخلاقيّة وعملية، وهي تتناقض مع فطرة الفرد وجوهر وجوده؛ فمن جهة، رفض أفلاطون المادّة وطالب بقمع الشهوات والقوى الغرائزيّة والغضبيّة، واعتبرها مصدراً لكل شر، ومانعاً لوصول هذا الفرد إلى المعرفة الكاملة، متجاهلاً أن الإنسان لا يكون فاعلاً ومنتجاً إلا بتوازن المادّة والروح فيه، ومن جهة أخرى نجده يصطّف مع الداعين إلى إباحة الاتّصال الجنسيّ والمثليّة الجنسيّة أو طقوس الزواج المنصوص عليها أساساً في أخلاقيّة الدولة الأفلاطونيّة والقائمة على زواج الشيوخ أو زواج المشاركة، والتي يبدو أنّه عدل عنها في أواخر حياته.!!

مهما يكن من أمر، فإنّ القارئ لأفلاطون يلحظ جيّداً القواعد الصارمة والممنهجة التي يتّبعها لتحقيق الغاية التي يريها منها، والتي تعدّ مخالفة للقواعد التي يرسمها في الوقت نفسه، وهو ما قد يصيب القارئ بخيبة أمل.

إنّ هذا التّمط من التناقض يغلف أغلب فلسفة أفلاطون، ولا سيما ما يتعلّق بالتربية والتعليم، بوساطة المراحل التي يقترحها لكلّ فئة من فئات المجتمع على حده، وبوسائل للتعليم التي يمكننا أن نقف عليها في محاوراته، والأهداف المثاليّة التي يرجوها منهما. وهو ما أثر سلباً على الصعيد الفردي، والاجتماعي، وأدّى إلى شرح واضح في نظامه التربوي بين النظريّة والتطبيق، وجعل منه شخصاً انتقائياً وديكتاتورياً تقوم أفكاره على مبادئ تحسين النسل، وعلى إعلاء الفعل العقليّ على الفعل العملي، وعلى أهميّة أتباع القوانين والتمسك بالمجمعات أكثر من الاهتمام بإعداد الفرد من أجل الوصول إلى مثال الإنسان، ومن ثم من أجل تنظيم المدينة والإنسانيّة.

في مباحث الإلهيات، اهتم أفلاطون بمبحث الألوهيّة اهتماماً فائقاً، وأفرد له مساحات كبيرة في محاوراته، وحرص على وصف الإله بصفات نزّهة عمّا كان سائداً في الديانة الشعبيّة اليونانيّة من تجسيد وتشبيه، حيث أصبح صورةً خالصةً من المادة أو من عالم الظن، وكان هذا نتيجة تأثر أفلاطون بما وصلت إليه الأمم المتحضّرة المحيطة ببلاد اليونان حينذاك فيما يخص مبحث الألوهيّة، واستفادته من الصفات الإلهيّة التي وصف بها حكماء الشّرق القديم ألّهتهم، فقال بالإله الموجود الكامل الخير المعنوي بالكون، فهو جميل، وحكيم، وعالم، وجامع لكلّ المحامد. لكنّ أفلاطون مع ذلك لم يستطع التخلّص مما ورثه من أساطير كانت سائدة في الديانة الشعبيّة اليونانيّة، فقال بالإله الصانع لا الخالق، وذهب إلى القول بتعدّد الآلهة وليس الإله الواحد، وأنّ الإله لا يصدر عنه الشرّ ولا يستطيع أن يمنعه بشكل تام فهو فوق مقدرته، وقال بعجز الإله التام أمام فكرتي القدر والضرورة.

ولم يتعد أفلاطون عن الاهتمام باللغة، فإنّنا نجد بسهولة إرهابات مباحث لغويّة، تحوّلت في العصر الحديث، إلى مذاهب شتى في اللسانيات وفلسفة اللغة. من هنا، فإنّ هذه الأبحاث لم تغفل عن مقارنة مسألة اللغة عند أفلاطون، وتبيان رأيه في نشأتها وقدرتها على تأدية وظائفها بوصفها وسيلة للتواصل والمعرفة. ورغم أنّ إحدى السمات الأساسيّة للإنسان هي أنّه كائن لغويّ، إلّا أنّ أفلاطون يستبعد الإجماع والاتّفاق على عمليّة وضع الأسماء، ويرجعها إلى نظريّة المحاكاة التي ترى أنّ الأحرف والأسماء تحاكي الطبيعة الجوهريّة للأشياء، لذلك يردّ كلّ الكلمات الفرعيّة (الثانوية) إلى الأصل-الأسماء الأوّلية التي تُشكّل الثابت أو الجذر (الأصل اللّغوي) الذي تعتمد عليه عمليّة الاشتقاق، وهنا يلاحظ التّماهي بين نظريّة أفلاطون اللغوية ونظريّته في الوجود والمعرفة، من حيث التمييز

بين الثابت والمتغير وردّ الوجود إلى مبادئ أولية ثابتة. ولا يغفل أفلاطون عن العلاقة التي تربط بين الاسم والشيء على اعتبار أنّ الشيء يمتلك أسبقية أنطولوجية على الاسم، كما أنّ الاسم يُشكّل انعكاساً لغوياً للشيء، إلا أنّ معرفة الاسماء لا تعني عن معرفة الأشياء؛ لذا يتوجّب على المرء التوجّه إلى الأشياء ذاتها من أجل معرفتها، وهذا يطرح من جانب آخر علاقة اللغة بالحقيقة، حيث تُعدّ اللغة انعكاساً للحقيقة، وهناك مسافة بين الكلمة-الاسم والشيء لا يمكن عبورها.

من المؤكّد أنّ اليونانيين كانوا أوّل من أثار الاهتمام بالظاهرة الجمالية، وهم أيضاً أوّل من بدأ بوضع أسس حقيقية لمعرفة ماهية الجمال، وسواءً أكان الجميل هو النّافع أو المنسجم أو المثير للعواطف واللذات الجمالية، فإنّ كلّ تلك النّظريات تلتقي في نقطة واحدة وهي أنّ الجمال يرتبط بالإنسان بوصفه ذاتاً جماليةً يتدوّق الفنّ ويتأثّر به.

من هنا، كان لا بدّ من مقارنة الجمال عند أفلاطون، مقارنةً نقديةً، وربطاً به كان لا بدّ من مقارنة موضوعي الفنّ والحبّ أيضاً. أولاً؛ لأنّ الفنّ هو المعبرّ الأفضل عن الجمال، وثانياً؛ لأنّه حامل قيمة الجمال ومبلورها، وثالثاً؛ لأنّنا بالفنّ، وفق أفلاطون، نستطيع أن نحكي الجمال الأسمى أو الجمال بالذات في عالم المثل الذي ابتكره أفلاطون؛ إذ كلّما اقترب الجمال الواقعيّ من الحقيقة كلّما اقترب من الجمال المثاليّ الذي يرشدنا نحو الفضيلة والخير والأخلاق الفاضلة.

أمّا الحبّ، فهو معراج الفنّان في انتقاله من العالم الماديّ إلى عالم المثل، فبالحبّ وحده يستطيع الفنّان أن يحقّق النّقلة الحقيقية بين الجمال في الواقع والجمال الرّوحيّ المثاليّ، ليس الفنّان فقط، بل كلّ من يعاين الجميل، ويستطيع أن يسمو به نحو الجمال الكليّ المطلق؛ لأنّ الحبّ حاجةٌ دائمةٌ للاكتمال، فهو عاطفةٌ تبحث بشوقٍ أبديّ عمّا يحقّق الكمال المنسجم المتعالي عن الواقع.

\*\*\*

إنّ النّظر في الفلسفة الأرسطية التي استندت إلى التفوّق الثقافي والعربي، يدفعنا إلى مراجعة خلفيّة العلاقة اليونانية مع بلاد فارس، والتي تميّزت بخوفها الشّديد من أن يُستبعد اليونانيون في ظلّهم رغم أنّ فارس كانت إمبراطوريةً عظيمةً في العالم القديم، فقد انتصر الإغريق القدماء في معارك عديدة ضدها، وهي أكبر دولة في ذلك الوقت، وقاموا ببناء

مجموعة من الأساطير الوطنيّة على أساس تلك الانتصارات، كانت في حدّ ذاتها ضروريّة وممكنة، لمحو إمكانية الهزيمة وتوطيد قيم السيطرة والتفوق اليوناني، وقد ساندتها الفلسفة الأرسطيّة باختلافها وعياً آخر، يمجّد الاستعباد والرقّ والعنصريّة، ويوصف بالعقلانيّة، وإنّ اتّسمت هذه «العقلانيّة» بأنّها تصف كلّ الأجنبيّ على أنّهم برابرة.

في الواقع، إنّ الحديث عن أرسطو والعبوديّة الطبيعيّة يُظهر الرؤية الأيديولوجيّة لأرسطو ضمن دراسة الرق، من كونه دراسة حالة ليست عاديّة، يقتضي إعادة النظر في وصف أرسطو للعبودية الطبيعيّة بدقّة على أنّه أيديولوجيّ في طبيعته، فعلينا أن نظهر اعتقاده بأنّ غير اليونانيين كانوا طبيعيين. وتبين ما إذا كان العصر الأرسطي فيه عبوديّة، وأنّ أرسطو في حدّ ذاته عاش في مجتمع عبوديّ، وهل كانت العبوديّة طوعيّة على حدّ تعبير ايتيان لابوتيي (Etienne de la Boétie) أمراً مقبولاً؟

وما يؤخذ على أرسطو في قضية العبوديّة والاستعلاء الإغريقيّ، يؤخذ عليه أيضاً في قضايا تُصنّف اليوم ضمن حقوق الإنسان: كموقفه من المرأة، وأسرى الحروب، وما إلى ذلك.

وليس بعيداً عن ذلك، حاولنا إلقاء الضّوء على فلسفة أخلاق الفرد عند أرسطو، لا سيما فيما يتعلّق بمفهومها والأسس التي بُنيت عليها، وعلاقتها بمفهوم السعادة ونظريّة الفضيلة عنده من جهة، والوقوف على المعادلة الأرسطيّة "الفضيلة وسط بين رذيلتين" في سبيل استعراض الإشكاليات والصعوبات التي واجهتها من جهة أخرى، وصولاً إلى الإشكاليات التي تعرّضت لها فلسفة أرسطو الأخلاقيّة ككل، ليغدو التساؤل بعد ذلك عن إمكانية وجود إنسان فاضل عند أرسطو.

ولم تكن الإلهيات الأرسطيّة أفضل حالاً، فقد ظهر الإله الأرسطي في نظريّة المحرك الأوّل الذي لا يتحرك، إلهاً خالياً من الصفات الكماليّة.

وفي نظريّة المعرفة، فقد كانت نظريّة المثل والنقد الأرسطي لها، من الإشكاليات التي شغلت تاريخ الفلسفة اليونانيّة منذ بدايتها؛ لأنّها موضوع خلاف جوهريّ ما بين الأستاذ والتلميذ الذي حاول بنقده الثورة على أفكار أفلاطون، وتأسيس فلسفة مغايرة لفلسفته في المنهج والأسلوب، وهذا ما تؤكّده الغالبية العظمى من مؤلّفات تاريخ الفلسفة، دون التطرّق إلّا فيما ندر إلى الأسباب الحقيقيّة الكامنة خلف هذا النقد الشرس للمثل.

لقد حاولنا هنا إخضاع نقد أرسطو لنظريّة المثل للنقد والتحليل، وإبراز مدى التزامه

بالموضوعية وقواعد الصحة والبطلان أثناء نقده، هذا النقد الذي أوقعه في التناقض والكثير من المشكلات الفلسفية أثناء رحلة بناء فلسفته، وأهمها إشكالية العلاقة بين الكلي والجزئي التي بدأ فيها فيلسوف اسطاغير برهانياً كرجل منطق وانتهى مثالياً في تأكيده أولوية الموجود الميتافيزيقي المطلق، كما يكشف منهجه في البحث، إذ انتقل بتراتب هرمي من المحسوس (لا وجود إلا للجزئي) إلى المعقول (لا علم إلا بالكلي) ليصل في نهاية المطاف إلى المفارق (المحرك الأول اللامتحرك) الذي عدّه موضوع العلم وغايته الحقيقية؛ فيعود هنا أفلاطونياً.

وعلى أي حال، فإننا لا نجافي الحقيقة إن قلنا إن أرسطو كان أول من زرع بذور المنهج المادي بطريقة أو بأخرى، في الفكر الفلسفي. وهكذا وقع الفكر الفلسفي، لقرون لاحقة، بين سندان مثالية مفرطة عند افلاطون، ومطرقة أرسطو المادية.

وفي الفلسفة الطبيعية، تتقوم فلسفة الطبيعة عند أرسطو وتأملاته في فيزيائها، وما تستتبعه هذه التأملات، التي يبدأها أرسطو من مقدمات استقرائية، من قول بخصوص كوزمولوجيا الكون الذي يشكل للطبيعة علتها أو ما وراءها، من سلسلة من الحوامل المقصود الفصل بخصوصها، والتي أخصها وأعسرها على القطع الواثق، هي مقولتنا الزمان والمكان.

يتقصى البحث في فلسفة الطبيعة، ضمن حدوده المتاحة، عن الآثار الما قبل أرسطية في تفكير وإرث أرسطو المختص بمشكلة ثنائية المكان والزمان، سيما تلك الآثار والتراث الذي حفظه لنا تاريخ الفلسفة اليونانية عن شيوخ المدرسة الأيلية.

وقد استخلصنا معنى المكان والزمان الكوزمولوجيين في طبيعات أرسطو انطلاقاً مما يمكن دعوته المكان والزمان الواقعيين أو اللامطلقين، مع محاولة تفسير معنى الثنائية الزمكانية عند أرسطو.

وقد خلصنا إلى اختزال ما يمكن دعوته بالتناقضات المنهجية وتضادات النتائج التي تظهر في فيزياء السماع الطبيعي عند أرسطو بخصوص إشكالية المكان والزمان، وثنائيتيهما.

\*\*\*

ما تقدّم، يمثل مضمون الأجزاء الثلاثة من هذه المرحلة (٨، ٧، ٦)، أما الجزء الرابع (٩)، فقد تمّ تخصيصه للمرحلة الرومانية.

ومن الطبيعي، في معالجة المرحلة الرومانية في عهدها الملكي والجمهوري، أن نقارب مفهوم القانون الروماني من حيث ماهيته، لا سيما وأنه يُعدّ، إلى اليوم، مفخرة الغرب، وما

زال يُدرس حتى يومنا هذا، في الجامعات. وقد تركّز النقد لهذا القانون على تبيان مواضع القسوة والضعف واللاعدل في فروع القانون الروماني العام، كذلك بيان مواضع القسوة والضعف واللاعدل في فروع القانون الروماني الخاص

\*\*\*

ومن جهة ثانية، تعدّ دراسة الحياة الدينيّة لأيّ شعب من الشعوب من الدّراسات المهمّة، والتي يمكن من خلالها التعرّف على مستوى تفكيرهم، ومدى تطوّرهم الحضاري والروحي، فالدين مركز اهتمام الإنسان ومحور تفكيره وتنظيم مجتمعه.

لقد احتلّ الدين مكانةً مهمّةً عند الشعوب القديمة كافّة، وعند الرومان احتلّ المكانة الأسمى لارتباطه بحياتهم اليومية، فكانت الآلهة هي المسؤولة عن كلّ شيء، فهي الراعية والحامية والمانحة والمدمّرة والمسبّبة للأعاصير والمرسلة للرياح القويّة، وكان على الشعب طاعتها طاعةً تامّةً، وإقامة الشعائر الدينيّة لها، وبناء المعابد واللجوء إليها عند الشدائد، فالروماني القديم عبد قوى الطبيعة، كما قدّس العظماء، والأبطال والأباطرة، والأجداد، وقدّم لهم النذور والقرابين، وبهذا لم يخرج الرومان عمّا كان سائداً في بلاد الإغريق، من تصوير للآلهة، وتزاوجهم، وغضبهم ورضاهم، وزرع الشقاق والحروب بين بني البشر، تبعاً لاختلاف الآلهة بين بعضهم البعض.

\*\*\*

لقد اتّسمت الحياة الرومانيّة بالقسوة، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ في مجتمع تمرّس على الحروب، وهيمنت على عقليّته النفعية. فلا غرابة في أن يتّجه الفكر الروماني إلى العقل العملي، محاولاً قدر الإمكان الابتعاد عن المباحث الأنطولوجيّة وما يرتبط بمباحث الوجود والمعرفة، والعلوم العقليّة المجرّدة؛ إذ لم يكن العقل الروماني يألّف التجريد، مضافاً إلى ذلك، محاولات الرومان بناء ثقافة خاصة بهم تبعد عن هيمنة الفكر والفلسفة الإغريقيين، وهي السمة الرئيسة للمرحلة الهلنيسيّة، وهم يعلمون أنّهم لن يستطيعوا مضاهاة الإغريق في هذه الفنون.

\*\*\*

على أنّ عقدة النقص هذه من الإغريق، لم تقتصر على العقل الفلسفي، فقد امتدّت إلى الأدب أيضاً، وربما حاول الرومان التركيز على الآداب والفنون في محاولة تعويضيّة، إلاّ أنّ

النَّظَر إلى الإغريق، ومحاولات مضاهاتهم لم يسلم منها الأدب أيضاً، ولعلّ أوضح تعبير عن هذا الأمر، هو كتاب الانبائه التي دوّنها فرجيل، إذ إنّ سرديات أسباب كتابتها لم تخرج عن منطق: فليكن لنا ملحمة كما لهم ملحمة، في إشارة إلى الالبانسة التي كتبها هوميروس.

\*\*\*

أما الحياة السياسيّة الرومانيّة، فهي على حدّ سواء بين الحكّام، والساسة، والقادة العسكريين، بل وزوجاتهم أيضاً، فهي حياة مليئة بالخدايع، والتآمر، والاعتقالات، والخيانة. ولعلّ النموذج الصارخ في هذا الأمر هو عقلهم المفكّر، والمنظر الأعظم في الفكر السياسي الروماني، وأعني به شيشرون، تلك الشخصية المليئة بالتناقضات، لناحية الشرخ الهائل بين النظرية والتطبيق، بين الحرص على التنظير الأخلاقي، والممارسة السياسيّة المليئة بالخدايع والمؤامرات.

\*\*\*

تتطلّب وحدة المجتمع معرفة العلاقات التي تربط بين أفرادها وأثر تلك العلاقات في تكوينه. فالمجتمع الإنسانيّ يشتمل على شعوب وقبائل وأمم وشرائع منوّعة، وثقافات وحضارات، لها عاداتها وتقاليدها وأعرافها المتميزة حتى داخل الحضارة الواحدة. إضافة إلى أنّ حياة البشر تتضمّن الكثير من الحقائق المؤثّرة في شريط الأحداث التاريخيّة، وإذا استطاعت حضارة ما أن تجذب المجموعات البشريّة الأخرى، فإنّ هذه الحضارة تكون غنيّة، ولها القدرة على التفاعل مع الآخر، وهذا ما حدث للإمبراطوريّة الرومانيّة نهاية العصور التاريخيّة القديمة، إذ جذبت حضارتها قوى خارجيّة تفاعلت على أرضها، فما حدث هو تأثير وتأثر متبادل بين القبائل الجرمنيّة وباقي مكونات الإمبراطوريّة الرومانيّة ليصبحوا متشاركين في بناء حضارةٍ جديدةٍ.

فالخطر الجرمنيّ، الذي صوّره الرومان، كمظهر مستمرّ لقرون عدّة، تحدّث عنه المؤرّخ الرومانيّ تاكيتوس عام ٩٨م، وبقي موضوع الجرمان مسألة المسائل حتى زوال الإمبراطوريّة الرومانيّة في الغرب على يد الجرمان، ما يؤكّد حجم التأثير المتبادل بين الطرفين، ما حتّم البحث حول تحركات القبائل الجرمنيّة خلال الأعوام (٧٥٠-١ ق.م)، وكيف أصبحوا العنصر البشريّ الأساسيّ في صنع الحضارة الأوروبيّة في العصور الوسطى. على أنّه لا يمكن الركون إلى الروايات الغربيّة حول بعض القبائل التي صوّرها الرومان بصورة المتوحشين

الذين يشكّلون خطراً على «الحضارة»؛ إذ إنّ «وحشنة» الآخر هو صفة ظلّت ملازمةً للأدبيات الغربية في توصيف الشعوب التي تسعى لاستعمارها، ومصطلح الانتداب الذي أستعمل في النصف الأوّل من القرن الماضي ليس ببعيد، إذ سعى هذا المصطلح (الانتداب) للإيحاء بأنّ هذه الشعوب لا تصلح حتى لحكم نفسها!

وعلى أيّ حال، فإنّ القبائل الجرمانية عبارة عن مجموعة عرق- لغويّة وصلت إلى المنطقة الشماليّة والوسطى من أوروبا خلال عدة قرون (٧٥٠-١ ق.م)، إذ وجدت في الهجرة الحلّ الوحيد لمشاكلها.

وقد سعت هذه القبائل للتعبير عن تميّزها الحضاريّ باستمرار عبر تمسّكها بتراتها المحليّ الاجتماعيّ القائم على القبيلة، والاقتصاديّ القائم على الزراعة وتربية الماشية، وكان مجتمع القبائل الجرمانية بسيطاً متجانساً حمل صفة واحدة أنّه محارب، وشكّلت الأرض بالنسبة إليه مركز تماسك إقليميّ، بينما شكّلت الأسرة مركز تماسك إنسانيّ.

\*\*\*

هذه صورةٌ إجماليّةٌ للموضوعات التي عالجتناها بشكلٍ نقديّ في هذه المرحلة، وهي مرحلةٌ استمرّ العمل عليها لمدة تزيد عن العام بقليل.

ونحن إذ لا ندعي الكمال في هذا العمل، إلّا أنّنا نزعم، وبقوّة، أنّ الباحثين المشاركين في هذا النتاج الفكريّ، قد بذلوا جهوداً كبيرةً في محاولة التقصيّ والبحث، والتحليل والنقد، في بيئةٍ حاشدةٍ ومليئةٍ بالكتب والأبحاث المصقّقة والمهلّلة للغرب، وإنتاجاته الفكرية، وفي أجواءٍ يحتاج النقد فيها لجرأةٍ وشجاعةٍ لا تقل عن الشجاعة التي يحتاجها الجندي في المعارك العسكرية.

مدير التحرير

د. محمد مرتضى

# الفصل الأول

## تاريخ واقتصاد

- \* أثينا من القرن الرابع إلى القرن الأول قبل الميلاد
- \* كيف نشأت الديمقراطية في أثينا ولماذا انهارت؟
- \* الاستعمار اليوناني في غرب آسيا خلال العصر الهلنستي
- \* الاقتصاد اليوناني؛ من القرن الخامس حتى القرن الأول ق.م.
- \* الحرب البلوبونيزية
- \* العصبة الأخية
- \* إسبارطة: الإمبراطورية التي لم تستمر (١٠٤-٣٧١ ق.م)
- \* مقدونيا وفرض سيادتها على بلاد اليونان
- \* الإسكندر المقدوني، شخصيته وحروبه وعلاقاته بالشعوب التي احتلها
- \* الأسرة الإغريقية



## أثينا من القرن الرابع إلى القرن الأول قبل الميلاد

محمد الزين<sup>[1]</sup>

### مقدمة

كانت أثينا إلى جانب إسبارطة إحدى القوتين الكبيرتين المهيمنتين في اليونان خلال العصر الكلاسيكي، وقد بدأت صعودها السياسي والحضاري في القرن الخامس قبل الميلاد، في أعقاب انتصاراتها في معركتي ماراتون وسلاميس. وعلى إثرها تزعمت حلف ديلوس البحري الذي جعل منها أقوى قوة بحرية في شرقي البحر المتوسط، حيث بدأ حلفها يتحوّل إلى امبراطورية استعمارية.

أدى تنامي قوة أثينا إلى نشوب الحرب البيلوبونيسية مع إسبرطة وحلفائها، والتي انتهت بهزيمتها وخسارة مركزها وتفكك حلفها. وفي القرن الرابع ق. م حاولت استعادة بعض قوتها مستفيدة من نقمة الإغريق على السيطرة الإسبارطية من ناحية، وعلى عودة الأمبراطورية الفارسية إلى الساحة السياسية الإغريقية، فتمكّنت من تشكيل حلفها البحري الثاني ولكن بمستوى أدنى بكثير من حلفها الأول. وبعد هزيمة إسبارطة على يد مدينة طيبة، بدأ وكأنها استرجعت بعض أمجادها السابقة. ولكن، في أواسط القرن الرابع ق.م، ظهرت مقدونية بزعامة ملكها فيليب الثاني الذي تمكّن من فرض هيمنته على بلاد اليونان، فحاولت أثينا التصدي له، ولكنها هُزمت واضطرت إلى الخضوع للسيطرة المقدونية التي استمرت في عهد ابنه الإسكندر.

مع بدء عصر الدول الكبرى، التي خلفت امبراطورية الإسكندر، بدأ أفول دولة المدينة الإغريقية، وأصبحت أثينا تحت رحمتها وأطماعها، واهتزت أركانها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقامت الصراعات بين أنصار النظام الديمقراطي والنظام الأوليغارشي، وشهدت عزوفاً متزايداً عن الانخراط في العمل السياسي والانصراف إلى الحياة الخاصة.

[1]- أستاذ اللغة اللاتينية والتاريخ الكلاسيكي بجامعة دمشق.

ولكن، بالمقابل، استمر انتاجها الفكري الذي تمثّل بالفلسفة ومدارسها، والخطابة، والمسرح الكوميديّ، والفنون الأخرى. وعندما بدأت السيطرة الرومانيّة على بلاد اليونان في مطلع القرن الثاني ق.م كانت قد فقدت دورها وأهميّتها في الحياة السياسيّة الإغريقيّة، ولكنّها احتفظت بزعامتها الفكريّة في العصرين الهلنستيّ والرومانيّ.

### أولاً: أثينا في أعقاب الحرب البيلوبونيزيّة

خرجت أثينا من القرن الخامس قبل الميلاد، الذي كان عصر عظمتها وأمجادها، لتدخل في القرن الرابع ذليلةً مهیضة الجناح بعد هزيمتها في الحرب البيلوبونيزيّة (٤٣١ - ٤٠٤ ق.م) على يد إسبرطة وحلفائها. كان أوّل ما فعله المنتصرون تدمير أسوارها، التي كانت تربطها بمرفأ بيرايوس (Piraios)، والتي جعلت منها حصناً منيعاً استعصى على أعدائها سنين طويلة. ثم ألغت إسبارطة النظام الديمقراطي الذي كانت تفخر به، وتدعو له، بل وتفرضه على أصدقائها وحلفائها من أعضاء حلف ديلوس، واستولت على أسطولها الحربيّ، عماد قوّتها البحريّة، ولم يُسمح لها سوى باثنتي عشرة سفينة، كما فقدت زعامتها لحلف ديلوس الذي أمرت إسبارطة بحلّه، وأجبرتها على الدخول في الحلف البيلوبونيزيّ بزعامتها.

مما لا شكّ فيه أنّ الحرب البيلوبونيزيّة، التي طالت الإغريق في شتّى ديارهم على مدى (٢٧) سنة، كان لها نتائج خطيرة ليس على أثينا التي فقدت نحو نصف سكّانها، ودُمّرت أراضيها ومزارعها فحسب، وإنّما أيضاً على سائر بلاد الإغريق، التي عانت من جرّائها الكوارث والأهوال، وفقدت الكثير من خيرة رجالها الذين كانوا وقوداً لتلك الحرب. كما أنّ التدمير الذاتيّ والمتبادل للإغريق، وتبديد قواهم في تلك الحرب، جعل القوى الأخرى المعادية تستغلّ تلك الأوضاع، وهكذا استطاع الفرس استعادة سيطرتهم على آسيا الصغرى. أمّا الخاسر الحقيقيّ على الصعيد السياسيّ فكان نظام دولة المدينة (بوليس Polis)، الذي بدأ يعاني من عزوف المواطنين عن الاهتمام والمشاركة في شؤون مدينتهم بصورة متزايدة، والانصراف إلى الحياة الخاصّة. والمظهر الآخر تمثّل في هروب الكثيرين من الواقع المرير، وانخراطهم في جموع المرتزقة والمغامرين. ومن أشهر الأمثلة على دور هؤلاء المرتزقة في الحياة السياسيّة والعسكريّة لذلك العصر الحملة التي قادها الأمير قورش الأصغر بهدف

انتزاع العرش من أخيه الملك أرتاكسركسيس (Artaxerxes)، والتي شارك فيها ما يزيد عن عشرة آلاف من المرتزقة الإغريق. كما كان لهم دور في المعارك التي جرت بين الفرس والمصريين خلال محاولة فارس استعادة سيطرتها على مصر، حيث شاركوا في جيوش الطرفين المتحاربين. وقد مهّدت هذه الأوضاع لفتوحات الإسكندر، ومثلت إرهابات العصر الهلنستي.

وكان من عواقب الحرب البيلوبونيسية أن فرضت اسبرطة على أثينا نظاماً تمثّل في حكم الطغاة الثلاثين، ولكن لم يكتب له البقاء طويلاً إذ انتهى بعد خمسة عشر شهراً على أيدي الأثينيين المنفيين الذي أعادوا، كما يعبر البعض، النظام الديمقراطي.

ومن أهمّ الأحداث التي شهدتها أثينا في مطلع القرن الرابع قبل الميلاد وخلدها التاريخ، في عصرها الديمقراطي المزعوم، كان الحكم بالإعدام على الفيلسوف سقراط (Sokrates) بتهمة الإلحاد وإفساد أخلاق الشباب، والذي ظلّ متمسكاً بأرائه ومبادئه. وقد جاء هذا الحكم على نقيض المبادئ والقيم التي كانت تتباهي بها الديمقراطية الأثينية<sup>[١]</sup>.

### ثانياً: أثينا والأمبراطورية الفارسية الأخمينية

في هذه الفترة العصيبة والحاسمة من تاريخ أثينا، جاء الدعم الفارسي الذي كان له دور عظيم الأهمية في نهوضها من جديد بعد كسر شوكة إسبارطة. فقد شارك الأدميرال والسياسي الأثيني كونون (Konon) في النصر الساحق الذي أحرزه الأسطول الفارسي، بسفنه الفينيقية والقبرصية، على الأسطول الإسبارطي في معركة كيندوس عام ٣٩٤ ق.م. وكان لهذه الهزيمة نتائج خطيرة فقدت إسبارطة على إثرها سيادتها على بحر إيجه، وبدأت مدن إغريقية عديدة تطرد حامياتها الإسبارطية وفتحت أبوابها لاستقبال الفرس. وفي العام التالي، أبحر الوالي

[١]- كانت حرية الرأي من المبادئ الأساسية للديمقراطية الأثينية، ولكن ثمة بعض الأمثلة التي انتهكت هذا المبدأ بصورة صارخة حتى في عهد بركليس الذي بلغت فيه الديمقراطية أوجها. فقد حكم على الفيلسوف أنكساغوراس بتهمة الكفر بالآلهة، ولم ينج من الإعدام إلا بالهرب، كما حوكم النحات الشهير فيدياس بتهمة الاختلاس فأمضى بقية حياته في السجن. وقد جاءت تلك الأحكام بتحريض من خصوم بركليس لأسباب سياسية لأن كليهما كانا من أصدقائه، ولا ننسى اتهام سقراط بالإلحاد وإعدامه، وكذلك اتهام الفيلسوف أرسطو -بعد موت الإسكندر- ما اضطره إلى الهرب من أثينا.

الفارسيُّ فرنابازوس (Pharnabazos) برفقة كونون على رأس الأسطول الفارسيِّ إلى شواطئ البيلوبونيز وإقليم اتيكيا، وكانت المرّة الأولى بعد نحو ٩٠ سنة منذ الحرب الفارسيّة - الإغريقيّة يصل فيها أسطول فارسيُّ إلى غربيّ بحر إيجه.

وهكذا عاد كونون عام ٣٩٣ ق.م إلى أثينا وهو يقود ٨٠ سفينة منحها لها فرنابازوس بإسم الملك الفارسيِّ (أي الملك الكبير كما يُدعى بالإغريقيّة Basileus Megas)، محملاً بالذهب الفارسيِّ، فاستُقبل بحفاوة كبيرة. وبدأ الأثينيون بإعادة بناء أسوار مدينتهم<sup>[1]</sup>، ثم استعادة جزرهم الثلاث في بحر إيجه، التي تؤمّن موارد تموينهم وأتصالاتهم التجاريّة مع مناطق البحر الأسود وهي إمبروس Imbros ولمنوس Lemnos واسكيروس Skyros. وتحسّنت أوضاعهم الماليّة والاقتصاديّة، وانضمّوا إلى الجبهة المعادية لإسبارطة.

لقد اتّسمت العلاقات بين أثينا والأمبراطوريّة الأخمينيّة بتاريخ طويل من العداء، إذ تعود بداياتها إلى زمن الثورة الأيونيّة في مطلع القرن الخامس قبل الميلاد عندما أعانت المعترضين على الحكم الفارسيِّ، ثم جاءت معارك الحرب الفارسيّة مراتون (٤٩٠ ق.م) وسلاميس (٤٨٠ ق.م) وبلاتايا وميكالي مقدّمة لصعودها السياسيّ والحربيّ، وتشكيلها لحلف ديلوسي البحريّ (٤٧٨-٤٠٤ ق.م)، الذي رفع شعار تحرير المدن الإغريقيّة من الحكم الفارسيِّ. ثم أرسلت حملة بحريّة لمساعدة مصر في ثورتها على الفرس، والتي انتهت بهزيمتها، وخاب مسعاها لبسط نفوذها على مصر. وقد دفعت كلّ هذه الأحداث الملك داريوس الثاني إلى التّدخّل في الحرب البيلوبونيزيّة ودعم إسبرطة الذي مكّنها من الانتصار على أثينا وحلفائها، وكان مقدّمة لعودة الأمبراطوريّة الفارسيّة الأخمينيّة إلى الساحة السياسيّة الإغريقيّة على مدى نصف قرن تقريباً<sup>[2]</sup>. وهنا لابدّ من التساؤل عن أسباب هذا التحوّل في السياسة الفارسيّة من دعم إسبارطة إلى معاداتها ونصرة خصومها وعلى رأسهم أثينا.

١- لقد تنكّرت إسبارطة بعد انتصارها في الحرب البيلوبونيزيّة لمن ساعدها في ذلك الانتصار، ودعمت حملة الأمير قورش الأصغر ضدّ الملك الفارسيِّ، التي انتهت بالفشل

[1]- M.N.Tod, A Selection of Greek historical inscriptions Vol. II Nr.107 (Oxford 1948).

[٢]- «لقد انتقل الثقل في السياسة الدوليّة للعالم القديم إلى فارس في نهاية القرن الخامس، وجرى الذهب الفارسيُّ أنهاراً إلى بلاد اليونان وتحكّم بمقدراتها» H.Bengtson, Griechischische Geschichte S.245.

وعودة المرتزقة الإغريق بقيادة الأثيني أكسنوفون<sup>[1]</sup> Xenophon.

٢- كما أن إسبارطة أخلفت وعودها بالاعتراف بالسيادة الفارسية على المدن الإغريقية، وأرسلت بدلاً من ذلك حملة إلى آسيا الصغرى بقيادة ملكها من أجل تحرير تلك المدن.

٣- للحؤول دون تعاضم القوة الإسبارطية كيلا تشكل تهديداً للممتلكات الفارسية في شرقي البحر المتوسط. وهكذا انقلب الفرس على إسبارطة، ودعموا أثينا بالسفن والأموال لتكون نداءً لها وتحقيق التوازن بين هاتين القوتين والذي يصر في مصلحة الفرس، وكان كونون رجلهم في أثينا. كل هذا شجع الأثينيين على إحياء مشروع استعادة المدن الإغريقية في آسيا الصغرى ما أثار نقمة الملك أرتاكسركسيس فاستجاب لمساعي الإسبارطيين في التصالح مع الفرس، وعقد معهم اتفاق «سلام الملك» الذي أطلق يدهم في بلاد اليونان.

بعد ذلك، في عام ٣٧٣ ق.م، حاول الفرس استعادة سيطرتهم على مصر، فضغطوا على أثينا لسحب القائد الأثيني خابرياس الذي كان يعمل مع مرتزقته في خدمة الملك نخاو الأول، ولكن بلا جدوى. بالمقابل، كان قائد أثيني آخر هو إفيكرايتس (Ephikrates) مع ١٢ ألفاً من المرتزقة الإغريق ضمن الجيش الفارسي وانسحب بعدما باءت الحملة بالفشل<sup>[2]</sup>.

### ثالثاً: الهيمنة الإسبارطية

عشية استسلام أثينا في نهاية الحرب البيلوبونيزية طالب أعداؤها بدافع من الحقد وحب الانتقام، وعلى رأسهم كورنثة وطيبة، بتدمير أثينا وإزالتها من الوجود، ولكن إسبارطة رفضت هذا الطلب بشدة وذكّرت حلفاءها بتضحيات الأثينيين ووقوفهم ضدّ الفرس خلال غزوهم لبلاد اليونان، غير أنها فرضت عليهم تلك الشروط القاسية المشار إليها. ولم يكن أمام أثينا سوى الإذعان لإملاءات المنتصرين. وهكذا حلت إسبارطة محلّها في الهيمنة على بلاد اليونان، وكانت سياستها تقوم على التعسّف والقمع والتعالي خصوصاً على حلفاء أثينا السابقين والذين كانت قد وعدتهم بالحرية والاستقلال، وبدلاً من ذلك كبتتهم بحماياتها العسكرية، وفرضت عليهم أنظمة الحكم الأوليغارشية الاستبدادية، وقمعت تحرّكاتهم

[١]- سجّل المؤرّخ إكسنوفون وقائع هذه الحملة في كتابه «الصعود» (أناباسيس Anabasis) أو حملة العشرة آلاف إغريقيّ.

[٢]- وهكذا نجد المرتزقة الأثينيين - الإغريق يشاركون في القتال مع طرفي النزاع بهدف الحصول على مكاسب ماديّة وليس لأهداف سياسيّة.

بمتهى القسوة والشدة، وهذا ما جعلهم يشعرون بالمرارة والندم على أيام حلف ديلوس.

استغلّت فارس هذه الظروف والمشاعر المعادية للإسبارطيين فأغدقت الأموال على زعماء أكبر المدن الإغريقية، ونجحت في تشكيل جبهة مناوئة لإسبارطة مؤلفة من أثينا وكورنثة وطيبة وأرجوس، وشجعتهم على خوض الحرب ضدها، والتي عرفت بحرب كورنثة (٣٩٥-٣٨٧ ق.م)، واضطرت إسبارطة إلى استدعاء ملكها أجيسيلوس (Agesilaos) من آسيا الصغرى، وكان هذا أحد أهداف السياسة الفارسية. ويروى عن أجيسلاوس كما يذكر المؤرخ بلوتارخوس أنه قال وهو يغادر ميدان القتال مشيراً إلى الرشاوى التي دفعها الملك الكبير للإغريق: «لقد أخرجني بعشرة آلاف من رماة السهام الفرس»<sup>[1]</sup>. وقد تمكّنت إسبارطة بقيادته من إلحاق الهزيمة بأعدائها، وفرضت زعامتها من جديد، ولكنها تكبّدت خسائر كبيرة في معركة كنيديوس البحرية عام ٣٩٤ ق.م، ثم في المعركة التي جرت مع الأسطول الأثيني بقيادة افيكراتيس (Ephikrates) عام ٣٩٢ ق.م. واستعادت أثينا بقيادة تراسيبول نفوذها على بعض الجزر المهمة في بحر إيجه، وانتعشت بذلك آمال الأثينيين بإحياء حلفهم القديم والتي عبر عنها الشاعر الكوميدي أرسطوفانيس في مسرحيته (الثروة Plutos) عام ٣٨٨ ق.م، ولكن خابت تلك الآمال بموت زعيمهم تراسيبول<sup>[2]</sup>.

في خضمّ تلك الأحداث، تورّط الأثينيون بمساعدة حاكم قبرص في ثورته على الفرس، فخسروا بذلك أقوى حليف لسياستهم المعادية لإسبارطة، التي سعت للتقرب من الفرس، وتوصّل مندوبها أنتالكيداس (Antalkides) إلى اتفاق مع الوالي الفارسيّ الذي دشّنه الملك الكبير عام ٣٨٧ ق.م بمرسوم حمل اسم «سلام الملك» (King s Peace) أو صلح أنتالكيداس، والذي جاء فيه «يرى الملك الكبير ارتاكسيركسيس (Antaxerxes) من العدل أن تعود إليه المدن في آسيا، وكذلك جزيرتا كلوزومينا وقبرص، أمّا المدن الإغريقية الأخرى الصغيرة والكبيرة فينبغي أن تكون مستقلة ما عدا ليمنوس وإمبروس واسكيروس، وهذه يجب أن تخصّ الأثينيين كما كانت في القديم، وكلّ من يمتنع عن قبول هذه الشروط

[١]- وكان هذا كناية عن النقود الذهبية الفارسية المسماة داريكوس Dareikos التي كانت تحمل على وجهها الخلفي صورة رامى السهام، قارن (Lamer, Woerterbuch der Antike 6. Aufl Kroner -Stuttgart 1963).

[2]- H.Bengtson, Gr Gesch.S.262.

فإنني سأعلن عليه الحرب بالتعاون مع أولئك الذين يرغبون في ذلك، برأً وبحراً، وبالسفن والأموال»<sup>[1]</sup>.

وقد دعا الوالي الفارسي وفود جميع الدول الإغريقية بمن فيهم وفد أثينا للقدوم إلى سارديس للتوقيع على هذا المرسوم الملكي، الذي يعني التخلي عن إغريق آسيا الصغرى، كما يضع مقدرات اليونان عملياً تحت الهيمنة الفارسية والسلطة الاسبرطية الضامنة لتنفيذ هذا الاتفاق، الذي يشكل أول محاولة لسلام شامل (Eirene Koine) في التاريخ الإغريقي. ويرى المؤرخ بلوتارخوس أن الفرس فرضوا هيمنتهم على اليونان وهو ما لم يستطع داريوس واكسركسيس تحقيقه بالسلاح، لذا لم يكن الأمر سلاماً وإنما «خيانة وشتمته لهلاس»<sup>[2]</sup>.

كان من نتائج «سلام الملك» أن استعادت اسبرطة سيطرتها على بلاد اليونان، ولكن سرعان ما بدأ صراعها مع طيبة التي أجبرت حاميتها المرابطة في قلعتها على الانسحاب، وأخفقت في استرجاعها فدعت إلى مؤتمر عام لتوطيد السلم بين المدن الإغريقية. وهكذا عقد المؤتمر عام ٣٧١ ق.م بمباركة الملك الفارسي تحت شعار السلام الشامل (Koine irene)، ولكن ما لبث أن دبَّ بين إسبارطة وطيبة خلاف فجرَّ المؤتمر. ثم جرت معركة لوكترا (Leuktra) عام ٣٧١ ق.م التي ألحق فيها قائد طيبة إبامينونداس (Epameinondas) هزيمة ساحقة بالجيش الإسبارطي الذي لا يُقهر، وانهارت زعامتها وحلفها البيلوبونيزي، وصعدت طيبة إلى مركز الزعامة. ولكن سرعان ما بدأ التنافس بينها وبين إسبارطة وأثينا على الخطوة لدى الملك الفارسي، الذي جاءته وفودها عام ٣٦٧ ق.م إلى سوزا من أجل فضِّ النزاعات في ما بينها. وجاء قرار الملك لمصلحة طيبة التي حلَّت محلَّ إسبارطة في ضمان اتفاق «سلام الملك»، ولكن زعامة طيبة لم تدم طويلاً إذ انتهت عام ٣٦٢ ق.م في معركة مانتينيا بمقتل قائدها إبامينونداس الذي تدين له بصعودها وانتصاراتها.

[1]- Xenophon, Hellenika V 1,3.

[٢]- يرى كثير من المؤرخين الغربيين أنَّ سلام الملك كان إذلالاً للإغريق وترسيخاً لفرقتهم وتشردهم باسم الاستقلال، وتحت رعاية وأوامر الملك الكبير العدو التقليدي للإغريق Bengtson, Gr Gesch.S.263، ولكن يتناسى هؤلاء أنَّ الإغريق هم الذين كانوا يطرقون أبواب البلاط الفارسي طلباً للمساعدة وفضِّ النزاعات في ما بينهم.

## رابعاً: الحلف البحري الأثيني الثاني

هو الاسم الحديث للتحالف الذي شكّله أثينا<sup>[1]</sup> عام ٣٧٨ ق.م، أي بعد مائة سنة من إقامة حلف ديلوس (الأول) الذي سعت إلى إحيائه منذ عام ٣٩٥ ق.م، ولكن الظروف لم تكن مهيأة لذلك. وهي استغلت الصراع الذي نشب بين طيبة وإسبارطة في الدعوة إلى حلف جديد بزعامتها للوقوف في وجه التسلّط الإسبارطيّ.

تأسّس هذا الحلف على مبدأ المساواة بين أثينا وحلفائها من خلال عقد معاهدات فردية بينها وبين الدول الأعضاء، مع الحرص على حرية واستقلال كلٍّ منها (Autonomia)، كما نصّ عليه «سلام الملك»، ولذلك استُثِنَت المدن الخاضعة للملك الفارسيّ من النداء الذي وجّهته أثينا إلى المدن الإغريقية للانضمام إلى الحلف.

ينعقد مجلس الحلف (سينهدريون Synhedrion) في أثينا، ولكلّ عضو صوت واحد، ولا تصبح قراراته نافذة إلاّ بعد موافقة الجمعية الشعبية الأثينية (اكليزيا Ekklesia)، وكان على الأعضاء تقديم مساهمات مالية للعمليات العسكرية (سينتاكسيس Syntaxis)، وليس ضريبة مفروضة (فورس Phoros)، كما في حلف ديلوس، وأخيراً تتعهد أثينا بأسطول الحلف، وهي التي تمارس السلطة التنفيذية<sup>[2]</sup>. وقد وصلتنا وثيقة تأسيس الحلف منقوشة على لوح من الرخام وهي تنصّ على مايلي: «يمكن للهيلينيين والبرابرة (أي الأجانب) القاطنين في البرّ والبحر، غير الخاضعين لملك الفرس، الانضمام إلى الحلف. يبقى كلّ المتحالفين مستقلّين ويحكمهم مجلس دائم من المندوبين مقرّه أثينا، ولا يرتبط بمؤسّسات الدولة الأثينية الديمقراطية، ويشكّل أيضاً هيئة قضائية عليا تضمن الجمعية الشعبية قراراتها. ويشترك المتحالفون بمساهمة مالية يحدّد المجلس مقدارها، وهي غير الضريبة التي فرضتها أمبراطورية أثينا البحرية والتي كانت مثار استياء الحلفاء»<sup>[3]</sup>.

استُقبل إعلان الحلف بحماسة كبيرة، وانضمت إليه مجموعة من الدول التي كانت تحت نفوذ إسبارطة بسبب استيائها من سياستها الأمبريالية، وتجاهلها مصالح حلفائها،

[1]- Bengtson, Gr Gesch. S.263.

[2]- H. Bengtson, Gr. Gesch. s.266.

[3]- M.N. Tod, A Selection ... Vol. II Nr.123.

خصوصاً أنه يتضمّن التأكيد على أنّ ليس لأثينا لها الحقّ في أن تمتلك أراضي في أيّ دولة عضو في الحلف، ولا أن تفرض عليها حاميات عسكرية أو مستوطنات، وأنّ كلّ عضو يستطيع اختيار دستوره الخاصّ به، والذي لا ينبغي أن يكون بالضرورة ديمقراطياً. كان عدد الأعضاء المؤسّسين ستة (من بينهم طيبة)، ولكن عندما أعلنت أثينا، بقرار من أرخونها أرسطو (غير أرسطو الفيلسوف)، في ربيع عام ٣٧٧ ق.م، تخليها عن أيّ مطالب بأراضي الحلفاء، سواء كمستوطنات أم كملكيات خاصّة، زاد عدد الأعضاء إلى ٧٠ عضواً.

١. ويختلف الحلف الجديد عن حلف ديلوس القديم بما يلي:
٢. استثناء المدن الإغريقيّة في آسيا الصغرى بموجب «سلام الملك».
٣. التأكيد على حرّيّة واستقلال أعضاء الحلف.
٤. يحدّد مجلس الحلف مساهمات الأعضاء (على عكس حلف ديلوس).
٥. بلغ أعضاء هذا الحلف نحو (٧٠) عضواً وهو أقلّ بكثير من عدد أعضاء حلف ديلوس (نحو ٥٠٠).

كان حلف ديلوس موجّهاً ضدّ الفرس، ويهدف إلى تحرير المدن الإغريقيّة من قبضتهم، أي أنّّه كان هناك دافع قوميّ للأعضاء المشاركين، على خلاف الحلف الثاني الذي كان مجرد حلف دفاعيّ سياسيّ ضدّ إسبارطة.

لم تتقبّل إسبرطة قيام الحلف الأثينيّ، وبدأت الحرب ضدّه، ولكن أثينا تمكّنت عام ٣٧٦ ق.م بقيادة الأميرال خابرياس من التغلّب على الأسطوال البيليوبونيزي، وفرض سيادتها، وعندما قامت طيبة بتدمير حليفها بلاتايا عام ٣٧٤ ق.م، ساءت العلاقات معها، وبدأت التقرب من إسبارطة التي عقد فيها مؤتمر السلام عام ٣٧١ ق.م، وحصلت خلاله على الاعتراف بحلفها الجديد.

ويبدو أنّ أثينا حصلت على مبالغ كبيرة من الأموال التي أرسلها الملك الكبير إلى أتباعه فكافأت مندوبيه فيليسكوس وأريوبرزانس بمنحهما حقوق المواطنة، وهو تكريم استثنائيّ - تقديرًا لخدماتهم الجليلة، ودشّنت ذلك بنصب تذكاريّ.

كان الحلف البحريّ الأثينيّ منذ تأسيسه موجّهاً ضدّ إسبارطة وتسلّطها، لكنه بدأ يفقد أهميّته بعد هزيمتها في معركة لوكترا، وزال سبب وجوده. ثم جاءت مهاجمة أثينا جزيرة ساموس عام ٣٦٥ ق.م وطردها سكّانها والحامية الفارسيّة المرابطة فيها، وتحويلها إلى مستعمرة عسكريّة ومستوطنة (كليروخيا Kleruchia) لآلاف الأثينيين. كما أقامت مستوطنة عسكريّة ثانية في بوتيدايا، وثالثة في سيستوس، مع أن وثيقة تأسيس الحلف تؤكّد منع إقامة مستوطنات عسكريّة على أراضي الأعضاء. كلُّ هذا أدّى إلى استياء الحلفاء - ودفع عدداً من أهم الأعضاء إلى الانسحاب عام ٣٥٧ ق.م، وعلى رأسهم بيزنطة وخبوس ورودوس وكوس، بتشجيع من ملك كاريا ماوسولس<sup>[1]</sup> Mausolos. وعندما حاولت أثينا استعادة سيطرتها اندلعت حرب الحلفاء (٣٥٧-٣٥٥ ق.م)، ولكنها فشلت في مسعاها واضطرتّ للاعتراف بهم وعقد الصلح معهم، وهبط عدد المشاركين بالحلف إلى الثلث. وهكذا فقدت مكائنها كإحدى القوى الكبرى في اليونان، ولذلك يعتبر بعض المؤرّخين عام ٣٥٥ ق.م نهاية الحلف. وقد تزامن ذلك مع صعود مقدونية بزعامة فيليب وصراعها مع أثينا ودول المدن الإغريقيّة الأخرى الذي انتهى بمعركة خايرونيا ٣٣٨ ق.م وانحلال الحلف نهائياً.

### خامساً: الصراع مع فيليب الثاني ملك مقدونية

تزامن تراجع أهميّة أثينا وحلفها البحريّ مع صعود مقدونية أواسط القرن الرابع قبل الميلاد في عهد ملكها فيليب الثاني (336-358 Philippos)، الذي استغل الأزمات السياسيّة والاجتماعيّة التي تعصف بدول المدن الإغريقيّة، وكسب فيها كثيراً من الأنصار. ومع أنّ الأثينيين كانوا بعد حرب الحلفاء يحثّون إلى السلام ولكن أعمال فيليب وتوسعه على حسابهم دفعتهم إلى التصدّي له.

لم تستطع المساعدة الأثينيّة الحوّل دون احتلال فيليب شبه جزيرة خلكيديا (Chalkidike) ذات الأهميّة الحيويّة لتجارتها مع البحر الأسود ونجح في انفصال أوبويا عن أثينا وحلفها البحريّ. كما دمّر مدينة أولينتوي (Olinthos) التابعة لها تدميراً كاملاً وجعلها مستوطنة مقدونيّة. واضطرت أثينا إلى الإرسال وفد إلى فيليب يضمّ ثلاثة من زعمائها على رأسهم

[١]- وهو صاحب الضريح المشهور في هاليكارناس الذي عُدّ من عجائب الدنيا السبع القديمة.

الخطيب الشهير ديموستين (Demosthenes) الذي كان من ألد أعداء الملك المقدونيّ. وقد أصرَّ فيليب على عقد سلام على قاعدة الوضع الراهن (السائد) آنذاك، ووافقت أثينا على شروطه، وتمَّ عقد الصُّلح عام ٣٤٦ ق.م الذي عُرف بصلح فيلوكراتس (Philokrates). وأصدر الخطيب الأثينيّ إيسوقراط (Isokrates) (٤٣٦- ٣٣٨ ق.م) منشوراً يشي فيه على فيليب ويدعوه بوصفه محسناً ومنقذاً للهيلينيين أن يضع حداً للخصام في ما بينهم، ويعدّ طاقات الإغريق لحرب قوميّة ضدَّ الفرس؛ إذ توجد في آسيا بلاد شاسعة وإمكانات هائلة للنشاط الاقتصاديّ لآلاف لا تُحصى تعيش الآن في الظروف الخائفة للوطن وتبدد طاقتها في «صراعٍ عبثيّ دائمٍ يشمل الجميع ضدَّ الجميع»<sup>[١]</sup>. بالمقابل، نذر ديموستين نفسه للدفاع عن حريّة هلاس ودولة المدينة (بوليس) والنضال ضدَّ «البربريّ المقدونيّ»، وفند هذه الدعوات في خطبته الشهيرة المليئة بالقدح والتشهير بفيليب والمسمّاة «الفيليبات». في صيف عام ٣٤٣ ق.م عقد فيليب الثاني معاهدة صداقة وعدم اعتداء مع الفرس متعهداً بعدم مهاجمة آسيا الصغرى أو التدخّل في شؤونها<sup>[٢]</sup>. وهذا أتاح له التوسّع عبر إقليم تراقية وصولاً إلى المضائق البحريّة، فصار يهدّد طرق تموين أثينا، كما قام بالاستيلاء على أسطول أثينيّ كبير محمّل بالحبوب في بحر مرمرة في انتهاك صارخ لاتّفاق الصلح معها. وعندها قرّرت أثينا دخول الحرب وسعت لتشكيل تحالف هيلينيّ ضدَّ فيليب، وجرت المعركة الحاسمة في خايرونيا (Chaironia) عام ٣٣٨ ق.م. وكان الجيشان متعادلين تقريباً (نحو ٣٠ ألف مقاتل لكلّ منهما) نجح الإسكندر مع فرسانه في اختراق صفوف الأعداء وإبادة الفرقة المقدّسة الطيبيّة، فانهار قلب الجيش المعادي، وتمَّ النصر لفيلب المقدونيّ.

على إثر هذه الهزيمة، فقدت أثينا حربيّتها ودورها السياسيّ والقياديّ، واستجابت -مكرهة- ليد فيليب الممدودة إليها بالسلام، فحافظت فيه على ممتلكاتها وتحصيناتها وأسطولها، ولكنها أجبرت على التخلّي عن حلفها البحريّ الثاني المنهار. وأنيط بدموستين إلقاء خطبة الرثاء على قتلاها في خايرونيا والتي تفيض بالأسى على الشهداء والشكوى المريرة من ضياع

[١]- وهنا تظهر الدوافع الاستعماريّة لأحد كبار المفكّرين الإغريق والتي كان لها تأثير كبير على خطط فيليب وابنه الإسكندر في ما بعد.

[٢]- ولكن فيليب سيتنكر لهذه المعاهدة بعد سنوات عدّة، ويبدأ بوضع الخطط الحربيّة لمهاجمة آسيا الصغرى والأمبراطوريّة الفارسيّة.

عظمة أثينا السابقة. إما إيسوقراط فأصدر منشوراً خاطب فيه فيليب قائلاً: «إذا ما أخضعت الفرس، فلن يبقى لك شيء سوى أن تصبح إلهاً».

بعد انتصار خايرونيا دعا فيليب عام ٣٣٧ ق.م إلى مؤتمر هيليني عام في مدينة كورنثة شاركت فيه كل دول المدن الإغريقية -ماعدا إسبارطة- أعلن فيه سلاماً عاماً (Koine Eirene) وحلفاً أبدياً بين هلاس ومقدونيا، وتشكيل مجلس أعلى للحلف (Synhedrion) يكون قائده الأعلى ملك مقدونيا، ثم أعلن الحرب الهلينية على الفرس للثأر منهم على جرائم ملكهم اكسركسيس بحق هلاس عام ٤٨٠ ق.م<sup>[1]</sup>، ولكنه سرعان ما سقط صريعاً في عاصمة ملكه عام ٣٣٦ ق.م، وخلفه ابنه على عرش مقدونية ورتاسة الحلف الهليني وتولى تنفيذ مشاريع والده.

وفي خلال غياب الإسكندر في حملة له شمال مقدونية، انتشرت شائعة تقول بأنه مات في خضم المعارك، فبدأت التحركات المناوئة لمقدونية يغذيها الذهب الفارسي الذي أرسله الملك داريوس الثالث انتقاماً من غدر فيليب. وحوصرت الحامية المقدونية في مدينة طيبة فأسرع الإسكندر عائداً إلى اليونان، وظهر فجأة أمام أسوار طيبة مركز المقاومة، وهزم جيش الحلفاء ثم اقتحم المدينة عام (٣٣٥ ق.م) التي دُمّرت وبيع سكانها في أسواق النخاسة، وكان ذلك عقاباً اهتزت له فرائض الإغريق<sup>[2]</sup>. أما أثينا فعاملها معاملة رقيقة إكراماً لمعلمه أرسطو وتقديراً لمكانتها الحضارية والفكرية، ولم يشأ أن يولد لدى الإغريق مزيد من المرارة والنقمة قبل انطلاقه لغزو الفرس.

### سادساً: أثينا في العصر الهلنستي (٣٢٣ - ٣٠ ق.م)

«مع الإسكندر يبدأ عصر جديد في تاريخ العالم»، هكذا استهّل المؤرخ الألماني يوهان درويسن (Johann Droyse) كتابه الشهير عن «تاريخ الإسكندر الكبير»، ثم أرفده بكتابه الآخر المشهور أيضاً عن تاريخ العصر الهلنستي<sup>[3]</sup> الذي وضع فيه مصطلح «هلنستي»

[١]- إنَّها مجرد دعاية سياسية تخفي وراءها الأطماع الاستعمارية التي عبر عنها الخطيب إيسوقراط لسان حال فيليب.

[٢]- وستظهر وحشية الإسكندر أيضاً في تدميره مدينة صور عقاباً لها على مقاومتها الباسلة للمحتل المقدوني الذي نكّل بأهلها، وباع من نجا من المذبحة في أسواق النخاسة، وكذلك مدينة غزة.

[3]- Geschichte des Hellenismus 3 Vols (Hamburg 1836 - 1843).

بوصفه عصرًا جديدًا يشكّل جسراً بين تاريخ الإغريق في العصر الكلاسيكيّ وعصر الهيمنة الرومانيّة، والذي شهد قيام الممالك الهلنستيّة على أنقاض أمبراطوريّة الإسكندر وصراعاتهم ثم انحطاطها.

لقد كان عصر الدول الكبرى الذي لم يعد فيه لدول المدن الإغريقيّة، وعلى رأسها أثينا، دور كبير أو مؤثّر في الأحداث الدوليّة، بل وحتى مصير المدن وحرّيتها وأنظمتها السياسيّة، أصبحت تحت رحمة ملوك وحكّام العصر الهلنستيّ.

أدّى موت الإسكندر المفاجئ في بابل عام ٣٢٣ ق.م إلى اضطراب الأوضاع في اليونان وبدء التمردّ على السيطرة المقدونيّة فنار الأثينيون، الذين لم ينسوا ماضيهم المجيد ودفاعهم عن حرّيتهم واستقلالهم، وعاد ديموستين بطل الديمقراطية من منفاه، وبرز القائد ليوستنيس (Leosthenes) المعادي أيضاً لمقدونية والذي جمع جيشاً كبيراً من المرتزقة لمحاربتها<sup>[1]</sup>. ودعت أثينا إلى إقامة حلف هيلينيّ جديد بزعامتها، وأعلنت الحرب على مقدونية، وحوصر نائب الملك المقدوني أنتيباتروس (Antipatros) في مدينة لاميا، التي نشبت عندها الحرب اللّامية أو الهلينيّة، التي لقيت فيها أثينا هزيمة منكرة جعلها تفقد سيادتها البحرية إلى الأبد، ثمّ تلتها هزيمتها في المعركة البريّة وبتبنيجتها أصبحت اليد الطولى لأنصار مقدونية<sup>[2]</sup>. ومع ذلك أصرّ أنتيباتروس على استسلام أثينا بلا قيد أو شرط، فألغى نظامها الديمقراطيّ، وفرض عليها نظاماً أوليغارشياً يقوم على سلطة الأثرياء (تيموقراطيّة Timokratia ورابطت فيها حامية مقدونيّة (٣٢٢ ق.م). وفي عام ٣١٧ ق.م تسلّم زمام الأمور في أثينا الفيلسوف دمتريوس فاليروس (Demetrios Phaleros) باسم ملك مقدونيا. وقد ازدهرت المدينة في عهده (٣١٧ - ٣٠٧ ق.م)، وأجرى إصلاحات قانونيّة مهمّة جعلت منها المشرع الثالث بعد صولون وكليستينس، ولكنه أجبر على مغادرتها عندما جاء دمتريوس بن أنيتجونوس بأسطوله واقترح ميناء بيرايوس، وطرد الحامية المقدونيّة، وأعلن حرّيّة أثينا، فاستقبله الأثينيون بحماسة منقطعّة النظير، وأطلقوا عليه وعلى أبيه ألقاباً إلهيّة، و نصبوا لهما تمثالين

[١]- وهذا يدلّ على أنّ روح القتال قد خمدت عند الأثينيين الذين ملّوا من تلك الحروب والنزاعات المتواصلة التي أنهكت قواهم، واستنزفت مواردهم وثوراتهم، فليجأوا إلى المرتزقة.

[٢]- وعلى رأسهم فوكيون (Phokion) تلميذ الفيلسوف أفلاطون ومن أنصار النظام الأوليغارشي، وقد حكم عليه بالإعدام بعد عودة النظام الديمقراطي، ومات مسموماً.

مذهبين إلى جانب أبطال الديمقراطية، كما سُموا حيين من أحياء مدينتهم باسميها. وفي عام ٣٠٢ ق.م أعلن دمتریوس في كورنثة تجديد الحلف الهليني برئاسته<sup>[١]</sup>، ولكن بعد معركة إيسوس (٣٠١ ق.م) ومقتل أبيه أنتيجونوس رفضت أثينا استقباله فحاصرها بأسطوله فساءت أوضاعها، ومع ذلك صمّم الأثينيون على المقاومة، وقام الطاغية لاخاريس (Lacharis) بصهر كنوز المعابد<sup>[٢]</sup>، وأخيراً سقطت المدينة في يد دمتریوس، الذي وضع فيها حامية عسكرية.

واستعادت المدينة حريتها بمساعدة الملك بطليموس عام ٢٨٧ ق.م، ثم فقدتها مجدداً بعد هزيمتها في حرب خريمونيدس (٢٦٧-٢٦١ ق.م) إذ اضطرت للاستسلام لملك مقدونيا أنتيجونوس غوناتاس (Antigonos Gonatas) بسبب ما عانته من الحصار والمجاعة. ورابطت حامية غوناتاس لم يتدخل في حكمها الذاتي وعدّها عاصمته الفكرية لميوله الفلسفية وجعلها مركزاً تجارياً مرموقاً. وفي عام ٢٢٩ ق.م انسحبت منها الحامية المقدونية واستعادت استقلالها، ولكن لم يعد لها دور كبير في الأحداث، وانتقل الثقل السياسي إلى الأحلاف واتحادات المدن بعدما أفل دور المدينة الدولة الإغريقية (Polis)<sup>[٣]</sup>.

كانت أثينا في العصر الهلنستي الحافل بالأحداث ساحة صراع سياسي بين الممالك الكبيرة، التي كانت تسعى لكسب مشاعر الرأي العام الهليني بتقربها من عاصمة هلاس الفكرية والروحية بإغداق الهدايا والمنح عليها. فقد زارها الملك السلوقي أنطيوخس الرابع (١٧٥-١٦٤ ق.م) الذي تبرّع بإكمال بناء معبد أولمبيون (Olympion) أكبر معابد أثينا، كما أقام ملك برغامة أتالوس رواقاً شهيراً في المدينة.

### سابعاً: أثينا تحت الهيمنة الرومانية

بدأت صلات الرومان ببلاد اليونان عام ٢٢٨ ق.م عندما جاءت بعثة رومانية للاطلاع على أحوالها فوجدتها تعاني من التفكك والانقسام والحروب الأهلية وتفاقم الصراعات الاجتماعية، وكلها أمور تصبّ في مصلحة الرومان، الذين اعتمدت سياستهم على مبدأ

[١]- كانت «حرية الهلنيين» شعاراً يتردد على ألسنة خلفاء الإسكندر بحسب أهوائهم ومصالحهم السياسية.

[٢]- وهذا دليل على قلة موارد أثينا آنذاك واستنزاف ثرواتها من خلال الحروب المتعاقبة.

[3]- W.s.Ferguson, Hellenistic Athenes (1911).

«فرّق تسد» وإذكاء العداء بين الأطراف المختلفة، ودعم الأوساط الأرستقراطية لترسيخ سيطرتهم واستغلال الشعوب الخاضعة لسلطانهم. وعشيّة الحرب المقدونية الثانية زار أثينا وفد روماني لضمّها إلى التحالف ضد فيليب الخامس (وكانت مشاركتها رمزيّة)، وانتهت الحرب (٢٠٠-١٩٧ ق.م) بهزيمة مقدونية وتجريدها من هيمنتها على هلاس. وفي عام ١٩٦ أعلن القائد الرومانيّ فلامينيوس (Flamininus T.Q) على الجماهير المحتشدة في دورة الألعاب الأستمية في كورنثة حرّيّة بلاد اليونان من النير المقدوني<sup>[1]</sup>. وقد استقبل الإغريق هذا الإعلان بحماسة كبيرة، وأطلقوا على فلامينيوس لقب المنقذ (سوتير Soter)، وكلّوه بتيجان ذهبيّة، وصدرت نقود ذهبيّة تذكاريّة تحمل صورته<sup>[2]</sup>.

هكذا دخلت اليونان منذ مطلع القرن الثاني ق.م تحت عباءة الرومان، وحظيت أثينا بتكريمهم حيث منحوها لقب «مدينة حرّة وصديقة». وبعد انتصارهم على برسيوس في الحرب المقدونية الثالثة (١٧١-١٦٨ ق.م) استعادت أثينا جزرها السابقة في بحر إيجه وكذلك جزيرة ديلوس التي طرد سكانها وحلّ محلّهم مستوطنون أثينيون، وحوّلها الرومان إلى ميناء حرّ بإشرافها فازدهرت تجارتها وعملتها من جديد.

أمّا في الحرب الميثريدياتيّة الأولى (٨٩-٨٥ ق.م) فقد وقفت أثينا إلى جانب ميثريداتس السادس ملك البونت، الذي رفع شعار حرّيّة الإغريق من السيطرة الرومانيّة. وجاءت الجيوش الرومانيّة بقيادة سولا (Sylla) وضربت حصاراً محكماً على أثينا ومينائها، ثم اقتحمتها بعدما نالت المجاعة من أهلها، وبدأت «مذبحة رهيبة من دون رحمة حيث لم توفّر امرأة ولا طفل، فقد أمر سولا بقتل الجميع بلا تمييز»<sup>[3]</sup>، وأبيحت المدينة المليئة بالكنوز الثمينة والآثار الرائعة للسلب والنهب، وأخذت الغنائم طريقهاً بحراً إلى روما<sup>[4]</sup> ودُمّر ميناؤها بيرايوس. وكانت هذه أكبر نكبة في تاريخها وأشدّ وطأة من احتلال الفرس لها عام ٤٨٠ ق.م، ولكنها

[١]- اعتادت الدول الكبرى قديماً وحديثاً أن ترفع شعارات برّاقة مثل الحرّيّة والديمقراطيّة من أجل تسويق سياساتها، وهي في حقيقة الأمر تريد استبدال سيطرة بأخرى ولعلّها أشدّ وطأة من سابقتها.

[٢]- مع أنّ فلامينيوس نهب الذهب والفضة من المعابد الإغريقية، ودعم الطبقات الأرستقراطيّة ضدّ الأنظمة الديمقراطيّة. كما أنّ الجيوش الرومانيّة ابتزّت السكّان، واستولت على آلاف الأعمال الفنيّة لترسلها إلى روما (Bengtson, Gr. Gesch. s. 468).

[٣]- هذا مايرويه المؤرّخ أبيانوس في تاريخ الحروب الرومانيّة أنظر. Appianus, Mithridatika 38.

[٤]- تمّ العثور عام ١٩٥٩ على إحدى السفن الغارقة المحمّلة بتلك الكنوز في بحر إيجه.

نهضت مجدداً على أيدي قادة الرومان المحبين للثقافة الهلنيّة مثل بومبيوس ويوليوس قيصر، الذي منحها كثيراً من الامتيازات تقديراً لمكانتها الحضارية.

وفي أثناء الحرب الأهلية عام ٤٢ ق.م اتخذها زعيم الجمهوريين ماركوس بروتوس قاعدة له، وشكّل فرقة من الطلاب الرومان الذين كانوا يدرسون في أثينا (ومنهم ابن الخطيب الكبير شيشرون والشاعر الشهير هوراس).

### ثامناً: الأنظمة السياسيّة في أثينا

مرّت أثينا في تاريخها الطويل بمختلف أنظمة الحكم المعروفة قديماً، من الملكيّة، إلى الأرستقراطيّة، إلى حكم الطغاة، وأخيراً الديمقراطيّة التي وضع أساسها صولون، ورسّخها كلسيثيس، وبلغت الذروة في عهد بركليس في أواسط القرن الخامس قبل الميلاد. لكن الحرب البيلوبونيزيّة (٤٣١-٤٠٤ ق.م) ألقت بظلالها على الحياة السياسيّة في أثينا ونظام الحكم فيها، ودار الصراع حول أفضل أنظمة الحكم وعلى وجه الخصوص بين النظام الديمقراطيّ الذي عاشت أثينا في رحابه ما يقرب من مائة سنة، والنظام الأوليغارشيّ الذي ينادي بحكم الأقلية<sup>[١]</sup>.

تعرّضت الديمقراطيّة لانتكاسة خطيرة على إثر فشل الحملة الصقليّة عام (٤١٥-٤١٣ ق.م) والتي حمّلت الديمقراطيّة جريرة إخفاقها، وبدأت التنظيمات الأوليغارشيّة نشاطها لتقويض هذا النظام. وكانت أول خطوة انتخاب عشرة مستشارين تقلّدوا السلطة العليا، وفي عام ٤١١ ق.م تشكّلت لجنة من ثلاثين مستشاراً بصلاحيّات مطلقة لُقّبوا بالطغاة الثلاثين وعلى رأسهم ترامينس (Theramenes) الزعيم السفسطائيّ المثقّف وجرى تحديد عدد المواطنين بخمسة آلاف فقط، وتكوين مجلس الشورى من ٤٠٠ عضو، وإلغاء نظام المعونات، وهكذا اكتمل النظام الأوليغارشيّ. ولكن الاستياء العام والهزائم الخارجيّة وثورة بحارة الأسطول الأثيني في جزيرة ساموس أدّى إلى انهيار ذلك الحكم وإعادة النظام الديمقراطيّ، وعاد مجلس الخمسمائة، والمحاكم الشعبيّة، والجمعيّة العامّة لممارسة صلاحيّاتها وسلطاتها (٤١٠ ق.م). ولكن في عام ٤٠٣ ق.م فرضت إسبارطة على أثينا بعد استسلامها نظاماً أوليغارشيّاً من جديد

[١]- يعرف أرسطو الأوليغارشيّة بأنّها حكم الأغنياء والديمقراطيّة بأنها حكم الفقراء.

حيث جرى تشكيل لجنة لصياغة الدستور تتألف من ثلاثين عضواً لُقِّبوا أيضاً بالطغاة الثلاثين. وقد استغلَّ هؤلاء الطغاة سلطاتهم المطلقة تحت الحماية الإيسارطية فقمعوا المحاكم الشعبية، وفرضوا موافقة الأريوباجوس على القرارات، وحددوا صلاحيات الجمعية الشعبية (الاكليزيا) واستحوذوا على عموم السلطات، وأقاموا حكماً دموياً ذهب ضحيته ما يزيد عن (١٥٠٠) مواطن. ولكن هذا النظام لم يدم سوى خمسة عشر شهراً، إذ تمكَّن الأثينيون المنفيون بقيادة الزعيم الديمقراطيِّ تراسيبول (Thrasylbulos) من اقتحام أثينا، وخاضوا حرب شوارع مع الطغاة وأنصارهم، الذين هزموا وانسحبوا إلى ضاحية إليسيس (Eleusis) ثم استسلموا بعد ذلك، وهكذا استعادت أثينا نظامها الديمقراطيَّ من جديد. لقد أثبتت التجربة التاريخية -بعد المحاولات الأوليغارشيَّة- أنَّ المؤسَّسات الديمقراطيةية لا يمكن أن تستمر في أداء مهامها من دون إعادة التعويضات أو الأجور (ميسستوس Mithos) التي أحدثها بركليس وأعيدت لأعضاء مجلس الشورى والمحلِّفين، والمشاركة في جلسات الجمعية الشعبية. وهذا أتاح مشاركة كلِّ فئات المجتمع الأثيني وخصوصاً الطبقات الدنيا. كما خُصِّص أجر لحضور الاحتفالات والمسرحيات سمِّي (ثيوريكون Theorikon)<sup>[١]</sup>. وقد شكَّلت هذه الأجور عبئاً مالياً كبيراً ما أضطَّر أثينا لزيادة الضرائب التي طالت الأثرياء على وجه الخصوص

استمرت هذه الديمقراطيةية على مدى ثمانية عقود (٤٠٣-٣٢٣ ق.م) بمؤسَّساتها وبنيتها السياسية مع بعض التعديلات والتجديدات مثل: توسيع صلاحيات مجلس الشيوخ، وإحداث هيئة لجمع القوانين وتنقيحها، وتوسيع دائرة المشمولين بالأجور الحكومية. وفي عهد السيادة المقدونية (٣٢٢-٢٢٨ ق.م) المتمثلة بوجود حاكم يشرف على أمور المدينة، وجرى تحديد المشاركة في الجمعية الشعبية (اكليزيا Ekklesia) بمقدار الثروة التي يجب أن لا تقلَّ عن (٢٠٠) دراخمة، أي أنَّ نظام الحكم اتَّخذ طابعاً تيموقراطياً Timokratia.

أمَّا في عصر الهيمنة الرومانية فاتَّخذ دستور أثينا طابعاً أرستقراطياً إذ أصبح الأراخنة أعلى حكام المدينة (Archontes)، كما أصبح مجلس الأريوباجوس، الذي يضمُّ الأراخنة المنتخبين السابقين يفوق في أهميته مجلس الشورى (Boule).

[١]- وقد سمَّى الفيلسوف أفلاطون في جمهوريته هذه الظاهرة تياتروكراتيا (Theatrokratia) أي «حكم المسرح».

ولكن، إذا تساءلنا عن ماهية هذا النظام الديمقراطي، فإنَّ المشاركة في الجمعية الشعبية كانت تقتصر على المواطنين الأثينيين من الرجال البالغين سن الثامنة عشر والمولودين من أبوين أثينيين - هذا عدا عن ارتباطها بمقدار الثروة في ما بعد- أي أنَّه كان يستثنى الرجال المولودون من أمهات أجنبيات، وكذلك النساء والفئات الدنيا الذين كانوا يشكّلون أكثر من ثلثي مجموع المواطنين الأثينيين الذين كانوا يُعدُّون في القرن الرابع قبل الميلاد نحو (١٠٠) مائة ألف، كذلك الأجنبي المقيمين والعبيد المحرومين من الحقوق كافة، والذين يفوقون في أعدادهم المواطنين الأثينيين. وهكذا، فإنَّ المواطنين الذين تحقُّ لهم المشاركة في الحياة السياسيَّة لا يشمل سوى نسبة محدودة من السكَّان تقدر بـ ٣٥ ألف مواطن يشارك منهم في<sup>[1]</sup> الحياة السياسيَّة بصورة فعليَّة ٢٠٪ فقط، ومن هؤلاء عناصر النخبة المتميِّزة. من هنا، فإنَّ الديمقراطية الأثينيَّة - التي يمجِّدها الأوروبيون - كانت ديمقراطيَّة ضيقة الحدود وليس حسب مفهومها الحديث، ولكنها تبقى مثلاً فريداً للمشاركة الشعبيَّة في الحياة السياسيَّة ونظام الحكم في العصور القديمة.

[1]- H.Bengtson, Gr.Gesch.s. 197 Anm.1

## الخاتمة

لقد جرى استعراض التطورات السياسيّة والاجتماعيّة والفكريّة التي مرّت بها أثينا في فترة البحث، وكيف أن غريمتها إسبارطة فرضت عليها شروطها التي جرّدها من عناصر قوتها السابقة وجعلتها شبه تابعة لها. وحاولت أثينا استعادة بعض قوتها مستفيدة من أخطاء خصومها والأجواء التي سادت في النصف الأول من القرن الرابع، وتمكّنت من إحياء حلفها البحريّ القديم في نطاق مصغّر. ولكن ما كادت تستردُّ دورها المتواضع على الساحة السياسيّة والبحريّة حتى اصطدمت بالقوة المقدونيّة الصاعدة، التي شكّلت بداية عصر جديد ألا وهو عصر القوى الكبرى، الذي لا مكان فيه لدويلات المدن الإغريقيّة. وحاولت أثينا يائسة إثبات وجودها أكثر من مرة ولكن خابت آمالها، واضطرتّ للخضوع للممالك الهلنستيّة. وعندما ظهر الرومان على الساحة الإغريقيّة حاولت كسب ودّهم، وقدّر لها الرومان دورها الرائد في الحياة الفكريّة الإغريقيّة فمنحوها بعض الامتيازات تحت سيادتهم، وتخلت عن طموحاتها السياسيّة ونظامها الديمقراطيّ ورضيت بزعامتها الفكريّة والروحيّة.

لقد استمرّت في ذلك العصر الحافل بالأحداث والتطوّرات في نشاطها في المجالات المختلفة وفي مقدّماتها الفلسفة ومدارسها، والخطابة، والمسرح، والتاريخ، والفنون.

بالإجمال، شهدت هذه المرحلة حروباً ضروس على جبهات مختلفة، ضاعت فيها التحالفات وتبدّلت، وسُفكت فيها الدماء وسالت، وهُتكت فيها الأعراض وفُضحت، وعكست الفنون ومواقف العلماء والفلاسفة صورة تبدّلات هذه المرحلة، وكشفت الكثير من عثرات الفلاسفة الذين حاولوا إظهار مآثرهم، ولعلّ موقف أرسطو الداعم لحروب الإسكندر الدمويّة أكثر صورة صارخة تعكس حجم الخلل والتناقض في ثنائيّة الفكر والعمل، وهي الثنائيّة التي سوف تلاحق الحضارة الغربيّة للعصور التالية.

## لائحة المصادر والمراجع

١. طه حسين، نظام الأثينيين (دار المعارف، القاهرة ١٩٢١).
٢. ف. دياكوف - س. كوفاليف، الحضارات القديمة، الجزء الثاني ترجمة: نسيم و. اليازجي ط ٢ (دار علاء الدين دمشق ٢٠٠٦).
3. E.Bayer, Grundzuege der Griechischen Geschichte (WBG, Darmstadt 1964).
4. H.Bengtson, Griechische Geschichte, 3. Aufl (HAW, Muenchwn 1965).
5. P.Cloche, La Politique etrangere d' Athenes (Paris 1934).
6. Diodorus, Bibliotheca Historia (LCL, London 1933).
7. J. Droysen Geschichte des Hellenismus, 3. Vols (Hamburg, 1884 ff).
8. W.S.Ferguson, Hellenistic Athens (1911).
9. N.G.L.Hammond - H.H Scullard (ed), Oxford Classical Dictionary, 2<sup>nd</sup> Ed.(Oxford 1970).
10. A.H.M Jones, Athenian Democracy (1959).
11. H.Lamer, Woerterbuch der Antike, 6 Aubl (Stuttgart 1963).
12. M.Sartre, D Alexandre a Zenobie (Fayard Paris 2001).
13. M.N.Tod, A. Selection of Greek Historical inscriptions, Vol II Nr 107 (Oxford 1948).
14. Xenophon, Hellenika (LCL, London 1961).
15. Xenophon, Gyropaedia (Cambridge 1997).

# كيف نشأت الديمقراطية في أثينا ولماذا انهارت؟

عقيل سعيد محفوظ<sup>[١]</sup>

## مقدمة

عندما أعدم حكام أثينا سقراط، أعظم رجال المدينة في زمانه<sup>[١]</sup>، رأى تلميذه أفلاطون أن الديمقراطية هي المسؤولة عن ذلك<sup>[٢]</sup>. واتخذ موقفاً انتقادياً ومناهضاً بشدة حيالها، ولا تزال أصداؤه تتردد إلى اليوم<sup>[٣]</sup>. فقد كان مع «حكم مستنير»، يتجاوز عيباً مكيناً في الديمقراطية، ويمنع ما أمكن التلاعب بها<sup>[٤]</sup>، ذلك أن الاعتماد على الشعب -برأيه- ليس هو الميزان المناسب لإقامة «حكم صالح»، لذا قال: «إن الديمقراطية أسوأ نظام حكم ممكن، وإنها لا تفضل إلا الاستبداد، بل إنها تؤدي إليه حتماً»<sup>[٥]</sup>.

لكن هل هذا هو حال الديمقراطية حقاً؟ ألم يكن سقراط وأفلاطون وأرسطو وكثر ممن كانوا رواد ما يسمّى بـ «الظاهرة الإغريقية» أو «الاستثناء الإغريقي»، هم من ثمار لحظة الديمقراطية في أثينا، بل ألم تكن الديمقراطية نتاج عقل إغريقي؟ ولماذا تمكّنت فكرتها من أن تتشكّل أفكاراً وتجارب تطوّرت بصيغ وأحوال مختلفة في أثينا نفسها، وفي بلاد الإغريق، وفي غير مكان من العالم؟

[١]- كاتب وأستاذ جامعي، سورية.

[٢]- حول إعدام سقراط، أنظر مثلاً: أفلاطون، محاكمة سقراط، ترجمة: عزّت قرني، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٣.

[٣]- أفلاطون، الجمهوريّة، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٠٤، ص ٥٧١ وما بعد.

[٤]- أنظر مثلاً: روبرت دال، الديمقراطية ونقّادها، ترجمة: نمير عباس مظفر، مراجعة: فاروق منصور، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٥، مواضع مختلفة.

[٥]- أنظر في مقاربات حديثة: هانز هيرمان هوبا، الديمقراطية الإله الذي فشل، ترجمة: إيمان معروف ونادر كاظم، الكويت: منشورات تكوين- تساؤلات، ٢٠١٩، ص ٣٤-٤٩؛ غريغ بالاست، أعظم ديمقراطية يستطيع المال شراءها، كلُّ الحقائق حول الأعياب الشركات والعولمة والممولّين المخادعين، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٤. مواضع مختلفة.

[٦]- علماً أنّها هي نفسها تفضي إلى الاستبداد.

وها إنَّ الديمقراطية تبدو أهمَّ فكرة في سياسات العالم اليوم!!<sup>[1]</sup>، وإنَّ إخفاقها في أئينا لم يعن موتها، لا في ذلك الوقت، ولا فيما بعد، وإنَّما عنى ولادات واستدراكات وتشكلات كثيرة منذئذٍ، على ما يظهر مثلاً من كتاب «السياسات» لـ أرسطو، وحتى كتابات أفلاطون نفسه.

صحيح أنَّ الديمقراطية هشة وقابلة للتلاعب والانحراف والنكوص، إلَّا أنَّها كانت في حالة أئينا ذات تأثير كبير<sup>[2]</sup>. ومع أنَّها انتهت كتجربة مطبَّعة ومعيشة بعد انهيار أئينا أمام إسبارطة، وانهيار الإغريق أمام المقدونيين ثم الرومان... إلخ، وأثارت تقديرات ومواقف مناهضة لها، منذ أفلاطون وأرسطو وحتى اليوم، لكنَّها عادت من جديد، بكيفيات مختلفة، في عدد من السلطات والدول والأمبراطوريات والفضاءات التاريخية والحضارية، بما في ذلك أئينا نفسها.

اليوم يبرز حديث متواتر في بلدان آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية عن «التحوُّل الديمقراطي»<sup>[3]</sup>، وكيف تقوم الديمقراطيات، وكيف تموت أو تنهار<sup>[4]</sup>، فيما يبرز حديث متواتر أيضاً عن المخاطر التي تهددها في أوروبا مثلاً، في ظلَّ التحوُّلات في القيم الفردية والجمعيَّة، وبرز متزايد للنزعات الشعبيَّة والمحافظة<sup>[5]</sup>.

[١]- تمثَّل الديمقراطية مطلباً ملحقاً لكثير من الأمم والشعوب، وعنواناً لاحتجاجات وثورات عديدة حول العالم، وأيضاً عنواناً لحروب إعلامية وسياسية عديدة شنها الغرب ضدَّ خصومه مثل الصين وروسيا، وحروب مدمرة ضدَّ بلدان مثل العراق وأفغانستان وسورية وغيرها.

[٢]- أنظر بكيفية عامَّة: ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جتكر، الرياض: مكتبة العبيكان، أبو ظبي: مشروع كلمة، ٢٠١٠، ص ٢٥-٢٧.

[٣]- أنظر مثلاً: عزمي بشارة، التحوُّل الديمقراطي وإشكاليَّاته: دراسة نظرية وتطبيقات مقارنة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠، مواضع مختلفة.

[٤]- أنظر: جون كين، حياة الديمقراطية وموتها، ترجمة: محمد العزيز، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢١، مواضع مختلفة.

[٥]- أنظر بكيفية عامَّة: تاكيس باباس، الشعبيَّة والديمقراطية الليبرالية: تحليل نظري مقارنة، ترجمة: عومرية سلطاني، بيروت: شبكة الأبحاث العربيَّة، ٢٠٢١؛ ويان فيرنز مولر، ما الشعبيَّة؟ ترجمة: رشيد بوطيب، الدوحة: منتدى العلاقات العربيَّة والدوليَّة، ٢٠١٧.

## أولاً: الأسئلة والمقاربة

كيف أمكن أن تقوم ديمقراطية في أثينا وفي بلاد الإغريق<sup>[1]</sup>، ولو أنّها لم تكن الوحيدة في هذا النمط<sup>[2]</sup>؟ وهل تنطوي تجربة السياسة والحكم والتنظيم القانوني والدستوري والديمقراطية في أثينا، على أيّ دروس ممكنة حيال مسألة أخذت تشغل الدراسات السياسيّة في العالم اليوم؟ وما الذي يمكن أن تعنيه تجربة أثينا بالنسبة إلى الديمقراطية ونجاحها أو تراجعها أو انهيارها، وحتى موتها؟ وأيُّ استخلاص ممكن في ما يتعلّق بنشوء الديمقراطيات وسقوطها أو انهيارها، والتحوّل الديمقراطيّ ومعيقاته، وإمكانية عودة الديمقراطية في حال نكوصها، أو العكس؟

تنطلق الورقة من مزاعم أنّ الديمقراطية هي درس وابتكار أثينيّ أو إغريقيّ استثنائيّ في التاريخ، وأنّ قصّتها الأثينية كانت درساً عظيماً للبشريّة، درساً في نشأتها وفي انهيارها، وتتناول الورقة ظاهرة الديمقراطية في أثينا، من خلال طرح عدد من الأسئلة التي يفترض أن توجّه القراءة والتفكير في الظاهرة، كما يفترض أن تتلمّس خطأ الإجابات أو خطأ المعنى الرئيس للظاهرة وتلقّيها من قبل فواعل الفكر والسياسة والمواطنين إلخ.. ولماذا قامت الديمقراطية في أثينا، وما التحوّلات التي طرأت عليها في أثينا وخارجها، ولماذا أخفقت، وأيّ دروس ممكنة للتجربة في السياسة؟

وإذ تطرح الورقة أسئلة كثيرة، إلّا أنّها لا تقدّم إجابات عنها جميعاً، وتحاول -كما سبقت الإشارة- أن تعزّز خطأ المعنى الرئيس المتولّد عن خطأ السؤال أو الإشكال الرئيس لموضوع الديمقراطية في أثينا، وحلّه وترحّاله في فكر ومعيش الجماعات والأمم والشعوب حول العالم.

## ثانياً: نشوء الديمقراطية في أثينا

يجري الحديث عن أثينا كيف أنّ البيئة والجغرافيا والموارد والموقع كان لها دور في قيام الدولة-المدينة، وكيف نشأت في المجال أو الفضاء الإغريقيّ شبكة من الدول-المدن، جرى

[١]- جوستاف جلوتز، المدينة الإغريقيّة، ترجمة: محمد مندور، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ميراث الترجمة، ٢٠١١، مواضع مختلفة.

[٢]- بنجامين عيسى خان وستيفن ستوكويل، التاريخ السري للديمقراطية، الدوحة: منتدى العلاقات العربيّة والدوليّة، ٢٠١٥، خاصّة الجزء الأول من الكتاب، ص ٣٧-١١٣.

بينها تعاون وتنافس أو صراع، تحالفات وتحالفات مضادة، لكن أكثر ما وصلنا هو الحروب والملاحم التي قام بعضها أو كثير منها مقام الأساطير<sup>[١]</sup>.

لم تكن أثينا هي «المدينة الفاضلة»، لكن كان لدى مفكرها وفواعل السياسة فيها، تطلعات أو أحلام، وكان فيها صراع حول أفضل نمط أو أفضل طريقة للحكم، وانطلقت نظريات كثيرة، لكن الواقع والتاريخ كان لهما رأي آخر.

لم تكن مدينة-دولة أثينا منفصلة بالتمام عن جوارها، ولا متماهية معه، إنما جزء من مجال إغريقي بكل تفاعلاته وعلاقاته، التي ميزته بكيفية أو بأخرى، عن المجالات خارجه؛ فيما كانت أثينا مركزه من حيث المعنى، وأحياناً من حيث القوة المادية والعسكرية، ولو أن ثنائية أثينا-إسبارطة طبعت المجال الإغريقي خلال فترة طويلة، ثم كان الصراع الإغريقي الفارسي هو السمة الثانية، أو هذا ما وصلنا عن تلك الفترة.

ممّا لا شك فيه لأنّ هذه نقاطاً تتطلّب المزيد من التقصي والتدقيق، مخافة أن نسقط مفاهيمنا اليوم على ما كان بالأمس، أو أن «نتمثّل» قراءات أسطورية وهوميرية (من هوميروس) للتاريخ. وهذا ينسحب بالقدر نفسه على ضرورة التقصي والتدقيق في قراءة تجربة الديمقراطية في أثينا، مستعينين بالمزيد من الحفر الأركيولوجي في طبقات الفكر والكتابة عنها، خشية أن «نتمثّل» القراءات السالبة من قبل أفلاطون وأرسطو لتلك التجربة، وهما كانا على حقّ في كثير ممّا قالاه، إنّما يجب التدقيق في أنهما لم يكونا بصدد نقض التجربة أو مناقضتها ومناهضتها بالتمام.

في الفترة من القرن ٨ إلى القرن ٥ ق.م، «تبلورت ببطء أنماط الحضارة في عالم الإغريق»<sup>[٢]</sup>. وظهر عدد كبير من التجمّعات المدنيّة على الساحل، وبعض منها إلى الداخل قليلاً، تحيط بها مناطق زراعيّة، أخذت تبرز فيها تجمّعات سكانيّة صغيرة، تحت سلطة

[١]- أنظر مثلاً: جان بيار فرنان، الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة: جورج رزق، مراجعة: عبد العزيز العيادي، بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠١٢، ص ٦٣٨ وما بعد.

[٢]- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ترجمة: فاضل جتكر، ج ١، بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦، ص ٢٧.

حكّام محلّيين، وبينها توترات وصراعات عنيفة<sup>[١]</sup>. ومع الوقت، أخذت التجمّعات الساحليّة تشكّل مدناً كبيرة مزدهرة بفعل التجارة والاتّصال مع العالم.

وما لبث أن ظهر تفاوت في الثروة والقوّة بين الشرائح الاجتماعيّة والطبقات المختلفة، وظهرت نظم حكم استبداديّة بدلاً من النّظم القبليّة والعشائريّة التي كانت سائدة. لكنّ التزايد في السكان والثروات، زاد في قوّة الصراع الاجتماعيّ، لدرجة لم يعد معها ممكناً البقاء على النّظم والقوانين والسياسات نفسها، فقد برزت الحاجة إلى اتّباع إصلاحات أو تغييرات تمثّلت بسياسات وبنى وقوانين وتشريعات وأنماط تفاعل أكثر تعقيداً وتركيباً، وأكثر توازناً، من أجل المحافظة على الأمن والاستقرار، وقد ظهر ذلك في أثينا بصفة خاصّة<sup>[٢]</sup>.

وهكذا، أدّت التطوّرات إلى «تعزيز الاستقلال الاقتصاديّ» للمزارعين وأصحاب الحيازات الصغيرة، والمزيد من التنظيم العسكريّ والاهتمام بالحروب والتطلّع إلى التوسّع والهيمنة، الأمر الذي تطلّب من السلطات أو فواعل السياسة والحكم الانفتاح على مختلف الشرائح الاجتماعيّة، وقبولهم في الجيوش، بكلّ التبعات والتداعيات التي نتجت من ذلك، مثل تغيير ميزان القوى، وتغيير نظام توزيع الموارد الماديّة والمعنويّة في المدينة - الدولة أو في الديمقراطية. وقد «كان هذا التغيير، ربما أكثر من أيّ تغيير آخر، هو الذي أثر في البنية السياسيّة المستقبلية لدول المدن»<sup>[٣]</sup>.

ولقد ترافق ذلك أيضاً مع اتّساع نطاق العبوديّة، والعمل في المناجم، وحتى الأعمال الزراعيّة والحرفيّة وغيرها، الأمر الذي مكّن شريحة متزايدة من المواطنين من التفرّغ أكثر للمجال العام، مستندين إلى نتائج عمل الكادحين والعبيد.

إلى ذلك، زادت فرص نشوء فواعل أكثر اهتماماً بالمجال أو الفضاء العام، وتكوين هويّة والشعور بالتضامن على أساس المدينة، وأحياناً أكثر من ذلك؛ وبرز التمييز بين «الداخل»

[١]- أنظر: المصدر نفسه، ص ٢٨؛ لكنّ الأهمّ هو: ول ديورانت، قصّة الحضارة، حياة اليونان، ترجمة: محمد بدران، ج ٦، تونس: المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم، بيروت: دار الجيل، ١٩٥٣. مواضع مختلفة في الأجزاء ٦ و٧ و٨.

[٢]- أنظر: روبرت ليتمان، التجربة الإغريقيّة: حركة الاستعمار والصراع الاجتماعيّ، ٨٠٠-٤٠٠ ق.م. ترجمة: منيرة كروان، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠.

[٣]- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطيّة، مصدر سابق، ص ٢٩.

و«الخارج»، «الأنا» و«الآخر»، المواطنين وغير المواطنين ممَّن يعيشون في المدينة نفسها. وزاد مع ذلك نموُّ التعليم والتجارة والاتِّصال بالعالم، وبرزت مدارس فكرية وفلسفية ساعدت في «تيسير عمليَّات إدارة الناس والموارد الماديَّة والتحكُّم بهم وبها»<sup>[١]</sup>.

في هذا السياق أيضاً، ظهرت دساتير وقوانين، ونواظم العيش والعمل والإنتاج، والتعليم، والحقوق والحريَّات، والمشاركة في الشَّأن العامِّ، والحرب والسلم، والمُلكية الاقتصادية.. إلخ، بأشكال أكثر تطوراً وثورية، مقارنة بالأوضاع في عوالم وفضاءات وجغرافيات كانت متأخرة نسبياً في ذلك.

ورغم الكلام الكثير -والصحيح إلى حدِّ كبير- عن مقدِّمات ومصادر مشرقية وأفريقية وآسيوية وغيرها لفكرة الديمقراطية والتنظيم السياسيِّ والبناء الدستوريِّ في أئينا والعالم الإغريقيِّ آنذاك، فإنَّ هذا لا يحسم ما إذا كانت التجربة الإغريقية، الأثينية بصفة خاصَّة، «مستوردة» من نطاقات جغرافية وحضارية وفكرية أخرى مثل الهلال الخصيب ووادي النيل وغيرها<sup>[٢]</sup>، وإن كنا نرجِّح ذلك إلى حدِّ ما.

من المهمُّ القول هنا أنَّ الديمقراطية لم تكن محض فكرة أئينية أو إغريقية، فثمة مصادر وسرديات وأنماط وخبرات وتجارب عديدة، في غير مكان من العالم آنذاك، وقد تكشف الدراسات والحفريات التاريخية والثقافية والأنثروبولوجية المزيد في هذا الباب.

في هذا الإطار، يقول جان بوفري: «إنَّ المنبع موجود في كلِّ مكان، غير محدد، إنَّه صينيُّ كما هو عربيُّ وهنديُّ. لكنَّ هناك المرحلة الإغريقية كحالة خاصَّة، كان لليونان الامتياز الغريب في منح كينونة للمنبع»<sup>[٣]</sup>. إنَّما لا يصل ذلك إلى «أبوة-بنوة» إن أمكن التعبير، فهذا يرفع التجربة فوق التاريخ، وهو موقف «لا تاريخي»، ميثيُّ، وهو ليس من العلم.

[١]- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٢٩.

[٢]- بنجامين عيسى خان وستيفن ستوكويل، التاريخ السريُّ للديمقراطية، مصدر سابق.

[٣]- جيل دولوز وفيلكس غتاري، ما هي الفلسفة؟ ترجمة: مطاع الصفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٧، الهامش رقم ٦، ص ١٠٧.

### ثالثاً: لماذا قامت الديمقراطية في أثينا؟

انبثق أوّل الكيانات الديمقراطية أوّلاً في أواسط القرن ١٦ ق.م في كايوس / خيوس جزيرة تعود لتركيا اسمها الآن صاقيز اضه سي)، لكنّ الكيانية الأبرز والأهم كانت أثينا<sup>[1]</sup>. والمعروف أنّ العقل اليونانيّ كانت لديه اهتمامات فكريّة كبرى، وأنتج أفكاراً هامّة. فأرسطو علامة فارقة بلا شكّ، وقد لقّبهُ المفكّرون العربُ والمسلمون بـ «المعلّم الأوّل»<sup>[2]</sup>.

والواقع أنّ اليونانيين أو الأثينيين لم يكونوا جميعاً مؤمنين بالعقل أو مهتمّين به، ولا بالمنطق، بل إنّ فيهم -مثلهم مثل غيرهم من الأمم والشعوب- من كان يؤمن بالأساطير والخرافات، ومنهم من كان يؤمن بأنّ الأساطير والأديان لم تكن حقيقة مطلقة، لكنّه لم يكن مهتماً بأن ينخرط في انتماء أو مدافعة معها أو ضدها<sup>[3]</sup>، وقد تفرّقوا جماعات وعصائب وتيّارات مختلفة، في السياسة وغيرها، وجمع أرسطو، بمساعدة باحثين مساعدين من الشبان، «أوصافاً منظّمة لـ ١٥٨ شكلاً مختلفاً من أشكال الحكم في الدولة-المدينة في اليونان»<sup>[4]</sup>، ولكنّنا لا نملك منها إلاّ الدستور الأثيني<sup>[5]</sup>.

إلى ذلك، أخبرنا هوميروس منذ زمن بعيد، أنّ العنف مرّغ «بكلّ وضوح حياة المواطنين في اليونان القديمة»<sup>[6]</sup>. وأوضح صاموئيل فاينر الأمر على النحو الآتي: «المتنافسون، والمولعون بالكسب، والحسودون، والعنيفون، والمشاكسون، والطمّاعون، الرشيقون، الأذكياء، المبدعون... كان عند اليونانيين عيوب في خصالهم متغطّسون مدقّون»<sup>[7]</sup>.

[١]- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٣٠.

[٢]- ماجد فخري، أرسطو طاليس: المعلّم الأوّل، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع والطباعة، ١٩٧٧.

[٣]- أنظر: بول فاين، هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟ ترجمة: جورج سليمان، المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠١٦، ص ١٥.

[٤]- فنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي: من اليونان إلى القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٢١، ص ١٥٤.

[٥]- فنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي، مصدر سابق، ص ١٥٤. وانظر: أرسطو، دستور الأثينيين، عربيّ عن اليونانية وعلّق عليه: الأب أوغسطينس بربرة، دمشق: الهيئة العامّة السوريّة للكتاب، ٢٠١٣.

[٦]- تشارلز تيللي، الديمقراطية، ترجمة: محمد فاضل طبّاخ، مراجعة: حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٠، ص ٥١.

[٧]- المصدر نفسه.

لكنَّ السؤال الأبرز هو: «ما الذي جعل التطوُّرات المشار إليها أعلاه، تقود إلى خلق نمط ديمقراطيٍّ؟»<sup>[١]</sup>: هنا يمكن التركيز على النقاط الرئيسة الآتية:

- «احتمال انبثاق كتلة مواطنين مستقلة على الصعيدين السياسي والعسكري في إطار جماعات صغيرة ومتماسكة نسبياً هو الذي وفَّر الرعاية لنمط الحياة الديمقراطيِّ».

- «تغييرات سياسية تمَّت داخل جماعات محدودة جغرافياً واجتماعياً مؤلَّفة من بضعة آلاف نسمة يعيشون معاً إما في مركز حضريٍّ واحد أو داخل الأرياف المحيطة».

- «في هذه الجماعات الخاصَّة كان التواصل سهلاً نسبياً، والأخبار تنتقل بسرعة، وتأثير التدابير الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة مباشراً إلى حدود مقبولة. أمَّا مسائل المحاسبة والمسؤولية السياسيَّة فكانت شبه حتميَّة، وأنواع الإعاقة لعمليَّة المشاركة التي تمارسها المجتمعات المعقَّدة لم تكن، بعد، ذات شأن».

- «لهذه العوامل، عوامل الحجم، والتعقيد، ومدى التنوُّع السياسيِّ، أهميَّة كبيرة في النظريَّة الديمقراطيَّة، رغم أنَّ الزوال اللَّاحق للديمقراطيَّة اليونانيَّة الكلاسيكيَّة لم يعن، في ما أرى، فقدان إحدى الفرص التاريخيَّة للمشاركة الواسعة في الشؤون العامَّة. وبعد إقرار هذا، يجدر بنا أن نتذكر أنَّ تركيب الديموس (الشعب)، حتى في أثينا، كان كلياً من ذكور راشدين ذوي أصول أثينيَّة مؤكَّدة»<sup>[٢]</sup>.

## رابعاً: أيُّ ديمقراطيَّة في أثينا؟

### ١. البنية والتنظيم

في عام ٥٠٧ ق.م. قدَّم القائد الأثينيُّ كليستينس إصلاحات تضمَّنت إقامة نظام سياسيٍّ يعرف باسم «ديموكراتيا» أو «حكم الشعب»، وهو تعبير مؤلَّف من جذرين أو كلمتين: «ديموس» وتعني الشعب، «كراتوس» وتعني «حكم» أو «سلطة».

وتألَّف النظام من ثلاث سلطات منفصلة: «الإكليسيا»، وهي السلطة التشريعيَّة. و«البويل»

[١]- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٣٠.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٣١.

وتعني السلطة التشريعية، وتضمُّ مجلس ممثِّلين عن القبائل الـ ١٠ في أثينا. و«الديكاستريا»، وهي السلطة القضائية، ويتمُّ اختيار أعضائها بالقرعة.

لعلَّ أهمَّ سمة لديمقراطية أثينا، كما يعتبرون، أنَّها ساوت المواطنين أمام القانون، وكانت الحلُّ (وإن لم يكن نهائياً) للآزمات والتوترات الاجتماعية بين الأرستقراطية الأثينية وبين الطبقة الوسطى، لكن كان يعيها أنَّ كلمة مواطنين كانت تقتصر على شريحة من السكَّان وليس كلَّهم.

كان عدد سكان أثينا في منتصف القرن الرابع قبل الميلاد نحو ١٠٠ ألف مواطن، والمواطنة تنحصر بالرجال والنساء من والدين أثينيين، ونحو ١٠ آلاف مقيم أجنبي، و ١٥٠ ألفاً من العبيد<sup>[١]</sup>. واقتصرت المشاركة السياسيَّة أو الديمقراطيَّة على الذكور ما فوق عمر ١٨ سنة، وكان عددهم لا يتجاوز ٤٠ ألفاً.

وإذا خضنا في تفصيل أكثر حول السلطات الرئيسة في نظام أثينا، نرى أنَّها كانت تتألَّف من ثلاث مؤسَّسات:

أولاً، «الإكليسيا»، أو المجلس: هو الهيئة الحاكمة التي كانت تعقد ٤٠ جلسة في السنة، ومن حقِّ أيِّ مواطن من الـ ٤٠ ألفاً حضورها، وكانت تصدر قرارات تتعلق بالسياسة والحرب، وتسنُّ القوانين، وتؤيِّد المسؤولين أو تدينهم. وهذه القرارات تصدر بالأغلبية البسيطة.

ثانياً، «البويل»: هو مجلس الـ ٥٠٠، إذ يضمُّ ٥٠ رجلاً لكلِّ قبيلة من قبائل أثينا الـ ١٠. وكلُّ رجل يخدم مدَّة عام واحد. كان يجتمع يومياً، ويتولَّى القيام بالمهام الحكوميَّة أو ما يعرف اليوم بالسلطة التنفيذية، كما كان مسؤولاً عن الجيش والسياسة الخارجيّة.. إلخ، ويتمُّ اختيار أعضائه بالقرعة وليس بالانتخاب، كي لا تتشكَّل طبقة من الموظَّفين الحكوميين أو البيروقراطية التي من الممكن أن تعمل على التحكُّم بالسياسات، وربما الاستئثار بالموارد أو نُظم توزيعها، وربما السيطرة على الحكم.

ثالثاً، «الديكاستريا»: أو ما يُعرف بالجهاز القضائيِّ أو السلطة القضائية، ويتمُّ اختيار أعضائه يومياً، بنظام القرعة، وعددهم نحو ٥٠٠ عضو ممَّن يتجاوز عمرهم ٣٠ عاماً.

[١]- من المفارقات أنَّ عدد العبيد يزيد عن عدد المواطنين بنسبة ٥٠ بالمائة.

ولم يكن ثمة شرطة قضائية، أو نُظُم وضوابط للمرافعات والمدافعات، وتصدر القرارات بالأغلبية. وتُدفع أجور الأعضاء من عائدات الضرائب.

في خطبته الجنائزية لثناء ضحايا العام الأوّل من الحرب البلوبونيزية قال بركليس: «إننا نفتح مدينتنا أمام كلّ العالم»، يعني السياسة والمجتمع وكلّ جوانب الحياة. وبعدها استعرض اتّجاهات السياسة لدى أهل أثينا، أضاف: «وأقول، إذاً، بكلمة واحدة، إنّ مدينتنا، بكيانها الكلّي، هي مدرسة الإغريق»<sup>[١]</sup>.

لكن الرجل كان يتحدّث بقصد التحفيز للمواجهة، مدفوعاً بمدارك تهديد متزايدة، داخلية وخارجية: داخلية بسبب افتقار أثينا للإجماع والوحدة، وربما الحافز الكافي للمواجهة، وخارجية بسبب الحرب والإخفاق في الإيفاء بمتطلّبات الحرب، بل الإخفاق في المواجهة مع إسبارطة والمدن-الدول الحليفة لها. كان موقفه هذا موقفاً مشحوناً بعواطف ومخاوف ولا يقين حاداً حيال اللّحظة، ما دفعه إلى القول إنّ أثينا هي أثينا، «المثال والمنوال»، و«المدرسة»، بل «الاستثناء»، قل «المعجزة الإغريقية».

في هذا السياق، ثمة مثالان أعطاهما بركليس:

-الأوّل: التجربة والمعيش، والتشكّل والتراكم، النجاح والإخفاق، ربما من دون منوال، إنّ صحّ الحديث عن «معجزة إغريقية»، وبمنوال إن صحّ الحديث عن مصادر سابقة للتجربة الديمقراطية.

-الثاني: الإرث النظريّ والكتابات والتقييمات النقدية حول الممارسة، أو حول ذلك المعيش، وخصوصاً من قبل أفلاطون وأرسطو، إذ يمثل كتاب «الجمهورية» أو «المدينة»، وكتاب «السياسة» ركائز لا يمكن تجاهلها في عالم اليوم.

بناءً على ما تقدّم، سنركّز على السّمات والمثّل الرئيسة للديمقراطية في أثينا، من خلال بركليس الذي بدا كما لو أنّه يصف واقع ديمقراطيته، من موقع المتحمّس لها، وأرسطو الذي يصف ويقيّم، إنّما من موقع الناقد والمعارض. كما سنقدّم اقتباسات طويلة نسبياً إنّما مركّزة ومعبرة ما أمكن.

[١]- روبرت ليتمان، التجربة الإغريقية: حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي، مصدر سابق، ص ٢١. وتوسيديدس، الحرب البلوبونيزية، ترجمة: دينا ملاح وعمرو ملاح، أبو ظبي: المجتمع الثقافي، ٢٠٠٣.

## ٢. بركلييس

كان بركلييس قائداً سياسياً، وخطيباً مرموقاً، ألقى خطاباً تأبينياً لضحايا أثينا في الحرب<sup>[١]</sup>، قال فيه:

«اسمحوا لي أن أقول إن نظام حكمنا ليس نسخة عن مؤسّسات جيراننا. لعلنا أميل إلى أن نشكّل نموذجاً للآخرين، بدلاً من أن نقلد أحداً آخر. ودستورنا يحمل اسم الديمقراطية لأنّ السلطة هي بأيدي الشعب كلّه لا بين أيدي أقلية ما. حين تكون المسألة متعلّقة بتسوية نزاعات خاصّة معيّنة يكون الجميع متساوين أمام القانون؛ وحين تكون تفضيل شخص على آخر في مواقع المسؤولية العامّة فإنّ ما يؤخذ في الحسبان ليس الانتماء إلى طبقة معيّنة، بل القابليّة الفعلية التي يمتلكها المعني. ولا أحد يُترك في الظلّ السياسيّ بسبب الفقر طالما كان متوفراً على إمكانيّة تقديم خدمة للدولة. وتاماماً كما أنّ حياتنا السياسيّة حرّة ومنفتحة، كذلك هي حياتنا اليوميّة في علاقاتنا البينيّة. نحن لا نتطّقل على جارنا القريب إذا كان مستمتعاً بأسلوبه، كما لا نرميه بنوع من النظرات السوداء التي تجرح مشاعر الناس رغم عدم تسبّبها بأيّ أذى فعليّ. نحن أحرار متسامحون في حيواتنا الخاصّة؛ ولكننا نلتزم بالقانون في الشؤون العامّة. وهذا لأنّ القانون يحظى باحترامنا العميق.

ندين بالطاعة لمن نضعهم في مواقع السلطة، ونمثّل للقوانين نفسها، خصوصاً تلك الرامية إلى حماية المضطهدين، ولجملة تلك القوانين غير المكتوبة التي يشكّل انتهاكها عاراً موصوفاً<sup>[٢]</sup>.

«هنا يكون كلّ فرد مهتماً ليس فقط بشؤونه الخاصّة بل بشؤون الدولة أيضاً: حتى أولئك الغارقون في أعمالهم الخاصّة يكونون متطرفي الاطّلاع على السياسة العامّة. إنّها إحدى خصوصياتنا. نحن لا نرى أيّ رجل عازف عن الاهتمام بالسياسة، رجلاً مهتماً بشأنه الخاص؛ بل نرى أن ليس له أيّ عمل بالمطلق هنا. نحن الأثينيين نبادر، بأنفسنا بالذات، إلى اتّخاذ قراراتنا حول التخطيط والسياسة أو إلى إخضاعها لما هو مناسب من الحوارات.

[١]- الخطاب منسوب إلى بركلييس، ويرجّح البعض أنّه من صياغة وتأليف توسيديس، ربما بعد ثلاثة عقود من الحادثة المفترضة. أنظر: توسيديس، الحرب البيلوبونيزيّة، مصدر سابق.

[٢]- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٣٣.

فنحن لا نؤمن بوجود أيّ تضارب بين الأقوال والأفعال؛ لعلّ أسوأ الأمور هو الاندفاع إلى العمل قبل إشباع العواقب والنتائج بحثاً ونقاشاً»<sup>[١]</sup>.

### ٣. أرسطو

ثمّة فترتان من أرسطو عن الديمقراطية: الأولى هي السمات الأساسية لعدد من الديمقراطيات اليونانية، والثانية «تتضمن ربما أروع وأدقّ بيان عن المؤسسات الديمقراطية الكلاسيكية»<sup>[٢]</sup>.

ممّا لا ريب فيه أنّ الحرّية هي مبدأ أساسيٌّ للدستور الديمقراطيّ، لكنّ المواطنين لا يتقاسمون الحرّية إلاّ في ظلّ الدستور. هدف الديمقراطية هو الحرّية. «أن تحكّم وأن تُحكّم بالتناوب». يلاحظ أرسطو أن المساواة هي عدديّة وليس على أساس الكفاءة والجدارة. هذا يعني أنّ الشريحة الاجتماعية الأكبر من الفقراء لها وزن أكبر -على أساس العدد- في توجيه القرارات والسياسات. وهناك سمة ثانية للدستور الديمقراطيّ هي أن يعيش المواطن كما يحلو له، ومنه نشأت فكرة «ألاّ يكون المرء محكوماً»، أو أقلّه «أن يكون المرء محكوماً بالتناوب».

تتفرّع عن ذلك جملة من السمات الرئيسة للديمقراطية، نوردها على النحو الآتي<sup>[٣]</sup>:

- انتخاب الجميع من قبل الجميع للمناصب.
- الحكم بالتناوب.
- شغل المواقع بالاقتراع. إمّا جميعاً أو تلك التي لا تتطلب خبرة أو مهارة خاصّة.
- عدم شغل أيّ منصب على صفة حياة الملكيّة، أو الحدّ الأدنى الممكن.
- لا يتولّى الشخص نفسه المنصب مرّتين، أو نادراً، أو مناصب قليلة كتلك المرتبطة بالحرب فحسب.
- فترات مقيدة للمناصب أو لأكثر عدد منها.

[١]- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٣٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٣٧.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٣٩.

## خامساً: التحوُّلات في الديمقراطية

في كتاب «السياسات» لأرسطو ما يعزِّزُ تقديرات حول تحوُّلات حدثت في التجربة الديمقراطية آنذاك في مستويين رئيسيين على الأقل:

- **المستوى الأوَّل:** أثينا التي شهدت نجاحاً وإخفاقاً في التجربة، وتطوُّراً في النُّظم والقوانين والشرائح المشمولة، وفي ديناميات وقابليَّات الحكم، أو بالأحرى شرعيَّة الحكم. ويتحدَّث أرسطوفان مثلاً عن الفساد وتحوُّلات القيم حيال السياسة والحكم والحرب، والإثراء غير المشروع لفواعل السياسة والحكم والقضاء<sup>[1]</sup>.

ويجدر القول إنَّ مفهوم الشعب ممَّن يحقُّ لهم المشاركة في السياسة تغيَّر، بعدما كانت المواطنة تقتصر على الذكور الأحرار، مُقْصِيَةً الأجنبي المقيمين والعبيد، وصغار السنَّ من الذكور، والنساء<sup>[2]</sup>. كما كانت نسبة المواطنين ثلث السكان مقابل ثلثين لا يشاركون في السياسة العامَّة. ومن ثم يمكن أن توصف بأنها «ديمقراطية ذكورية». فقد أدَّت التطوُّرات الاقتصادية والنزاعات إلى إفساح المجال أمام المزارعين لمُلكيَّة زراعية ومُلكيَّة الأرض، وأمام شريحة أخرى من المقيمين من غير المواطنين، وحتى العبيد، من اكتساب وضعيَّة أفضل، بسبب اشتراكهم في الأعمال الحربيَّة<sup>[3]</sup>، ومنهم من أصبح كامل المواطنة. و«كان هذا التغيير، ربما أكثر من أيِّ تغيير آخر، هو الذي أثر في البنية السياسيَّة المستقبلية لدول المدن»<sup>[4]</sup>.

في سياق ذلك، «ما فتى التوسُّع السكانيُّ أن زاد من الضغط على أصحاب الامتيازات، فحلَّت فترة مثقلة بالصراعات الاجتماعيَّة الحادَّة. في السياسة المعقَّدة والمكثِّفة للمدن، كثيراً ما تعيَّن تقديم التنازلات للحفاظ على توازن القوَّة؛ والتنازلات المقدَّمة، خصوصاً في

[١]- أنظر: أرسطوفان، الضفادع، ترجمة وتقديم: عبد المعطي شعراوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة المسرح العالمي، العدد ٣٥٨، آذار/ مارس ٢٠١٢.

[٢]- كان ثمة دور غير مباشر للنساء في التربية والتأثير في تقديرات وتفضيلات وميول الرجال والأبناء. أنظر مثلاً كلام الكاتب المسرحيِّ أرسطوفان عن تأثير موقف النساء من الحرب مع إسبارطة، ودور العبيد كجزء من نظام الإنتاج. وانظر: روبرت ليمان، التجربة الإغريقيَّة: حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي، مصدر سابق، ص ٣٢.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٣٣.

[٤]- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ص ٢٩.

أثينا، ولكن في الأمكنة الأخرى أيضاً، أفضت إلى تعزيز الاستقلال الاقتصادي لمزارعين صغار ومتوسّطين، إضافة إلى بعض فئات الفلاحين، وصولاً إلى إيجاد تجمّع أو جماعة أصحاب حيازات صغيرة<sup>[١]</sup>.

- المستوى الثاني: هو على مستوى العالم آنذاك، العالم الذي عرفه وقرأه أرسطو على الأقل، فقد تقصّى ودرس وكتب ملاحظات وتقييمات أو تعليقات على ما يقارب ١٧٠ دستوراً في ذلك الوقت<sup>[٢]</sup>. وهو ألّف كتابه في وقت كانت أثينا تشهد تراجعاً، فيما كانت دول أو ديمقراطيات أخرى تشهد نجاحاً، أثار إعجابه، ومنها قرطاجة التي قال عنها: إن «دستورها منظم جيداً»، وسبب نجاحها هو «أن جماهيرها يرغبون بالبقاء مخلصين للنظام السياسي، ولم يحصل فيها بأيّ مقدار لا انقسام أهلي ولا استبداد» (١٢٧٢ ب). وفيها برلمان مؤلّف من ١٠٤ أعضاء، «من كل الطبقات»، و«حسب الجدارة»، وقد جرت موازنة النواب المنتخبين بـ«المسؤولين الكبار» الذين يختارهم الشعب<sup>[٣]</sup>.

إذاً، في الوقت الذي كانت فيه ديمقراطية أثينا تشهد نكوصاً أو إخفاقاً، كانت ثمة ديمقراطيات مزدهرة، حسب أرسطو. وهذا ما يتطلّب المزيد من التقصي والتدقيق، لجهة التحوّل في التجربة، أو تراجعها، فيما شهدت تقدماً في غير مكان.

من هنا، كانت الأفكار تتراجع في مواطنها الأصلية، بافتراض أن أثينا كانت بلد المنشأ، وتتقدّم في مواطن الانتشار. ولذلك عوامل عديدة، تتطلّب حيزاً بحثياً مختلفاً.

### سادساً: هل أثينا ديمقراطية بالمطلق؟

الجواب، بكلمة هو: نعم، ولكن. نعم، بمعنى أنها انطوت على حرّية ومشاركة في الحكم، ومدولة في السلطة، وتقسيم للسلطات وحكم القانون، وتوزيع نسبي للموارد المادية والمعنوية، وتمكين المواطنين من صنع السياسات، بما في ذلك قرارات الحرب والسلم.

[١]- ديفيد هيلد، نماذج الديمقراطية، ص ٢٩.

[٢]- دستور أثينا الذي اكتُشف في الأقصر في أعالي مصر عام ١٨٧٩. أنظر: أرسطو، دستور الأثينيين، عربّه عن اليونانية وعلّق عليه: الأب أوغسطينس بربرة، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٣.

[٣]- أرسطو، السياسة، ترجمه عن الإغريقية: جول بارتلمي-سانتهيلير، نقله إلى العربية: أحمد لطفى السيد، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦.

لكن ديمقراطية أثينا لم تكن تشمل جميع المواطنين، بل هي أقرب إلى ديمقراطية المواطنين الذكور. وقد عانت من أمراض وفساد وانحرافات كثيرة، وفق أفلاطون وأرسطو، وثمة كلام كثير في هذا الباب مما أورده توسيديد مثلاً<sup>[1]</sup>.

تنبغي الإشارة إلى أن الصراع حول الديمقراطية لم يكن بين أطراف متناقضة بالتمام، أي أن الاصطفاف المقابل لها، لم يكن تسلطياً بالتمام أو على الدوام، بل ثمة تشابهات أو عناصر مشتركة، في هذا الباب، أي مشاركة المواطنين في الحكم.

وهكذا، «في القرن الخامس ق.م بلغ الصراع الكبير بين الأوليجاركية والديمقراطية ذروته. بيد أن الشكل الإغريقي لكل من النظامين كان هو نفسه النمط في الأساس. إذ كان جميع المواطنين المتمتعين بحقوق المواطنة الكاملة يسكون بزمام الحكم في كل منهما، ولكن نسبة المواطنين في الأوليجاركية كانت أقل من نسبتهم في الديمقراطية، وهكذا كانت الأوليجاركية ديمقراطية ولكن بعدد أقل من المواطنين»<sup>[2]</sup>، وكانت الديمقراطية أوليجاركية ولكن بعدد أكبر، والأكبر هنا نسبي بالطبع تبعاً لمن تنطبق عليهم صفة المواطنة.

### سابعاً: لماذا أخفقت الديمقراطية؟

يتحدث ول ديورانت عن مزاج أيني وإغريقي يتمركز حول المدينة-الدولة<sup>[3]</sup>، ويذكر أن الاتجاه للفتوح وتوسيع الهيمنة كان قوياً، لكن لم يوازه اتجاه مماثل لمركزة القوة وضم المدن الأخرى في كيانية موحدة متماسكة. ومن ثم فإن المستعمرات التي أقامها الإغريق خارج نطاق المدينة-الدولة، وخارج اليونان، كما في جزر البحر المتوسط وإيطاليا وغيرها، كانت أشبه بشبكة من المدن-الدول منها بالأمبراطورية.

كان ذلك بمثابة تهديد-فرصة في آن، ولم يكن محض اختيار لجميع فواعل الفكر والسياسة والتجارة والحرب آنذاك، إذ إن الانقسام السياسي والفكري كان سمة العالم الإغريقي، والحرص على التمايز والاختلاف كان سبباً في الحيوية والازدهار<sup>[4]</sup>، لكنه لم

[١]- توسيديدس، الحرب البيلوبونيزية، ترجمة: دينا ملاح وعمرو ملامح، أبو ظبي: المجتمع الثقافي، ٢٠٠٣.

[٢]- روبرت ليتمان، التجربة الإغريقية: حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي، مصدر سابق، ص ٣٢.

[٣]- ول ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، ترجمة: محمد بدران، ج ٦، مصدر سابق، ص ٣٧٠-٣٦٩.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

يكن مناسباً دوماً في عالم فيه اندفاعات وأمباطوريّات ونزعات للتوسّع والاستحواذ.

لا شكّ في أنّ الأثينيين أو اليونان عموماً كانوا مدركين أنّه يمثل فرصة وإنجازاً، كما يمثّل تهديداً وإعاقة أيضاً، وأنّ التوحّد يمكن أن يجعلهم أقوى أمام الأعداء، إلّا أنّهم اختلفوا -إلى حدّ الاقتتال والحرب- في تدبير ذلك. ويؤكّد ول ديورانت أنّ الصراع بين المدن نفسها، بالتوازي مع العداء مع خارج الإقليم (اليونانيّ)، كان هو سيّد الموقف، وأنّ التحالفات العديدة، ولكن المؤقّته، بين المدن، لم تتمكّن من بسط الأمن والاستقرار داخل الإقليم، ولا من مجابهة الأعداء من خارجه<sup>[١]</sup>.

صحيح أنّ التمرکز حول المدينة-الدولة، وقيام شبكات من التفاعل بين مختلف المدن في العالم الإغريقيّ والعالم الأخرى التي وقعت تحت تأثيره، كانا سبباً في ضعف السياسة وقيام السلطة والأمباطورية القويّة والمستقرّة، لكنّهما كانا أيضاً سبباً في الحيويّة والتطوّر الحضاريّ والثقافيّ بطريقة أو بأخرى.

بالنسبة إلى أثينا، كانت الحروب مع إسبارطة والمدن الأخرى، والطاعون، وبروز تحديّيات ومصادر تهديد متزايدة من داخل المجال الإغريقيّ ومن خارجه، والانقسام أو عدم الرّغبة في التوحيد حتى مع شبكات المدن التي أقامها أثينيون في الخارج، كلّ ذلك كان سبباً في تراجعها، ومن ثمّ دخولها في صراع سياسيّ واضطرابات داخلية. صحيح أنّها مكّنت المدينة من تطوير نظام سياسيّ وديمقراطيّ ومشاركة، إلّا أنّها لم تتمكّن من تجاوز محتتها.

لكن، من الصعب تأكيد أنّ عدم توحيد المدن هو السبب في إخفاق التجربة الديمقراطيّة، بل لعلّه سبب في إخفاق السياسة وتشكيل أمباطورية، ولكنه ليس شرطاً لإخفاق الديمقراطية! فالمدن هي أفضل للديمقراطية حسب أرسطو وأفلاطون، وحسب المزاج الأثينيّ، لكن حركة الواقع والتاريخ كانت تتّجه بكيفية مختلفة، منها الغزو من الخارج، وخصوصاً من جهة الشرق، حيث اندفاع الفرس، ومن جهة الشمال، ومنها الغزو المقدونيّ، والحروب العديدة من البحر.. إلخ.

وهكذا، يمكن القول: أنّ الديمقراطية كانت عامل ازدهار لأثينا، إلّا أنّها كانت في الوقت

[١]- أنظر بكيفية عامة: ول ديورانت، قصّة الحضارة، حياة اليونان، ترجمة: محمد بدران، ج٧، ص ٣٣٧ وما بعد.

نفسه أحد عوامل عدم تطورها، وبالتالي انهيارها؛ وربما قام جانب من الحدث الأثيني، إن أمكن التعبير، على نوع من «الحسّ الجماعي» بضرورة البقاء منفردين وعلى ما هم فيه أو عليه، وفي النهاية لا شيء يبرّر الموت من أجل فكرة ليست محلّ إجماع بل هي محلّ نقاش دائم، فضلاً عن ضعف الرغبة في معرفة ما يجري في الخارج.

إلى ذلك، إنّ الطبيعة البلاغيّة أو الخطابيّة، بالأحرى الطبيعة الانقساميّة وحبّ الجدل وتأثير الرأي العامّ، إن أمكن التعبير، أو قل الديمقراطية كان لها تأثير كبير في مسار ومستقبل المدينة-الدولة، كما ينقل توسيديد عن السجال أو الحوار والمداولات التي قامت في أثينا بشأن الحرب والسلم مع إسبارطة والمدن الحليفة لها<sup>[١]</sup>. وكان بركليس يحاجج بقوة من أجل الاستعداد للحرب، لكن ليس المبادرة إلى الحرب، فيما كانت موافقة الأثينيين على الدخول في الحرب أو حتى مجرد الاستعداد لها، هي -في جانب منها- نتيجة قدرته الخطابيّة<sup>[٢]</sup>!

لكن، في المقابل، كانت الحرب عبثيّة بالنسبة إلى شريحة متزايدة من الإثينيين، لأنّها لم تحقّق الأهداف، ولم توفر الأمن، كما زادت في الأعباء والفساد، وأنهكت المجتمع، لكن لم تسطع فواعل الحكم تحمّل تبعات التسوية ولا الاستمرار فيها. ويتحدّث الكاتب أرسطوفان في مسرحيّة له بعنوان «ليستراتا» أو «ليستراتا»، عن جانب من استجابة الأثينيين حيال ذلك، فيقول إنّ نساء أثينا توافقن على دفع الرجال إلى التسوية، كيف؟

نقتبس جانباً من الحكاية كما أوردها ول ديوانت، يقول:

«تبدأ مسرحيّة ليستراتا باجتماع نساء أثينا، في مطلع الفجر ورجالهنّ نائمون في مجلس حربيّ قرب الأكربوليس، ويتفقن على أن يمنعن عن أزواجهنّ متع الحب حتى يعقدوا الصلح مع العدو، ثم يرسلن رسولاً إلى نساء إسبارطة يدعونهنّ إلى معاونتتهنّ في حملة السلم الجديدة.

يستيقظ الرجال آخر الأمر من نومهم فيدعون النساء أن يعدن إلى بيوتهنّ، وتأبى النساء العودة فيحاصرنّ الرجال بدلاء ملأى بالماء الساخن وبسيل من

[١]- توسيديدس، الحرب البيلوبونيزيّة، ترجمة: دينا ملاح وعمرو ملامح، أبو ظبي: المجتمع الثقافي، ٢٠٠٣.

[٢]- أنظر: تشارلز تيللي، الديمقراطية، مصدر سابق، ص ٥٢. وجون دن، قصّة الديمقراطية، ترجمة: عبد الإله الملاح، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٧.

الكلام. وتلقي ليسترا (منقذة أثينا) على الرجال درساً تقول فيه:

لقد صبرنا عليكم كثيراً في الحروب الماضية... ولكننا كنا نفرض عليكم رقابةً شديدة، وكثيراً ما كنا نسمع، ونحن في منازلنا، أنكم قد أخطأتم في تقرير أمر من الأمور. فإذا سألنا عنه قال الرجال: «وما شأنك أنتنَّ والمسألة عن هذا؟ اصمتنَّ». وسألنا: «كيف يحدث يا زوجي أن تسير الأمور بهذه السخف على أيدي الرجال؟». ويجب زعيم الرجال بقوله إنَّ النساء يجب أن يتعدنَّ عن شئون الدولة، لأنهنَّ عاجزات عن تصريف شئون الخزانة العامة».

وتسلَّل بعض النساء في أثناء هذا النقاش إلى أزواجهنَّ وهن يتمتمن بحجج من نوع حجج أرسطوفان. وتردُّ ليسترا على ذلك بقولها/ قوله: «وكيف لا يستطعن؟ فطالما دبرت الزوجات شئون أزواجهنَّ الماليَّة لخيرهم ولخيرهنَّ». وتبدي من الحجج القويَّة ما يقنع الرجال آخر الأمر بعقد مؤتمر من الدول المحاربة، ويجتمع مندوبو هذه الدول، وتهيئ لهم ليسترا كلَّ ما يستطيعون أن يشربوه من الخمر. وسرعان ما تلعب الخمر برؤوسهم فيوقِّعون المعاهدة التي طال انتظارها. ويختم المنشدون المسرحيَّة بنشيد مدح السلم<sup>[١]</sup>.

لعلَّ أهمَّ خصيصة للديمقراطيَّة في أثينا، ولثقافة الأثينيَّة، وربما لليونان عامَّة، هي أثر الخطابة والكلام في صنع السياسات، وهذا، إذ يمثل أهمَّ قوَّة في المجتمع، جلُّه الحرِّيَّة، ومشاركة الناس في إدارة الشأن العامِّ، إلَّا أنَّه كان عرضة لتأثيرات عديدة، منها: مقدرة المتحدثِّ ومهاراته اللُّغويَّة والبلاغيَّة والخطابيَّة، وتأثُّر الحضور أو الجمهور بذلك، وأثره في توجيه القرارات والأحكام، بما فيها قرارات القضاء، ومنها ما كان يؤديُّ إلى الإعدام بالمعنى السياسيِّ وحتى بالمعنى البيولوجيِّ الحياتيِّ. وثمة كلام كثير في هذا الباب لدى أفلاطون وأرسطو اللذين اعتبرا أنَّ الديمقراطيَّة مفسدة، وأنها أسوأ نُظم الحكم.

في الواقع، إنَّ تطبيق القوانين ومراعاة الإجراءات ونواظم الحياة العامة، لم يكن مثاليًّا، كما أن الناس أو المواطنين كانوا متساوين نظريًّا فحسب، ذلك أنَّ تفاوت المقدرات الفكرية

[١]- ول ديورانت، قصَّة الحضارة، حياة اليونان، ج٧ مصدر سابق، ص٣١٦-٣١٧.

والمادّية، أدى إلى بروز فواعل وبُنى ومجموعات تنسّق عملها وتنظّمه، وتهيئ الظروف للتأثير في مسارات الأمور، حتى لو اتّخذ ذلك شكلاً ديمقراطياً.

كما أنّ الديمقراطية كانت ناجحة أو مستقرّة في فترات قوّة أثينا وقدرتها على إدارة تفاعلات سياسيّة وعسكريّة، وبالطبع تجاريّة واقتصاديّة، مع الجوار والعوالم الأبعد. أمّا في فترات الضعف أو التهديد فلم تكن أمور الديمقراطية على ما يرام. الواقع أنّ نقص الموارد كان ينعكس على وضعها على مستويات عدّة:

- في الإقليم، لجهة تراجع قدرتها وإمكاناتها في تأمين مصالحها ومتطلّبات أمنها، وتخصيص الموارد للحروب والتحالفات.

- في الداخل لجهة الإخفاق في تأمين حدّ معقول ومتوازن للموارد المادّية والمعنويّة، الأمر الذي كان يتسبّب باندلاع اضطرابات داخلية<sup>[1]</sup>.

وهكذا، يمكن أن نعزو انهيار الديمقراطية في أثينا إلى جملة عوامل منها:

- هشاشة الوضع الاقتصاديّ ونظام الإنتاج الذي كان يعتمد بشكل كبير على عمل العبيد في مناجم الفضة، وحيث كانت عائداتها تموّل إيرادات الجبوب الحيويّة. ويبدو أنّ الطبيعة الديمقراطية، والافتقار إلى القدر اللازم من مركزة القوّة، أدّى إلى زيادة تلك الهشاشة، في ظلّ صعوبات متزايدة على الصعيد الإقليميّ (في المجال الإغريقيّ)<sup>[2]</sup>.

- ارتفاع تكاليف الحرب، وصعوبة تخصيص الموارد للأغراض العسكريّة، كما سبقت الإشارة، بل وصعوبة بناء قوّة عسكريّة مركزيّة على قدر مناسب من القوّة والتماسك والتي توجّهها أو تقودها سياسات عامّة مؤيّدّة بقوّة اجتماعيّة.

### ثامناً: دروس السياسة

تقدّم التجربة الديمقراطيّة في أثينا دروساً بليغة، لا تتمركز حول نظام الحكم فحسب، وإنما أيضاً حول السياسة عامّة، والنظر إلى الـ «الأنا» و«الآخر». وقد برزت التجربة في عدد

[١]- أنظر مثلاً: ديفيد هيلد، مصدر سابق، ص ٥٤.

[٢]- أنظر بكيفيّة عامّة: المصدر نفسه، ص ٦٥-٦٦.

كبير من الدساتير ونُظم الحكم في المدن-الدول في المجال الإغريقي، وحتى في أنماط الدساتير وتدابير الحكم في الدول الكبيرة والأمبراطوريات التي أعقبت انهيار أثينا، بما فيها الحكم المقدوني الذي أقام أمبراطورية كبرى شملت أيام الإسكندر الكبير قارات: أوروبا وآسيا وأفريقيا، والتي كان أرسطو بمثابة مرشد روحي ورمزي لها أو لمؤسسها.

ولكن، عادة ما تأتي الحكمة متأخرة، وغالباً بعد فوات الفرصة، إذ إنَّ كلَّ تقديرات وملاحظات فواعل الفكر والسياسة والحكم في أثينا، حول مصادر التهديد-الفرصة، ونقاط الضعف، واشترطات الإصلاح وإعادة بناء النظام والدولة، لم تحقّق المطلوب، ذلك أنَّ الوعي لم يمكن أن يتجسّد أفعالاً، ومن ثمَّ فإنَّ كلام بركليس، وأفلاطون وأرسطو لم يتمثّلهم الأثينيون برامج في السياسة والحكم والديمقراطية.. إلخ.

وهكذا، فإنَّ دروس أرسطو وغيره لم يمكن معها عودة الديمقراطية إلى ما كانت عليه، ولو أنَّ دروسه قدّمت المعنى والإطار ومعايير القراءة والرؤية والفهم للعالم كلّه، ومن الصعب أن تقوم نظرية في السياسة والحكم من دون أن تجد تأثير أرسطو فيها، سواء أكان ذلك بكيفية مباشرة أم غير مباشرة. ولا مبالغة في ذلك.

في ضوء تجربة أثينا والمدن-الدول الشبيهة، يمثّل الإصلاح السياسي والديمقراطي، في جانب رئيس منه، حلاً أو جانباً مهماً من الحلّ، للأزمات الداخلية، ويجعل المجتمعات أكثر تماسكاً، حيال التحديات، وأقلّ قابليّة للاختراق الخارجي. وبالمقابل، فإنَّ الديمقراطية، بالشكل الذي لاحظته وانتقده أفلاطون وأرسطو، يمكن أن تمثّل بحدّ ذاتها أزمة ومدخلاً للفوضى والاستبداد، والإخفاق في مواجهة التحديات في الداخل والخارج.

وارتباطاً بالنقطة السابقة، فإنَّ الديمقراطية يمكن أن تشهد -بأدواتها هي نفسها- تراجعاً بل نكوصاً إلى التسلُّط والفوضى - كما تتكرّر الإشارة، ومن ثمَّ يمكن أن تنهار أو تموت. وقد تكون التجربة الأثينية ضحية واحدة من أهمّ إنجازاتها أو ميزاتها، وهي أنّها فتحت المجال أمام العقل البشريّ للتفكير والتجريب، الأمر الذي أدّى -مع عوامل أخرى- إلى انهيارها كتجربة وبناء وقوّة، وفي الوقت نفسه انتشارها وازدهارها كفكرة ومعنى، ذلك أنَّ الوحدة والتمركز قد لا يتوافقان مع الديمقراطية، التي تؤدّي -بطبيعتها- إلى الانقسام والتعدّد،

وافتراق الآراء والاتجاهات، وأحياناً تصارعها واحترابها.

ولا بدّ من القول أنّ سقراط وأفلاطون وأرسطو هم أهمُّ نتاجات الإغريق، وأهمُّ من انتقد التجربة الإغريقيّة في السياسة والدولة والحكم، والواقع أنهم قرأوا التجربة وهي في حالة ضعف وتوتُّر واضطراب وتراجع وانحدار<sup>[١]</sup>. وهم لم يكونوا ضدّ السياسة، ولا ضدّ الديمقراطية بالتمام، إنّما ضدّ أنماط منها، ورأوا أنّها -مع عوامل أخرى- السبب الهزيمة، ومن ثم كانت آراؤهم أقرب إلى استخلاصات رئيسة وعميقة لما حصل، واقتراح بدائل جديدة للحكم.

[١]- أنظر: غنار سكيريك ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي، مصدر سابق، ص ٤٠.

## الخاتمة

صدرت فكرة وتجربة الديمقراطية في أثينا، من مرجعيات واجتهادات فكرية، وقابليات من الجماعة الأثينية، والإغريقية عامة، لتدبير الحياة العامة والحكم للمدينة-الدولة، وهو ما عبّر عنه أفلاطون في محاوره «السياسي»، الذي ميّز بين «ذهنية إغريقية» في أفق العناية بالبشر والإنسان والعامة، وبين «ذهنية شرقية» في أفق «الملك-الراعي»، أي السياسة بوصفها سوساً وحكماً وغلبة وترويضاً<sup>[1]</sup>.

لكن أزمة الديمقراطية في أثينا تمثلت في الانحراف نحو «الرعوية» و«الاستبداد»، ومن ثمّ الفوضى. وكان جلّ اهتمام أفلاطون وأرسطو هو المحافظة على «السياسي» في المدينة-الدولة، من أن يتحوّل إلى «راع». وقد حاولا «إعادة إنتاج» نظام سياسي يتدارك نقاط الضعف التي شهدتها ديمقراطية وسياسات أثينا.

تمثّل الديمقراطية توازناً بين عوامل كثيرة، ثمّة «لا مركز» في الديمقراطية إنّما ديناميّة وتوازن، وهي نفسها قد تضع صعوبات في الدفاع عنها، سواء في اختلاف الآراء والمواقف وصعوبة الإجماع، أو في اللامبالاة والتعب وهشاشة الموقف. وفي هذا السياق، يقول المؤرّخ بول فاين، إنّ السفسطائية كانت بالنسبة إلى شريحة من الأثينيين بمثابة «التنوير» للفرنسيين<sup>[2]</sup>!

إنّ التجربة الديمقراطية في أثينا سرديّة متعالية، ولا محض مثال ومنوال، وهي لا تصلح اليوم، إذ تغيرّ الزمان كثيراً؛ لكنّ البدء، والتأسيس، والتنظير، والدفاع عن التجربة مع إدراك المخاطر، ثمّ العجز عن الدفاع عنها، هو أحد «ثمار» الديمقراطية نفسها، إذ لم يمكن خلق إجماع، ولا أن تكون الآراء والتعدّد دوماً هي الاستجابة المناسبة للتحديات. وانتهت التجربة إلى السقوط في الدكتاتورية والاستبداد، الانقسام الاجتماعي والسياسي حيال ما يمثّل تهديداً-فرصة، ثمّ الفوضى والاحتلال، كما تتكرّر الإشارة.

[١]- ترد في: فتحي المسكيني، هيدغر والديمقراطية، الحوار المتملّن، ٢٥ شباط/ فبراير ٢٠١٣.

[٢]- بول فاين، هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟ مصدر سابق، ص ١٧.

## لائحة المصادر والمراجع

### الكتب:

١. أرسطو، دستور الاثينيين، عربيه عن اليونانيّة وعلّق عليه: الأب أوغسطينس بربارة، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٣.
٢. أرسطو، السياسة، ترجمة عن الإغريقيّة: جول بارتلمي- سانتهيلير، نقله إلى العربيّة: أحمد لطفي السيد، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٦.
٣. أرسطوفان، الضفادع، ترجمة وتقديم: عبد المعطي شعراوي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة المسرح العالمي، العدد ٣٥٨، اذار/ مارس ٢٠١٢.
٤. أفلاطون، الجمهوريّة، دراسة وترجمة: فؤاد زكريا، القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٠٤.
٥. أفلاطون، محاكمة سقراط، ترجمة: عزّت قرني، بيروت: دار النهضة العربيّة، ١٩٧٣.
٦. باباس تاكيس، الشعبويّة والديمقراطيّة الليبراليّة: تحليل نظري مقارنة، ترجمة: عومرية سلطاني، بيروت: شبكة الأبحاث العربية، ٢٠٢١.
٧. بلاست غريغ، أعظم ديمقراطيّة يستطيع المال شراءها، كلُّ الحقائق حول الأعياب الشركات والعولمة والممولّين المخادعين، بيروت: الدار العربيّة للعلوم، ٢٠٠٤.
٨. بشارة عزمي، التحوّل الديمقراطي وإشكاليّاته: دراسة نظريّة وتطبيقات مقارنة، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٠.
٩. بول فاين، هل اعتقد الإغريق بأساطيرهم؟ ترجمة: جورج سليمان، المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠١٦.
١٠. تارناس ريتشارد، آلام العقل الغربي: فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرنا إلى العالم، ترجمة: فاضل جتكر، الرياض: مكتبة العبيكان، أبو ظبي: مشروع كلمة، ٢٠١٠.
١١. توسيديس، الحرب البيلوبونيزيّة، ترجمة: دينا ملاح وعمرو ملامح، أبو ظبي: المجتمع الثقافي، ٢٠٠٣.
١٢. توسيديس، الحرب البيلوبونيزيّة، ترجمة: دينا ملاح وعمرو ملامح، أبو ظبي: المجتمع الثقافي، ٢٠٠٣.
١٣. تيللي تشارلز، الديمقراطية، ترجمة: محمد فاضل طبّاخ، مراجعة: حيدر حاج اسماعيل، بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، ٢٠١٠.
١٤. جلوتز جوستاف، المدينة الإغريقيّة، ترجمة: محمد مندور، القاهرة: المجلس الأعلى

- للتقافة، المشروع القومي للترجمة، ميراث الترجمة، ٢٠١١.
١٥. دال روبرت، الديمقراطية ونقّادها، ترجمة: نمير عباس مظفر، مراجعة: فاروق منصور، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، ٢٠٠٥.
١٦. دن جون، قصّة الديمقراطية، ترجمة: عبد الإله الملاح، الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٧.
١٧. دولوز جيل وفيلكس غتاري، ما هي الفلسفة؟ ترجمة: مطاع الصفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٧.
١٨. ديورانت ول، قصّة الحضارة، حياة اليونان، ترجمة: محمد بدران، ج٦، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، بيروت: دار الجيل، ١٩٥٣.
١٩. سكيربك فنار ونلز غيلجي، تاريخ الفكر الغربي: من اليونان إبل القرن العشرين، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، مراجعة: نجوى نصر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٢١.
٢٠. عيسى بنجامين خان وستيفن ستوكويل، التاريخ السري للديمقراطية، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٥.
٢١. فخري ماجد، أرسطو طاليس: المعلم الأول، عمان: الأهلية للنشر والتوزيع والطباعة، ١٩٧٧.
٢٢. فرنان جان بيار، الأسطورة والفكر عند اليونان: دراسات في علم النفس التاريخي، ترجمة: جورج رزق، مراجعة: عبد العزيز العيادي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢.
٢٣. كين جون، حياة الديمقراطية وموتها، ترجمة: محمد العزيز، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢١.
٢٤. ليتمان روبرت، التجربة الإغريقية: حركة الاستعمار والصراع الاجتماعي ٨٠٠-٤٠٠ ق.م. ترجمة: منيرة كروان، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٠.
٢٥. مولر يان فيرنر، ما الشعبوية؟ ترجمة: رشيد بوطيب، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٧.
٢٦. هوبا هانز هيرمان، الديمقراطية الإله الذي فشل، ترجمة: إيمان معروف ونادر كاظم، الكويت: منشورات تكوين-تساؤلات، ٢٠١٩.
٢٧. هيلد ديفيد، نماذج الديمقراطية، ترجمة: فاضل جتكر، ج١، بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦.

## المقالات:

٢٨. المسكيني فتحي، هيدغر والديمقراطية، الحوار المتمدّن، ٢٥ شباط/ فبراير ٢٠١٣.

# الاستعمار اليونانيُّ في غرب آسيا خلال العصر الهلنستيُّ

أحمد الخضر<sup>[١]</sup>

## مقدّمة

بدأت محاولات الاستعمار اليونانيُّ في غرب آسيا (إيران وسورية وبلاد الرافدين)، في المرحلة التي تلت التوسُّع العسكريُّ للإسكندر، من خلال بناء (المدن) Polis والمستوطنات، سواء الزراعية أم العسكرية. وتجلَّى ذلك باستيطان المدن الشرقية القديمة كما حدث في دمشق وحلب.

هذا الاستيطان كان أشدَّ خطراً من حروب الإسكندر، فالمدن التي بناها على طول خط تقدُّم جيشه كان الهدف منها إيجاد نقاط ارتكاز دائم تؤمِّن له الاتصال المباشر بمقدونيا، وتضمن وصول الإمدادات العسكرية إليه متى شاء، كما أنَّ هذه المعسكرات كانت مدناً مهجورة تم إحيائها، أو أماكن مأهولة تم استيطانها، كما اعتبرت أماكن راحة ونقاهاة للجرحى.

وإذا كان عصر الإسكندر هو عصر الاحتلال والقتل والتدمير، فإنَّ العصر الذي تلاه كان عصر التوسُّع والتغلغل اليونانيُّ في الشرق، ومحاولة شطب الهوية الوطنية للمنطقة، بالاعتماد على المدن والمستعمرات العسكريَّة، وبالهجرة، وإسكان المستوطنين. فقد لعبت تلك المدن دوراً حاسماً في عملية التغريب الثقافيِّ والفكريِّ. ومثلما قامت «جمعية الاتحاد والترقيِّ» في مطلع القرن العشرين بمحاولة «تتريك» البلاد العربيَّة، أي صبغها بالصبغة التركيَّة، كذلك قام خلفاء الإسكندر بمحاولة «أغرقة» الشرق القديم أي صبغه بالصبغة الإغريقيَّة، وذلك في محاولة جدِّية لسلب هذه البقعة المتحضِّرة من العالم هويتها الحقيقيَّة،

[١]- رئيس قسم التاريخ بجامعة دمشق.

وطمس شخصيتها الحضارية، واستيطانها إلى الأبد، والنيل من الروح الحضارية للشرق بمختلف مكوناتها؛ بدءاً بالدين، مروراً بالأفكار، واللغة، والعادات والتقاليد، وأنماط المعيشة، والثقافة الشعبية، واللباس، والرياضة، وصولاً إلى الأنظمة النقدية والمصرفية والإدارية. وأعتقد أنّ هذه المحاولة كانت أول محاولة لتغريب الشرق في التاريخ.

لكن السؤال الذي يطرح هو: ما حجم النجاح الذي حققه اليونانيون في محاولتهم هذه؟ وهل استطاعت ثقافتهم بوصفها ثقافة المنتصر أن تملو على ثقافة الشرق العريقة؟ وما هو حجم التفاعل بين تلك الحضارات؟

### أولاً: التوسع اليوناني في غرب آسيا

إنّ أهمّ دوافع اليونان لاحتلال أجزاء أو مناطق من غرب آسيا، هو أن بلادهم كانت أصلاً تعاني من ازدحام سكاني؛ لذلك اعتُبرت حملة الإسكندر على الشرق ضرورة ملحّة لهم تصبّ في هذا الإطار، حيث وصلت الظروف الداخلية لما يشبه أزمة حادة ومتواصلة، دفعت حكّامهم إلى أن يجدوا للأعداد المتزايدة من السكّان في مدنهم «مجالاً حيويّاً» للهجرة إليه؛ بهدف أولاً للتخلص منهم أولاً، والاستفادة من ثروات تلك المناطق التي سيهاجرون إليها؛ وبالتالي الهيمنة على اقتصادها بالدرجة الثانية.

إن تلك المسببات كانت متجذّرة في المجتمع اليوناني، وهي ذاتها التي دفعت بأبناء المدن للهجرة إلى جزر وشواطئ البحر المتوسط وشواطئ البحر الأسود، وتأسيس عشرات المدن والمستوطنات هناك، لكن ما اختلف الآن هو طابع هذه الهجرة، فبعدما كان في السابق -أي خلال القرنين السابع والسادس قبل الميلاد- مدنيّاً، أصبح الآن مع حملة الإسكندر خلال القرن الثالث قبل الميلاد عدوانياً عسكريّاً<sup>[١]</sup>.

ممّا لا شكّ فيه أنّ غزو الإسكندر للشرق وقضائه على الأمبراطورية الأخمينية (٥٥٩-٣٣٠ ق.م) التي كانت تهيمن على ربوعه، شكّل حدثاً فاصلاً ورئيسياً في التاريخ القديم، وبداية عصر جديد حمل معه رياح التغيير في البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والدينية إلى ذلك العالم المترامي الأطراف؛ من ليبيا غرباً إلى الهند شرقاً، والذي

[١]- حلمي رسول رضا: بلاد ما بين النهرين في العصر الهلنستي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة ٢٠١٥م، ص ٧٨.

كان موطن أهم حضارات العالم المعروف آنذاك<sup>[١]</sup>، ولما توفي الإسكندر المقدوني عام ٣٢٣ ق.م في مدينة بابل، لم يكن هناك من يخلفه على العرش سوى أخ له مضطرب العقل يُدعى أرهيداوس (Arrhidaeus) وقد صار ملكاً لفترة قصيرة على الأمبراطورية، أما ابنه الإسكندر الرابع الذي لم يكن قد وُلد بعد يوم وفاة أبيه، فقد ضاع حقه في الملك في خضم المنازعات التي نشبت بين كبار ضباط الجيش. وبعد فترة طويلة من الحروب بين أولئك القادة دامت زهاء أربعين سنة، اقتسم ثلاثة منهم تركة الإسكندر المقدوني، وهم سلوقس (Seleucus) الذي أسس الدولة السلوقية في غرب آسيا على بلدان سوريا والرافدين وإيران وأجزاء من آسيا الصغرى، ولم تنشأ الدولة السلوقية إلا في أعقاب معركة غزة سنة ٣١٢ ق.م. بينما أسس بطليموس (Ptolemy) الدولة البطلمية في مصر<sup>[٢]</sup>، لكن الدولة الثالثة التي أسسها أنتيجونوس (Antigonos) في مقدونيا وما تبعها من بلاد اليونان، لم تُعمر سوى سنوات، وما لبثت أن انقسمت إلى دويلات بعد مقتل مؤسسها سنة ٣٠١ ق.م.

انتهت معركة غزة السالفة الذكر بهزيمة دمتريوس بن أنتيجونوس، وانسحابه من سورية تاركاً الطريق مفتوحاً إلى بابل، فتحرك سلوقس بسرعة خاطفة لاستثمار ذلك النصر بعدما تلقى من حليفه بطليموس ملك مصر قوة عسكرية صغيرة قوامها ٨٠٠ جندي و ٢٠٠ فارس، انطلق على رأسها لاستعادة بابل التي كانت ولايته القديمة، وهكذا انطلق سلوقس إليها في صيف ٣١٢ ق.م، وفي الطريق انضمت إليه بعض الحاميات الإغريقية الساخطة على أنتيجونوس، وبعد حصار قصير لقلعتها التي تحصن بها أنصار غريمه استطاع سلوقس أن يستولي على المدينة، وقد انضم إليه بعض قادة خصمه مع جنودهم، ونظراً لأهمية هذا الحدث في تاريخ سلوقس اعتمده بداية للتقويم السلوقي، وعيداً لميلاد الدولة السلوقية<sup>[٣]</sup>.

الجدير ذكره أن الدولة السلوقية التي رأت النور في سنة ٣١٢ ق.م أمت بخارطتها تبدلات كبيرة، فقد استطاع سلوقس أن يستخلص لنفسه الأجزاء الآسيوية من تركة الإسكندر المقدوني، وأعلن نفسه ملكاً عليها في بابل سنة ٣١٢ ق.م، وبدأ باستخدام التقويم السلوقي

[١]- محمد الزين: التقويم السلوقي وأهميته التاريخية والحضارية، دمشق، مجلة «دراسات تاريخية»، العددان ٨٥-٨٦، حزيران ٢٠٠٤م، ص ٣٣.

[٢]- حلمي رسول رضا: المرجع السابق، ص ٢.

[٣]- محمد الزين: المرجع السابق، ص ٣٤.

منذ سنة ٣١١ ق.م كجزء أساسي من إضفاء الشرعية على حكمه، ومحاولة البدء بتاريخ جديد للمنطقة. وإذا كان قد خسر الملك الجديد بلاد الهند في سنة ٣٠٣ ق.م، لكنّه في المقابل استطاع الاستيلاء على شمال سوريا وأرض الجزيرة الفراتية في سنة ٣٠١ ق.م، وعلى كيليكيا في سنة ٢٩٦ ق.م، وعلى الأناضول باستثناء الممالك الوطنية وعدد من المدن الحرّة فيه سنة ٢٨١ ق.م، وبذلك توطّد لأبنائه من بعده حكم عريض يمتدّ من المتوسط غرباً حتى جبال أفغانستان شرقاً، واستمرّت هذه الأمبراطورية على تلك الرقعة الجغرافية حتى سنة ٢٧٧ - ٢٥٠ ق.م. فخلال هذه السنوات انسلخت المدن الباكترية عن جسد الأمبراطورية السلوقية، كما نهضت الأمبراطورية الفرثية كأمبراطورية وطنية فارسية قادت حركة الاستقلال الوطني ضدّ الاحتلال اليوناني للبلاد، ونجحت في مسعاها، وهكذا فقدت الدولة السلوقية جميع أملاكها شرق نهر الفرات الذي سيظلّ لفترة طويلة الحدّ الفاصل بين الشرق والغرب<sup>[١]</sup>.

### ثانياً: التغلغل اليوناني ومحاولة تغريب الأرض

هاجر اليونانيون إلى آسيا الصغرى ومصر واستوطنوا فيها منذ زمن مبكر، وقد أخذ استيطانهم طابع مستعمرات تطوّرت إلى مدن (Polis) معزولة يسكنونها، ويمارسون فيها الحياة اليونانية، من دون أن يحاولوا تصدير تلك العادات والتقاليد وأنماط المعيشة إلى الوسط المحيط بهم<sup>[٢]</sup>، إيماناً منهم بصغر حجمهم أمام محيطهم الشرقي العريق الذي كان كالبحر المتلاطم، بل كانوا هم في موقع التأثير والتلقّي على مختلف الصعد بدءاً بالثقافة وانتهاءً بالميثولوجيا والدين. لكن، وبعد حروب الإسكندر وانتصاراته العسكرية اختلف الأمر؛ حيث شعر اليونانيون بنشوة النصر، وبدأوا بمحاولة إضفاء الصبغة اليونانية على البلاد التي احتلّوها منذ اليوم الأول للحملة، فأخذوا بإطلاق أسماء المدن والمقاطعات المقدونية واليونانية على المدن الشرقية القديمة، بل سعى هؤلاء لإطلاق أسماء مقدونية أو إغريقية أحياناً على كثير من معالم البلاد ومناطقها الطبيعية التي سكنوا بالقرب منها؛ كالجبال

[١]- وليم تارن: الحضارة الهلنستية، ترجمة: عبد العزيز جاويد، مراجعة زكي علي، ألف كتاب بإشراف الإدارة العامّة للثقافة بوزارة التعليم العالي، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٦م، ص ١٤٠.

[٢]- لطفي عبد الوهاب يحيى: دراسات في العصر الهلنستي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٨م، ص ١٤.

والأنهار وغيرها، فنهر العاصي (Orontos) مثلاً أطلق عليه اسم مقدوني؛ وهو أكسيوس (نسبة إلى أكبر أنهار مقدونيا)، وأطلق اسم كاسيوس على الجبل الساحلي (الذي يطل على خليج السويدية على الساحل السوري) القريب من سلوقية بيرية<sup>[١]</sup>، وهذا يبين أن السلوقيين حاولوا أن يخلقوا لهم نسخة مشابهة لوطنهم البعيد، على حساب الهوية الوطنية للمنطقة<sup>[٢]</sup>.

وعلى المبدأ نفسه، سُمِّي كثير من المستوطنات السلوقية التي أقيمت فوق أو إلى جانب قرى لها أسماء محلية، بأسماء مدن مقدونية؛ فتمَّ تبديل اسم مدينة الرها في أعالي بلاد الرافدين باسم أوديسا (Edessa) نسبة إلى العاصمة المقدونية القديمة. وسُمِّت دورا (تل الصالحية على نهر الفرات) بأوروبوس<sup>[٣]</sup>، نسبة إلى اسم مسقط رأس سلوقس في مقدونيا، وأضيف إليها اسمها القديم دورا الذي يعني بالأرامية الجدار أو الديار، فأصبحت تسمى دورا أوروبوس<sup>[٤]</sup>. وأصبحت دمشق تحت الحكم البطلمي تسمى أرسوي على الأولون Arsioe in Aulon، بينما قام بطليموس الثاني Ptolemy II (بطليموس فيلادلفوس)، بوضع حامية بطلمية في مدينة عمان (ربة عمون) وأطلق عليها اسم فيلادلفيا<sup>[٥]</sup>، وأصبحت عكا تدعى بطلمية في عهد الملك ذاته، وتم تغيير اسم بيت شان Shean Beth (بيسان اليوم) إلى سيكيثو بوليس Scythopolis، وفي الشمال أصبحت كلُّ من مدينتي اللاذقية وبيروت تسمى لأوديكاً في القرن الثاني قبل الميلاد، وسُمِّت حماة أبغانية على شرف أنطوخوس الرابع، وتبدل اسم شيزر Shazer المجاورة وأصبحت لاريسا نسبة إلى مدينة إغريقية في تساليا<sup>[٦]</sup>، وأصبحت منبج تدعى هيرا بوليس، وتم تبديل اسم مدينة أورك المدينة العريقة في

[١]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن في إطار السياسة السلوقية لهلينة سورية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧١م، ص ٤٥.

[٢]- بيكرمان: الدولة السلوقية، ملوك سوريا السلوقيون، تعريب: حسان إسحق، دار الابجدية للنشر، دمشق ١٩٩٣م، ص ٧١.

[٣]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ٤٥.

[٤]- أبو اليسر فرح: الشرق الأدنى في العصرين الهلنستي والروماني، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة ٢٠٠٢م، ص ١٩٤.

[٥]- أسد رستم: تاريخ اليونان، مطبوعات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٩م، ص ٧٤.

[٦]- فيليب حتي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ج ١، ترجمة: جورج حداد وعبد الكريم رافق، أشرف على مراجعته جبرائيل جبور، دار الثقافة بيروت د.ت، ص ٢٧٧.

جنوب بلاد الرافدين إلى أورخوي<sup>[١]</sup> Orchoi، وأصبحت سوزا العيلامية تسمى سلوقية على الاولا يوس<sup>[٢]</sup>.

ولم يكتفِ السلوقيون بإطلاق تسميات مقدونية على التّضاريس ومعالم البلاد ومناطقها الطبيعية وعلى المدن القديمة فيها، بل سعوا لاستيطان تلك المدن القديمة ليسهل صبغها بالصبغة اليونانية، فتمّ إسكانها بجاليات Politeumata يونانية تمتعت بمكانة بارزة بين السكان<sup>[٣]</sup>، وتمّ اختيار تلك المدن بعناية فائقة، حيث كانت إمّا عبارة عن مدن معروفة ذات أهمية استراتيجية أُسكنت بأعداد من المهاجرين الإغريق الذين قاموا بتخطيط القسم الذي سكنوه بشكل حديث (وفق المخطّط اليوناني)، كما جرى في دمشق وحلب، أو قرى صغيرة امتصّتها مستعمرات جديدة أنشئت فوقها كما هو الحال في دورا أوروبوس<sup>[٤]</sup>، التي يعتقد أنّه قد تمّ إنشاؤه سنة ٣٠٠ ق.م على يد نيكانور Nicanor حاكم منطقة شرق سوريا بتكليف من سلوقس.

لم يكتفِ السلوقيون بالمدن القديمة التي حاولوا أن يضيفوا عليها الطابع اليوناني، بل أنشأوا عدداً من المدن اليونانية الجديدة (البوليس Polis) في الشرق، فبدل تشتت المستوطنين الجدد في الأرياف فضّلوا تجميعهم في مراكز سكنية جديدة، حصل معظمها بسرعة كافية على الوضع (القانوني) لدولة المدينة اليونانية<sup>[٥]</sup>، فكانت تلك المدن يونانية في لغتها وحكومتها وقانونها. وقد اختار أولئك المؤسسون مواقع المدن الجديدة بعناية فائقة، كان أغلبها على مفارق طرق المواصلات والتجارة الدولية، أو على طول مجاري الأنهار، أو في الأماكن الاستراتيجية والهامة.

إنّ سياسة إقامة العديد من المدن اليونانية في الشرق هي السياسة التي ميّزت السلوقيين عن غيرهم من حكامّ العصر الهلنستي، وكانوا يسعون من خلالها لتحقيق أهداف عدّة منها:

- 
- [١]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٦٣.  
 [٢]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ٤٣.  
 [٣]- أبو اليسر فرح: المرجع السابق، ص ١٨٩.  
 [٤]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ٤٥.  
 [٥]- موريس سارتر: سورية في العصور الكلاسيكية (الهلنستية- الرومانية)، ترجمة محمد الدنيا، الهيئة العامّة السورية للكتاب، دمشق ٢٠٠٨م، ص ٤١.

أولاً: توفير المناخ الملائم لاستقرار للمستوطنين الإغريق في الشرق.  
 ثانياً: اعتماد نظام العزل للحفاظ على العنصر اليوناني من الذوبان في محيطه الشرقي؛  
 فيما لو سكن كل هؤلاء المستوطنين في مدن الشرق وأريافه واختلطوا بأهله<sup>[١]</sup>.  
 ثالثاً: تحويل تلك المدن إلى مراكز لنشر الثقافة والعادات والتقاليد والأفكار وأنماط  
 العيش الإغريقية في الشرق، وفي سبيل ذلك عمل حكّام السلوقيين ما في وسعهم لجذب  
 الطبقات العليا العناصر الشرقية إلى هذه المدن الجديدة في سبيل تطبيعهم بالعادات  
 والتقاليد اليونانية، حيث حرص الإغريق على نشر ما ألفوه من عادات وتقاليد في البلاد التي  
 اغتصبوها<sup>[٢]</sup>.

وثمة اعتقاد بأن هذه السياسة كانت مرسومة حتى قبل حملة الإسكندر؛ حيث تؤكد  
 المصادر التاريخية من أن أيسوقراط قد أوصى فيليب والإسكندر بإنشاء المدن في آسيا  
 لتوطيد السلطة اليونانية عليها، ونشر الصبغة الهلنسية من خلالها في الشرق؛ لمحو ثقافته  
 وتراثه.

لقد كانت الدولة السلوقية قادرة على جمع أعداد كبيرة من المستوطنين اليونانيين في  
 سبيل تطبيق سياساتها هذه، وإن كان من الصعب تقدير هذه الأعداد، لكن يبدو أن تدفُّقها  
 استمرَّ غزيراً حتى سنة ٢٥٠ ق.م. حيث بُنيت تلك المدن الجديدة لاستقبالهم<sup>[٣]</sup>، وتم اتِّباع  
 كلِّ الوسائل المشجَّعة لحثِّ المهاجرين على الاستمرار في التوافد إلى الأباطوريَّة السلوقية  
 والاستيطان فيها، كما تمَّ العمل على استيعاب دفعات جديدة منهم في دعم مركز الملوك  
 السلوقيين، وتنفيذ سياساتهم في الاستفادة منهم في الخدمة العسكرية، وفي مختلف أجهزة  
 الحكم والإدارة والنهوض بمرافق الدولة، أو كفتنين في المجالات الصناعية والتجارية  
 والمصرفية<sup>[٤]</sup>. فالمدنيون يشكِّلون ركناً أساسياً من أركان الدولة، والمصرفيون والتجار  
 وأصحاب دور التشغيل والصنَّاع والعلماء كانوا جميعاً عماد الحياة في المدن اليونانية.

[١]- فيليب حتي: المرجع السابق، ص ٢٧٥.

[٢]- أبو اليسر فرح: المرجع السابق، ص ١٨٨.

[٣]- موريس سارتر: المرجع السابق، ص ٤٠.

[٤]- مفيد رائف العابد: سورية في عصر السلوقيين من الإسكندر إلى بومبيوس ٣٣٣-٦٤ ق.م، دار شمال، دمشق ١٩٩٣م، ص ٢٨١.

وبطبيعة الحال، لم تكن المستعمرة العسكرية وإنما المدينة هي التي تستطيع أن تهَيِّء لهؤلاء جميعاً المناخ المناسب لممارسة نشاطاتهم المختلفة ممارسة مثمرة<sup>[١]</sup>.

مهما يكن من أمر، فقد استقرَّ هؤلاء المستوطنون بشكل أساسي في المستوطنات والمدن اليونانية التي تركّزت في شمال سوريا وعلى ضفتي نهر الفرات، بينما ابتعدوا عن المدن الفينيقية العريقة على ساحل البحر المتوسط المسكونة منذ وقت مضى، من دون أن يعني ذلك أنه لم يكن هناك حالات استيطان فردي فيها<sup>[٢]</sup>. وقد تمّ توفير البيئة الملائمة لمعيشة هؤلاء المهاجرين بإنشاء المدن والمستعمرات على الطراز اليوناني، وتهيئة أسباب الحياة الرغيدة بإغداق الامتيازات عليهم، وعلى غرار ما حصل في دولة البطالمة في مصر، استأثر المهاجرون بمعظم المناصب العليا في الجيش وفي إدارة الحكم<sup>[٣]</sup>.

كانت مصادر هؤلاء المستوطنين متنوّعة، ويمكن تفصيلهم على الشكل التالي:

أولاً: جنود الإسكندر الإغريق والمقدونيون والمرتزة اليونان الذين قدموا مع الجيش المقدوني، ولم يعودوا إلى بلادهم بعد انتهاء الحملة، وقد أسكنوا في المدن اليونانية الجديدة بموجب أوامر ملكية.

ثانياً: المهاجرون اليونانيون الذين سرعان ما تهافتوا على هذه المدن، على أمل الحصول على بعض الفوائد فيها؛ لاسيما بعدما طردوا من مدنهم في بلاد اليونان القارية نتيجة مجموعة من العوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية<sup>[٤]</sup>.

ثالثاً: وجدت الدولة السلوقية عناصر من الإغريق على أراضيها؛ فساحل آسيا الصغرى الغربي والجنوبي كان متأغرقاً منذ وقت قديم، وبالتالي صار خزاناً بشرياً يونانياً مهماً لهذه الدولة، فعندما رغب أنطوخوس الرابع في توسيع مدينة أنطاكية Antioch (بوشير) في بلاد فارس، أرسلت إليه مدينة مغنيزيا Magnesia على نهر مياندر Maeander في غرب آسيا الصغرى، جمهوراً من المهاجرين المزارعين، وهي المدينة ذاتها التي أرسلت مهاجرين

[١]- خليل سارة: تاريخ الوطن العربي القديم في العصور الكلاسيكية، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٩م، ص ١٢٤.

[٢]- موريس سارتر: المرجع السابق، ص ٤٠.

[٣]- مفيد رائف العابد: سورية في عصر السلوقيين، ص ٢٨١.

[٤]- فيليب حتي: المرجع السابق، ص ٢٧٥.

آخرين لتأسيس انطاكية في بيزيديا<sup>[١]</sup>، وظلَّ سكَّان المدينتين يتذكَّرون الرابطة لأجيال تالية، وحضر بعضهم في مجموعات، وآخرون فرادى، لتجربة حظُّهم في الأرض الجديدة، تماماً كما حدث في الهجرة الأوروبية الكبرى إلى الولايات المتحدة الأميركية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وهكذا كان هؤلاء المستوطنون في المدن الجديدة خليطاً من الإغريق من شتَّى أرجاء بلاد اليونان القاريَّة، احتشدوا في مختلف البيئات والطبقات الاجتماعية من المراكز الرئيسيَّة للدولة السلوقيَّة وفي المناطق الواقعة على الأطراف<sup>[٢]</sup>.

كانت أول المدن اليونانيَّة تلك الإسكندريَّات التي أنشأها الإسكندر، ثم بدأ سلوقس بانتهاج السياسة ذاتها؛ فقد كان السلوقيون مصمِّمين على المضيِّ في سياستهم فأنشأوا في سوريا وبلاد الرافدين وفارس وحتى في قلب إيران، عدداً كبيراً من المدن اليونانيَّة، أما المدينة التي عرفت أعظم نموٍّ فهي سلوقية (على نهر دجلة) المؤسَّسة لمنافسة بابل<sup>[٣]</sup>، والتي أنشأها سلوقس على نهر دجلة بالقرب من أوبيس Opis القديمة لتكون أول عاصمة لمملكته ودعاها سلوقية Seleuceia نسبة لاسمه، ولم يبعد بها كثيراً عن شمال بابل؛ لتبقى عند ملتقى أهم الطرق في غرب آسيا<sup>[٤]</sup>. ويبدو أنَّ أوبيس ظلَّت محتفظة بكيانها منفصلاً، كما ظلَّت مركزاً مهماً للتجارة قائماً بذاته، وربما كانت أوبيس بمثابة القرية التابعة الملحقة بسلوقية<sup>[٥]</sup>. بيد أنَّ ثمة سؤالاً يطرح نفسه في هذا المجال وهو: لماذا لم يتَّخذ سلوقس من بابل عاصمة له، وهي المدينة ذات الماضي المجيد، والتي سبق للإسكندر أن اتخذها عاصمةً لأمبراطوريَّته؟

الإجابة عن هذا السؤال تضيء جانباً مهماً من سياسة السلوقيين في الشرق، فبابل بصبغتها الشرقيَّة العميقة أبعد ما يمكن عن نشر الثقافة اليونانيَّة فيها<sup>[٦]</sup>، وبما أنَّ سلوقس باعتباره كان

[١]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: تاريخ الحضارات العام، ج ١، الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريد داغر، فؤاد أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت-باريس ٢٠٠٣م، ص ٤٧٢.

[٢]- فرانك ولبانك: العالم الهلنستي، حملة الإسكندر على الشرق ونشأة الممالك الهلنستيَّة، ترجمة أمال الروابي، ط ١، القاهرة، المركز القومي للترجمة ٢٠٠٩م، ص ٧٦.

[٣]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٤.

[٤]- أسد رستم: المرجع السابق، ص ٧١.

[٥]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٧٠.

[٦]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٤.

يسعى إلى صبغ دولته بالصبغة اليونانية، لم يكن من المعقول بالنسبة إليه أن تكون بابل رمز الحضارة الشرقية عاصمة له، بل يجب أن تكون العاصمة ذات صبغة يونانية بصورة واضحة، ورغم ذلك لم يكن بوسع سلوقس أن يفصل انفصلاً تاماً عن واقعه المحيط وعن السكان الشرقيين، فأمر بتهجير عدد كبير من أهالي بابل إلى عاصمته الجديدة، وعلى رأسهم التجار الذين اضطروا للانتقال إلى مدينة الجديدة، بعدما أمر سلوقس بنقل سوق بابل إليها، ولم تُمس المدينة إغريقية خالصة كما أراد لها مؤسسها، فوجودها في محيط شرقي فرض نفسه على تركيبها السكانية<sup>[١]</sup>. فإذا فهمنا هذا الجانب، وعلمنا أن جهود السلوقيين امتدت حوالي قرن ونصف القرن بعد احتلال بابل حتى تمكّن استطاع أنطوخوس الرابع من أن ينشر فيها بعض تلك المظاهر المتأغرة<sup>[٢]</sup>، سهّل علينا فهم لماذا لم يتخذ الإغريق بابل عاصمة لهم.

لم يكتفِ سلوقس بعاصمته سلوقية على نهر دجلة، بل أنشأ لنفسه عاصمة جديدة على الضفة اليمنى لنهر العاصي في ٢٢ أيار سنة ٣٠٠ ق.م أطلق منها على البحر، وهي مدينة أنطاكية تخليداً لذكرى ولده أنطوخوس<sup>[٣]</sup>. وقد أصبحت هذه المدينة العاصمة الرسمية للبلاد، والمدينة الأولى من بين مراكز نشر الثقافة الهلينية في الشرق، كما غدت أعظم مدينة سياسية في آسيا كلها، وتفوّقت في المكانة على مدينة سلوقية دجلة<sup>[٤]</sup>، وكانت العاصمة الجديدة ذات موقع جغرافي متوسط، لاسيما بعدما خسر السلوقيون مقاطعاتهم الشرقية وضاعت دولتهم؛ فأصبحوا في النهاية ملوك سورية فحسب<sup>[٥]</sup>. وقد أدّى النشاط التجاري فيها -الذي ازدهر نتيجة وجود مركز الحكم فيها- إلى قيام مرفأ قريب من العاصمة؛ فظهرت سلوقية أخرى عند مصب نهر العاصي هي سلوقية بيريا<sup>[٦]</sup> Seleuceia Preria.

يذكر المؤرّخون أن السلوقيين أقاموا عدداً كبيراً من المدن والمستوطنات (حوالي الخمسين)، وأن جميعها حملت أسماء مقدونية، فإنهم يبدوون كما لو كانوا يرغبون في إقامة

[١]- أبو اليسر فرح: المرجع السابق، ص ١٩٦-١٩٧.

[٢]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٤.

[٣]- أسد رستم: المرجع السابق، ص ٧١.

[٤]- فيليب حتي: المرجع السابق، ص ٢٧٦.

[٥]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٣.

[٦]- أسد رستم: المرجع السابق، ص ٧١.

مقدونية جديدة في الشرق، وهو هدف يصعب تحقيقه إذا ما أخذنا في الاعتبار أن أعداد اليونانيين والمقدونيين الذين وفدوا إلى الدولة السلوقية كانت قليلة إذا ما قورنت بعدد السكان المحليين، لذا فإنه من الصعب أن يؤدي استقرار اليونانيين إلى صبغ الدولة السلوقية بالصبغة اليونانية في فترة وجيزة، وخصوصاً في ظل وجود شعوب ذات حضارات عريقة، مثل الفرس والبابليين والفينيقيين، ومن ثم وقع على عاتق المدن الجديدة مسؤولية جسيمة، تتمثل في قدرتها على أن تكون مراكز جذب لليونانيين والمقدونيين، والمحافظة عليهم من الذوبان في محيطهم الشرقي. ولهذا الغرض حرص الملوك على أن تبدو هذه المدن في أبهى صورة، فجعلوا منها الحدائق الغناء التي ترصّعها النوافير والتماثيل الجميلة<sup>[١]</sup>.

لا بد من الإشارة إلى أن كل المدن الجديدة بُنيت على الطراز اليوناني؛ وهو مربعات هندسية تتموضع على طرفي طريقين متقاطعين في الساحة العامة، ينتهي كل طريق ببوابة تفتح إلى خارج الأسوار، وهذا المخطط يتفق مع المخطط الهندسي اليوناني لإنشاء المدن منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وكان اليونانيون حريصين على تطبيق هذا التصميم في المدن التي بنوها في الشرق بغية نشر صبغتهم في هذه الديار، وإشعار المستوطنين أنهم يحيون في مدنهم وبلادهم؛ فتم استخدام ذلك المخطط، وأقيمت الأبنية العامة، وحتى لو لم تكن تلك المدينة جديدة بالكامل، إلا أنها كانت تخضع لبعض التجديد على الأقل، فليس من مدينة يونانية لا تضم في وسطها مسرحاً وملعباً ومعهداً وساحة عامة (أجورا) وقصوراً ومتاحف وحمامات ومكتبات وحدائق وأسواقاً تجارية، وليس من مواطنين أصليين من دون بيوت وأرض<sup>[٢]</sup>. فضلاً عن ذلك، احتُفظ في هذه المدن بالشكل السياسي لدويلات المدن اليونانية مع الاهتمام الكبير بشخصية المواطن كجزء أساسي في المجتمع، وهذا ما ميّز المستعمرات الحديثة عن المدن القديمة التي حاول اليونان صبغها بالطابع الهيليني<sup>[٣]</sup>.  
والآن، نتوقف قليلاً، عند الاستعمار المقدوني للأرياف في الشرق القديم، والذي كان يجب أن يؤمن للملوك السلوقيين القوة الرئيسية لجيوشهم وهي الكتائب<sup>[٤]</sup>، وفي سبيل

[١]- خليل سارة: تاريخ الوطن العربي القديم، ص ١٢٥.

[٢]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٢.

[٣]- فيليب حتي: المرجع السابق، ص ٢٧٧.

[٤]- بيكرمان، المرجع السابق، ص ٧١.

إحكام سيطرة هؤلاء الملوك على هذه الأرياف أنشأوا ما يسمّى بالمراكز كنوع من الاستعمار الداخليّ للتّوفيق بين السكان والموارد الداخليّة<sup>[١]</sup>، ولا سيّما الموارد البشريّة؛ فيما أنّ المدينة اليونانيّة polis التي أسّسها السلوقيون بقيت خارج نظام التجنيد العسكريّ، فقد أتت المستوطنات الزراعيّة المقدونيّة لتعبئة الجيش، ورغم طابع هذه المستعمرات الزراعيّة السلميّ (حيث توزّعت في السهول الخصبة كسهل تياتيرا وهيركانيس، لا في الأماكن الحصينة والحساسّة، وربما لم يكن سكّانها جنوداً قطّ) إلاّ أنّها بقيت المصدر الأهمّ لرفد الجيوش السلوقيّة بالجنود المقدونيين؛ حيث تُحدّثنا المصادر التاريخيّة عن حوالي عشر مستوطنات زراعيّة مقدونيّة (في ليديا وفريجيا) في آسيا الصغرى، وتحدّثنا أنّه في سنة ٢٢١ ق.م كان الجيش المتجمّع في أفامية يضمّ وحده نحو ستة آلاف مقاتل من منطقة (كيرستي) الواقعة ما بين عمان والفرات، وكان قد أطلق على هذه المنطقة اسم إحدى مدن مقدونيا، وكان سكّانها يفخرون بمقدونيّتهم، وربما كانوا يعودون لمزاولة أعمالهم الزراعيّة بمجرد انتهاء الحروب<sup>[٢]</sup>.

لم يكن السلوقيون أوّل من اعتمد على نظام المراكز، فقد سبقهم إليه الفرس عندما أنشأوا في غرب آسيا الصغرى مراكز أسكنوا فيها عناصر فارسيّة، ورغم أنّ دلالة هذا المصطلح (المركز) غامضة نوعاً ما؛ وتراوح ما بين المستوطنة العسكريّة والقرية الصغيرة التي تسكنها مجموعة من العائلات التي يتوجّب على أفرادها أداء الخدمة الإلزاميّة، رغم غموض المصطلح إلاّ أنّ سكان تلك المستوطنات الزراعيّة كوّنوا مجتمعاً متراصلاً<sup>[٣]</sup>، واتّحدات إقليميّة تصدر قرارات تكريم المواطنين من دون أن يكون لها أيّ طابع عسكريّ، وكان يقف على رأس الاتّحاد شخص يسمّى ستراتيج؛ ولم تكن تلك الرتبة تعني في ذلك الوقت منصباً عسكريّاً بالضرورة<sup>[٤]</sup>.

عموماً، يبدو أنّ بعض القرى الوطنيّة قد تطوّرت حتى أصبحت مستوطنات زراعيّة؛ بعدما

[١]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٨.

[٢]- بيكرمان، المرجع السابق، ص ٧٢.

[٣]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٨.

[٤]- بيكرمان، المرجع السابق، ص ٧٣.

سكنها مقدونيون وإغريق، ثم تطوّرت مرّة أخرى فأصبحت مدناً يونانية<sup>[١]</sup>، وهذا ما يفسّر لنا ظاهرة تطوّر بعض القرى الوطنية إلى مدن يونانية استمرّت حتى أيام الأباطورية الرومانية، وظلّت تلك المدن الزراعية اليونانية تفخر برسم خوذة رفاق الإسكندر على نقودها.

ويرى المؤرّخون أنّ الهدف من إنشاء تلك المراكز أو المستعمرات الزراعية لم يكن عسكرياً تسهيل مهمّة تعبئة الجيش فحسب، بل كان أيضاً هدفاً اقتصادياً، حيث كان يسعى لاستثمار الأراضي الخصبة. كما كان هدفاً ديمغرافياً وهو توطین الجنود الذين كان يخشى هجرتهم، وأمنياً يُراد منه الحفاظ على أمن الحدود والمناطق المضطربة<sup>[٢]</sup>.

وحتى تكتمل الصورة لدينا، لا بدّ من التوقّف مليّاً عند المستوطنات العسكرية؛ وهي أقدم من السلوقيين وتعود إلى عهد الإسكندر المقدوني، أمّا سكّانها فيأتي على رأسهم جنود الحامية الذين كانوا يشكّلون وحدة من الجيش النظامي للدولة، وكانوا ينحدرون من المقدونيين الذين استوطنوا المستعمرة في البداية ومعهم عائلاتهم، وما لبث أن انضمت إليهم أعداد متزايدة من اليونان والسكّان الوطنيين والعيبد<sup>[٣]</sup>. ولم تأخذ المستوطنات العسكريّة التي أنشأها الإسكندر طابع المدن الإغريقيّة Polis - كان عليها الانتظار حتى عهد السلوقيين - بل أخذت شكلاً جديداً لم يكن معروفاً من قبل؛ قصد به إسكان مجموعة من الجاليات يكون فيها الإغريق هم العنصر الأهم، وكانوا رعايا خاضعين للوالي الذي يعينه الملك.

لقد كان الإغريق الذين أسكنوا في المستعمرات العسكريّة يرفضون أن يُعدّوا نظامها منظوياً على شيء من الهلينيّة، وكما أسلفنا، لم تنل هذه المستعمرات ذلك الطابع الهلينيّ المعروف لدولة المدينة الإغريقية إلا فيما بعد، حيث حصلت في عصر السلوقيين على نوع من الحكم الذاتي الذي كان يديره الموظّفون القائمون عليها، وأصبحت محصّنة وكلّما زادت رقعتها اتّساعاً زاد اقترابها شيئاً فشيئاً من دولة المدينة الإغريقيّة Polis وصورتها، كما أنّ كثيراً منها حقّقت في آخر الأمر أمنيّتها وأصبحت مدناً كاملة الاتّساع، طبعاً كان

[١]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ٣٩.

[٢]- أندريّة إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٨.

[٣]- خليل سارة: تاريخ الوطن العربي القديم، ص ١٤٠.

ذلك يتطلب موافقة الملك، وربما تطلب ذلك أيضاً تعديل وضعها القانوني من جانبه، بيد أن المستقر العسكري بعدما أخذ طابع المدينة كان يحتفظ بإقطاعات الأرض Kleroi المخصصة للجنود، بينما لم يكن هناك أيُّ إقطاعات للجنود في دولة المدينة اليونانية التي تأسس مباشرة كمدينة، بحكم أن دولة المدينة هي التي تملك أراضيها، بمعنى أدق إن المواطنين في هذه الدولة التي كانت في الأصل مستعمرة عسكرية يمكن استدعائهم إلى الخدمة العسكرية كلما دعت الحاجة (نظام المقطعين)، في حين لم يكن ممكناً استدعاء نظائرهم في دولة المدينة التي بدأت كاملة التكوين.<sup>[١]</sup>

إن دولة المدينة اليونانية - قديمة أم حديثة - كانت المالكة المطلقة لأرضها، في حين أن المستوطنات العسكرية لم تكن كذلك؛ فقد منح سكان دورا أوروبوس مساحات من الأرض في الإقليم الذي خصص للمستعمرة منذ إنشائها، وهو الإقليم الذي تم استقطاعه من القرى المحيطة بعد مصادرة أراضي السكان الأصليين<sup>[٢]</sup>، بينما يبين قانون الوراثة المرعي في هذه المستعمرة أن صاحب الإقطاع وإن كان يحق له التصرف بنصيبه على الدوام، وكان يحق له أن يبيع ذلك الحق أو يتصرف به كيفما يشاء، إلا أن الملك كان في النهاية هو المالك النهائي، وذلك لأنه كان في حال وفاة أحد الأفراد من دون وصية يحتفظ بحق الاستيلاء على الأملاك عند عدم وجود ورثة، ويعدُّ مبدأ امتلاك الأرض والحكم الذاتي والخدمة العسكرية وسعة الرقعة من العلامات الفارقة بين دولة المدينة والمستوطنة العسكرية<sup>[٣]</sup>.

هل نجح السلوقيون في سياسة تغريب الأرض؟ لقد استمرت الأسر العريقة الفينيقية في حكم مدنها كما كان الأمر سابقاً، وقامت هذه المدن بضرب نقودها الخاصة بها والتي كانت تحمل شعارات فينيقية، كما كانت خارج نظام الإتاوة العسكرية، لكنها كانت تقدم وحدات داعمة عندما تندلع الحرب، وكانت لها قواتها المسلحة الخاصة بها<sup>[٤]</sup>. عموماً، لقد بقيت المدن الفينيقية العريقة مخيرة منذ عصر ما قبل الإسكندر في استقبال المؤثرات

[١]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٥٩.

[٢]- خليل سارة: تاريخ الوطن العربي القديم، ص ١٤٠.

[٣]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٦٠.

[٤]- بيكرمان، المرجع السابق، ص ١٢٢.

الإغريقية أو رفضها<sup>[١]</sup>. ومثلما فشلت السياسة الهلينية في تبديل هوية المدن الفينيقية العريقة فشلت كذلك في وسط المملكة وشرقها، ففي مدينة أوروك على سبيل المثال، ورغم ضخامة عدد السكان اليونان فيها، كان يحكمها موظفوها العموميون من الوطنيين، ولم تكتسب أي شكل من أشكال أو ملامح الصبغة اليونانية<sup>[٢]</sup>. في الواقع إنَّ الشرق أعرق من أن تُشطب هويته حفنة من المهاجرين، أو أن تبدل له ثقافته تديلاً كلياً، فأعداد المهاجرين اليونان، سواء كثرت أم قلت، لم تكن منهم أعداد كافية لمهمة على هذا الشأن، في مملكة على هذا الاتساع، في منطقة على هذا الجانب من العراقة. ناهيك بالمشكلات التي كان يعاني منها المستوطنون الإغريق؛ فقد نفروا من الابتعاد عن البحر، كما أنَّ طبيعة الحضارات المحلية العريقة وميزاتها الخاصة -التي لم يسبق للإغريق أن واجهوها من قبل- زادت من شعورهم الغربة والابتعاد عن بلادهم<sup>[٣]</sup>.

لو تأملنا المدى الواسع الذي بلغه الاستيطان الذي قام به السلوقيون في غرب آسيا، يتعدَّ علينا أن نصدق أنه فشل، ولكن الواقع يقول إنَّه قد فشل فعلاً، فلم يصادف إلاَّ نجاحاً جزئياً في أجزاء من آسيا الصغرى وسوريا، مع احترامنا الكامل لوجهة النظر التي تفضّل بها بعض المختصّون في التاريخ الهلنستي؛ بأنَّ الزواج المختلط كان علامة النجاح الفارقة للاستيطان اليوناني وسياسة أعرقة الشرق؛ حيث جعل الزواج المختلط من الإغريق شرقيين يجري في عروقهم دم مشترك. وإننا نردُّ على ما تفضّلوا به أنَّ شيئاً من ذلك لم يحدث؛ فرغم أنَّ اليونان كانوا يستطيعون أن يستوعبوا القدر الكبير من الدم الأجنبي ويظلُّون مع ذلك إغريقيين، وتشهد بذلك كلُّ من ميليتوس وبرقة، أو يصبحون هُجّاء مثل ثمستوكليس وكيمون، ولكن الأمر كان مختلفاً كلياً مع الإغريق في غرب آسيا، حيث ظلُّوا حتى قرابة الحقبة المسيحية يبذلون أقصى جهد للمحافظة على نقاء دمائهم. وقد كوَّن الهجّاء المولدون في شمال الجزيرة السورية حوالي سنة ٥٠ ق.م طائفة منعزلة عدَّت أقرب إلى الآسيويين منها إلى الإغريق، كما أطلق عليهم اسم خاصَّ ينطوي على الازدراء والتحقير، وكان هناك حتى في

[١]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٣.

[٢]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٦٣.

[٣]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٤.

مدينة دورا أوروبوس مراقبون للسلاطات والأنساب من وظائفهم المحافظة على نقاء دماء الأسر الإغريقية<sup>[١]</sup>.

بينما كانت الأسماء الجديدة للمدن القديمة في سورية غير معترف بها إلا من قبل سكانها الجدد من الإغريق، أو من تتقّف بثقافتهم من الطبقات العليا من المتأغرقيين، أمّا عامّة الشرقيين فكانوا يستخدمون الاسم القديم بإصرار عنيف<sup>[٢]</sup>، وإن أكثر هذه المدن الشرقية العريقة التي استعمرت وبدلت أسماءها الأصلية بأسماء يونانية، وصُبغت كذلك بالمظاهر السطحية للثقافة اليونانية، سرعان ما استعادت طابعها الشرقي وأسماءها القديمة التي تُعرف بها اليوم، فمدينة بيرويا Beroea عادت إلى اسمها الأصلي وهو مدينة حلب، وChalcis في لبنان هي عنجر اليوم (اختصار عين جر) واليوثيروبوليس Eleutheropolis هي بيت جبرين (بين غزة والقدس)، وشكيم (نابلس) التي أعاد بناءها الأمبراطور تيطس وسميت ي نابوليس (المدينة الجديدة) هي نابلس، وكذلك فإن أكثر المقاطعات والجبال والأنهار التي اتخذت أسماء يونانية تُعرف اليوم بأسمائها الشرقية، والاستثناء الوحيد هو مدينة طرابلس في لبنان، والتي لا تزال تحتفظ بتسميتها اليونانية<sup>[٣]</sup>، بعد تعريب كلمة «تريبوليس» التي تعني المدن الثلاث؛ حيث نشأت المدينة بعد اتحاد ثلاثة مدن في العصر الفينيقي.

### ثالثاً: التغلغل اليوناني ومحاولة تغريب الثقافة والإنسان

كانت ثقافة الدولة السلوقية ثقافة يونانية بحتة، حيث كان باستطاعة الإغريق الذين سكنوا المدن والمستعمرات اليونانية في الشرق، أن يؤلّفوا جماعات منتظمة بصفة مواطنين لمدن يونانية تتمتع بدستورها الخاص الذي يحدّد لهم حقوقهم وواجباتهم، وسكان مدن تتوفر لهم المعابد والملاعب الرياضية الضرورية للإبقاء على صبغة يونانية يستطيعون من خلالها نقل ثقافتهم وعاداتهم وتقاليدهم بكلّ حرية إلى أبنائهم. وقد وفرّ لهم تملك قطعة أرض يساراً، فكانوا بالتالي برجوازيين يكادون يتساوون من حيث المستوى المعاشي مع الطبقة البرجوازية في بلاد اليونان القارية، وبالتالي كثيراً ما كانوا يتشبهون بتلك الطبقة، لا

[١]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٧٢، ١٧٣.

[٢]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ٤٤.

[٣]- فيليب حتي: المرجع السابق، ص ٢٧٨.

بل تفوّقت مدنهم على المدن اليونانية القديمة بمظاهر الثقافة المادية من حيث فخامة البناء، وتنظيم المدن، وكثرة الأعياد والاحتفالات، وبشهرة مدارسها وشعرائها وفنانيها<sup>[١]</sup>.

لقد كان من الطبيعي أن تحصل اللُّغة الإغريقية في الدولة السلوقية على مكانة خاصّة لاقرانها بالشعب المنتصر عسكرياً، حتى أنّها كانت لساناً قاهراً حيثما حلّت، حيث انتشرت في أوساط المثقّفين والمتعلّمين وعلية القوم من الشرقيين انتشاراً سريعاً بعدما جعلها السلوقيون لغة البلاد الرسميّة<sup>[٢]</sup>، كما عمل السلوقيون على اجتذاب الشرقيين وتشجيعهم على تعلّم لغتهم، واقتباس عاداتهم، والتثقّف بثقافتهم وسيلة لضمان ولائهم<sup>[٣]</sup>، وبالفعل أقبل عدد كبير من الشرقيين على تعلّم اللُّغة الجديدة، بعدما أصبحت اللُّغة الرسميّة للدولة، ولغة الثقافة والأدب والتجارة والدين، كما وجدوا فيها فرصة سانحة لمن أراد منهم أن يشغل مركزاً حكومياً أو من أراد أن يتابع تحصيله العلمي<sup>[٤]</sup>، وصار يستخدمها عدد عظيم جداً من الآسيويين، وأمسى بعضهم يكتبون بها، ومن المحتمل أنها أصبحت لغة التخاطب الشائعة والواسعة الانتشار بين التجّار في كلّ مكان ما خلا إقليم بابل، بل إنه حدث حتى في بابل نفسها أنّ بعض الكهنة في القرن الأول ق.م كتب تكريساً بالأحرف اليونانية، وتسربت ألفاظها إلى اللُّغة الآرامية، وترجمت إليها شواهد القبوط النبطية، وتمكنت من طرد الألسنة الأهلية في كلّ من ليديا وغرب وفرجيا<sup>[٥]</sup>.

بدأت اللُّغة اليونانية منذ ذلك الحين تنافس اللُّغة الآرامية - لغة التجارة العالمية في ذلك الوقت- في معظم الأقاليم ما عدا بابل، ووثيقة أفرومان أكبر دليل على شيوعها بين الشرقيين، وقد سهّلت المدن والمستعمرات اليونانية الجديدة هذا الأمر أمام هؤلاء الشرقيين؛ من سكّان تلك المدن الجديدة والقديمة التي صُبغت بالصبغة الهلنيّة، الذين يبدو أنهم قد «تأغرقوا» لغويّاً بالاختلاط القائم يومياً مع الإغريق في الساحات والأسواق والمسارح

[١]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٥.

[٢]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١٢٠.

[٣]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٥.

[٤]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١٢٠-١٢١.

[٥]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٧٢.

وساحات الألعاب والمجالس العامة<sup>[١]</sup>. أمّا القوّة الثانية التي كان يضغط بها السلوقيون على المجتمع الشرقيّ بعد اللّغة اليونانيّة، هي «القانون». فالقانون اليونانيّ كان يشقُّ طريقه؛ يساعده في ما يرجّح تلك السياسة التي كانت في الأصل تهدف إلى تطبيقه على الجاليات الأجنبيّة في المدن اليونانيّة، وهكذا نما قانون يونانيّ-سوريّ اضطرتّ روما لأن تحترمه في ما بعد<sup>[٢]</sup>.

إذاً، لم يكتف اليونان بمحاولة تغريب الأرض، بل سعوا لتغريب الثقافة والإنسان؛ وكانت الطبقات العليا هي الأكثر استجابة لهذه المؤثّرات؛ فقد كان الوجهاء المحليّون ممّن اعتنقوا الثقافة الهلينيّة، ينظرون إلى حياة المواطنّة على أنّها رمز لترقيتهم، حتى أنّهم طالبوا الملوك السلوقيين بمنح الجماعات السكّانيّة المحليّة التي كانوا يعيشون فيها وضع المدينة الإغريقيّة، ولم تكن تلك حالة فينيقيا فحسب بل انتشرت أيضاً في سورية الداخليّة وفي بعض المدن الآراميّة القديمة مثل دمشق وحماه<sup>[٣]</sup>. ومن المحتمل أن تكون عليّة القوم والمثقفون المحليون قد قرأوا الكتب نفسها وأعجبوا بالمسرحيّات التي كانت تُعرض في مدنهم نتيجة تلقّيهم في صغرهم تدريباً مشابهاً للتدريب الذي كان يمارسه الإغريق في مدارسهم العامّة، كما أنّ من المحتمل أن تكون قد انتشرت في تلك الأيام مسرحيّات كلّ من هوميروس وأفلاطون وسوفوكليس<sup>[٤]</sup>.

وبالإضافة إلى المدن والمستقرّات المحليّة التي بدّلت أسماءها القديمة بأسماء يونانيّة جديدة، ظهر ما يسمّى «اليوناني بالثقافة»، وهو الآسيويّ الذي تحوّل إغريقيّاً -إذا جاز لنا هذا التعبير- فاتخذ اسماً إغريقيّاً، وتعلّم اللسان الإغريقيّ، وتطبّع بالثقافة والعادات الإغريقيّة، وارتدى الزيّ الإغريقيّ<sup>[٥]</sup>. ونجد أنّ كثيراً من الأشخاص قد تبدّلت أسماءهم أيضاً مع تبدّل ألسنتهم، وفي مقدّمتهم أبناء الطبقات العليا من الوطنيين التي كانت أولى الطبقات تأثراً بالثقافة الجديدة؛ بحكم اتّصالهم وتواصلهم بها في إطار دولة المدينة اليونانيّة، ويبدو أنّ

[١]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١٢٠-١٢١.

[٢]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٧٢.

[٣]- موريس سارتر: المرجع السابق، ص ٤٩.

[٤]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١٢١.

[٥]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٧٢.

ذلك كان عائداً إلى خشية هذه الطبقات أن تتعرّض مصالحها الخاصّة للتدهور إن هي لم تساير التطوُّر الحاصل في المجتمع الجديد، والعكس صحيح بالنسبة إلى الطبقات الدنيا وفي مقدّمها الفلاحون الذين ابتعدوا بحكم طبيعة عملهم عن أيّ تماسٍ مباشر مع القادة الجُدد وأشكال حياتهم، كما أنّ مصالحهم لم تكن لتتعرّض لأيّ خطر في حال عدم المساواة بهذا التطوُّر. ويبدو أنّ ظاهرة تبنّي الأسماء الإغريقيّة بعد تبنّي اللّغة اليونانيّة من قبل عليّة القوم ومثقفي المدن أو المستوطنات اليونانيّة قد بدأت منذ أيام الإسكندر المقدوني؛ حيث أطلق عبد عشتار Abdstart الصيدائيّ على نفسه اسماً إغريقيّاً وهو «هوستارتون»<sup>[١]</sup>.

ويُظهر نصٌّ مسماريّ مؤرّخٌ بسنة ٢٤٣ ق.م أنّ أنطوخوس الثالث قام بتبديل اسم «أنو-أوباليط» إلى «نيكارخوس» بعدما ولّاه على مدينة أوروك في جنوب بلاد الرافدين، وبعد حوالي اثنتين وأربعين سنة أطلق على شخص يُدعى «سفالون اليوناني» الذي يُعتقد أنّه حفيد «أنو-أوباليط» لقب «زعيم أورك»<sup>[٢]</sup>، كما حمل أعداداً كبيرة من الشرقيين أسماء يونانيّة ومقدونيّة حيث شاعت أسماء مثل الإسكندر وسلوقس وأنطوخوس وديميتريوس بين المحلّيين من أفراد الشعب<sup>[٣]</sup>، وقد استلزم الاستغراق أيضاً ارتداء الثياب والزيّ اليونانيّ، وتعلّم اللّغة اليونانيّة، والتطّبع بالأخلاق والعادات اليونانيّة<sup>[٤]</sup>.

لقد نظر إغريق العالم الإيجيّ قبل نهاية القرن الثالث قبل الميلاد إلى سكّان صور وصيدا وجبيل وبيروت على أنّهم إغريق مثل باقي الإغريق، إذ تمّ قبولهم للمشاركة في المباريات الكبرى في إطار الرابطة الإغريقيّة، وصار لجميع سكان صور وبيروت الذين نعرف هويّتهم؛ أسماء إغريقيّة، ولم يعودوا يميّزون عن الإغريق الأصليين. ومن الواضح أنّ هذه المهمّة كانت ميسّرة بالنسبة إلى الفينيقيين المعروفين من قبل للإغريق منذ زمن طويل، حيث أدوا دوراً لا يُستهان به في الميثولوجيا الإغريقيّة، فعُرف سكان صيدا على أنّهم مستوطنو مدينة أرغوس اليونانيّة ومؤسّسو طيبة، وكانت أوروبا الجميلة محبوبة زيوس من صور، ومنذ القرن الرابع قبل الميلاد، وبينما كان التجّار الفينيقيون يتردّدون إلى المرفئ الإغريقيّة

[١]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ٤٦.

[٢]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٩.

[٣]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ٤٦.

[٤]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٦.

وخصوصاً بيريا، كان آلاف من المرتزقة الإغريق العاملين في خدمة الملك الفارسيّ يجوبون الشاطئ السوريّ. إذًا، لم ينتشر الثقيف باليونانيّة في الساحل الفينيقيّ من فراغ وإنما اعتمد على علاقات متجدّرة، وكان بالأحرى سريعاً، فهل كان ذلك يعني تلاشي ثقافة الفينيقين وأصالتهم؟! في الواقع لا بدّ من التمييز بين مدن وأرياف، وبين النُخب والطبقات الدنيا في المجتمع. فإذا كانت النُخب «تتأغرق» سريعاً، فإنّ الأرياف بقيت بعيدة إلى حدّ ما عن الثقافة الجديدة، ففي قرية «أم العواميد» على مسافة خمسة عشر كيلومتراً من صور نجد التسجيلات الأثرية مكتوبة كلّها باللّغة الفينيقيّة، ولا نجد فيها أيّ أثر يونانيّ في الطبقات الشعبيّة التي بقيت الفينيقيّة بالتأكيد هي اللّغة السائدة بينهم، ما بقيت التسجيلات الفينيقيّة سائدة حتى نهاية العصر الهلنستي<sup>[١]</sup>.

في الواقع، لم يكن ذلك التغريب كاملاً حتى ضمن الطبقات الأكثر تأثراً بالثقافة اليونانيّة، فلدينا أمثلة كثيرة عن أشخاص حملوا اسمين: واحداً يونانيّاً وثانياً شرقيّاً، ولدينا أمثلة كثيرة عن أسماء يونانيّة مركّبة يدخل فيها اسم أحد الآلهة، وهذه العادة شرقيّة وليست يونانيّة، والأسماء المركّبة أيضاً شرقيّة محوّرة بعد تمثيل إله شرقيّ بإله يوناني<sup>[٢]</sup>. فقد كانت الأسماء في دوروا وأوروبوس خليطاً بين الأسماء الشرقيّة واليونانيّة مثل ساميسيلابوس وأصله (شمامش أبي) و(بافالادادوس) و(زبيدادوس)، وهي أسماء مركّبة من اسم «أدد» إله العواصف والرعد في الشرق العربيّ القديم، كما ظهرت أسماء أخرى مرتبطة بالإله بعل السوريّ مثل (ورهاجابيلوس) بمعنى راحة بعل، ودانيال، ولرناباس. وكانت أسماء النساء مكوّنة في الغالب من مقاطع تدخل فيها أسماء الربّات الشرقيّات، وكانت أهم هذه الآلهة نانا (عشتار) إلهة بابل الشهيرة<sup>[٣]</sup>. كما أنّنا نلمس عدم إخلاص النيّة للاستغراق، بأن النساء لم يتأثرن كثيراً بالزعة اليونانيّة، وبالتالي استطعن أن يحافظن على التقاليد القديمة في بيوتهن<sup>[٤]</sup>. ورغم أنّ المدارس اليونانيّة قد انتشرت في مختلف أرجاء الأمبراطوريّة السلوقيّة، ولم يقتصر التعليم على الأولاد الذكور بل امتدّ إلى الإناث، حتى أنّ فكرة التعليم المختلط انتشرت في

[١]- موريس سارتر: المرجع السابق، ص ٤٧.

[٢]- أندرية إيمار، وجانين أويوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٦.

[٣]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٧٣.

[٤]- أندرية إيمار، وجانين أويوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٦.

تلك الأيام<sup>[١]</sup>، إلا أن ذلك الاختلاط اقتصر على إغريق المدن اليونانية، ولم يتأثر به سكان المجتمعات المحلية التي ترفض الاختلاط وتمقته.

ومهما كانت القوة التي بلغتها اليونانية كأداة تواصل بين الناس، فإن نجاحها كان محدوداً، ذلك بأن سورية وفرجيا الشرقية وليكا وليكاونيا احتفظت جميعها بلغاتها الأصلية في النواحي الريفية، وهذا بطبيعة الحال ما فعلته بلاد آسيا الداخلية، وبقيت اللغة الفينيقية هي الشائعة في الساحل الفينيقي حتى في بيلوس (جيل) وصور على ساحل البحر<sup>[٢]</sup>. كذلك فإن الغالبية العظمى من الشعب، وهي طبقة الفلاحين والعمال، بقيت بمعزل نسبياً عن هذا التأثير الذي ساهمت به المدينة اليونانية، فحافظت على لغاتها المحلية التي، وإن تقلص استعمالها، لم تندثر تماماً حتى في بعض المدن، وبقيت اللغة الآرامية هي الرسمية في تدمر والبتراء وجميع أقاليم بابل، كما بقيت السريانية اللغة الرسمية والأدبية بلاد الرافدين<sup>[٣]</sup>. وليس هناك ما يدعوننا إلى الاعتقاد أن الشرقيين استعملوا اللغة اليونانية في حياتهم البيئية باستثناء أولئك الذين نشأوا في المستعمرات اليونانية، بينما احتفظ الريف بلغته القديمة مثلما احتفظ بترائه وثقافته وعاداته وتقاليده الخاصة به، ولم تتأثر أكثرية السكان بالثقافة واللغة اليونانيتين أكثر مما تأثر السوريون أيام الاستعمار الفرنسي بالثقافة واللغة الفرنسيين<sup>[٤]</sup>.

وكما انتشرت اللغة الإغريقية في الشرق، كذلك انتشرت فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو وتلاميذهم، واختلطت بالأفكار الشرقية، فسرعان ما استوعب الشرق تلك الفلسفات وأعاد إنتاجها؛ وليس هناك شك في أن بعض الكتابات من تلك الفترة وليس كلها لكتاب يونانيين، وأن كثيراً من كتاب ذلك العصر سُموا بأسماء يونانية، وكتبوا في تلك الفترة، نذكر منهم على سبيل المثال الشاعر السوري أنتيباتر الصيداوي Antipater of Sidon، وأصله من صور، وعاش في النصف الثاني من القرن الثاني قبل الميلاد. وقد حُفِظت أشعاره في الأنطولوجيا اليونانية بما في ذلك تداعيات من الفن والأدب وبعض شواهد القبور. وهناك شاعر وفيلسوف أبيقوري آخر اسمه فيلوديمس Philodemus، وُلد سنة ١١٠ ق.م في جدره

[١]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١١٩.

[٢]- ولیم تارن: المرجع السابق، ص ١٧٢.

[٣]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١٢١.

[٤]- فيليب حتي: المرجع السابق، ص ٢٨١.

Gadra (اليوم خربة أم قيس في سهل حوران)، وهي مستعمرة مقدونية أُسست بين سكان الوطنيين على مرتفع شاهق يشرف على مضيق الهيروماكس (هيرموك)، والطرف الجنوبي لبحيرة الجليل (طبرية). وقد أقام فيلوديمس في روما في عهد شيشرون الذي مدحه بحماسة، وأكثر أشعاره الباقية هي من النوع الخفيف والغزلي<sup>[١]</sup>.

### رابعاً: السياسة الاجتماعية تجاه الطبقات الشعبية

عندما يتحدث المؤرخون عن وحدة الثقافة الهلنستية وتجانسها الاجتماعي، فإنما يقصدون بتلك الخاصة طبقة الإغريق والمقدونيين التي كانت تقطن المدن اليونانية في الشرق. فبعدما اختلط المقدونيون والإغريق في مدنهم الجديدة التي أُسست لهم في الشرق، تلاشت كثير من الفوارق بينهم، وأصبحوا يكوّنون الجنس الجديد المتسيد في البلاد؛ حيث كانت تلك الطبقة تمثل الأقلية التي تتكوّن في كلّ دولة من مستوطنين وفدوا من مختلف أرجاء العالم الإغريقي، وينحدرون من أصول اجتماعية مختلفة، كان من الممكن تناسبها في البيئة الجديدة.

لقد كان هؤلاء المهاجرون اليونان مثل الأميركيين اليوم يحتفظون في ذاكرتهم من أين جاؤوا هم وأباؤهم، لكنّ تلك الأصول لا تعني لهم كثيراً بالمقارنة بحقيقة أوطانهم الجديدة ووضعهم الجديد، وكان الخلاف الطفيف القائم بين مدينة وأخرى وطبقة وأخرى، مقيداً بقيد حديديّ في خضمّ تضامنهم كأقلية إغريقية في ذلك الوسط الجديد، وبرزت أهميتهم من حقيقة اعتماد ملوك العصر الهلنستي على تلك الأقلية الإغريقية المقدونية لمدّهم برجال الإدارة من مستويات رفيعة<sup>[٢]</sup>.

بيد أنّ معلوماتنا الضئيلة عن الأحوال الاجتماعية لهؤلاء المستوطنين لا تتيح لنا أكثر من تقسيمهم بحكم ظروف عملهم إلى فئتين: إحداهما عسكرية والأخرى مدنيّة، ويبدو أنّ الجانب الأكبر من الفئة الأولى توطن في المستعمرات العسكرية، ومعظمه من المقدونيين، والأقلية من الإغريق، وأما الفئة الأخرى فاستوطنت في المدن القديمة والحديثة على السواء،

[١]- فيليب حتي: المرجع السابق، ص ٢٨٤-٢٨٥.

[٢]- فرانك ولبانك: المرجع السابق، ص ٧٧-٨٠.

وكان معظم أفرادها من الإغريق وأقلهم من المقدونيين<sup>[١]</sup>. مهما يكن من أمر، فإنَّ واحدة من أكبر مشاكل المرحلة كانت تحديد تغيُّر العلاقة بين الأقلية الحاكمة والسكان الأصليين، ولا سيَّما أنَّها أُمست تشارك هذه القاعدة السكانية بلادها<sup>[٢]</sup>، وهذا ما سنسعى إلى تسليط الضوء عليه.

كان بناء المدن اليونانية Polis في الشرق هو عمل السلوقيين الأوَّل في سبيل تغريب الأرض والإنسان الشرقي الذي أقام فيها، لكن الظَّاهر أنَّهم لم يكتفوا به بل حاولوا التأثير خارج تلك المدن على بعض طبقات المجتمع الوطني أيضاً، بسياسة معاكسة تماماً. فبحكم أنَّهم فشلوا في التغلغل بين الطبقات الشعبية عملوا على اضطهادها، ومع أنَّ هذا المجتمع كان مؤلَّفاً من طبقات اجتماعية متنوِّعة ومن فئات اجتماعية مختلفة، لكنَّها جميعها اشتركت في الخضوع لنظام سياسي يخلو من أيِّ شكل من أشكال الديمقراطية، وقد أخضع هذا النظام جماهير غفيرة محرومة من اليسار المادي، لا بل محرومة حتى من الحريات القانونية، وتخضع لسلطة نخبة محظية متعاونة، وتلك التَّخب استمدَّت سلطتها من نسبها الذي خولَّها إقامة إمارات أرستقراطية وراثية، ولم يهتمَّ السلوقيون بغير هذه الطبقة الاجتماعية العليا المتعاونة بما يخدم مصالحهم الخاصة، حيث كانت تلك التَّخب أسهل منالاً وأشدَّ تأثراً بإغراء ما تستطيع حكومة ملكية أن تغدقه على رعاياها المخلصين<sup>[٣]</sup>.

لقد كانت السياسة الاجتماعية للدولة السلوقية قائمة على مبدأ الفصل العنصري، وتهميش الشرقيين وإبعادهم عن المناصب الإدارية والعسكرية، بصفتهم عنصراً غير موثوق به، وكلُّ المظاهر البراقة والشعارات الفضفاضة عن نشر الثقافة اليونانية بين الشرقيين واستمالتهم تكشف زيفها بعض الأرقام التي توصل إليها الباحثون في تاريخ الدولة السلوقية. فبعد جيلين لم يكن هناك أكثر من نسبة ٢,٥٪ من الشرقيين في مراكز السلطة، وكان غالبية أفراد هذه القلَّة القليلة من الضبَّاط الذين يتولَّون الوحدات المحلية، ولم يكن ذلك راجعاً إلى عدم الكفاءة، أو إلى الامتناع عن الخدمة في المناطق الشرقية كما رأى البعض، ولكنَّه كان

[١]- مفيد رائف العابد: سورية في عصر السلوقيين، ص ٢٨١.

[٢]- فرانك ولبنانك: المرجع السابق، ص ٧٧.

[٣]- أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٨.

بسبب حرص الإغريق والمقدونيين البالغ على الاستحواذ وحدهم على غنائم الانتصارات في الحرب<sup>[١]</sup>. وبقيت الوظائف العليا في الدولة السلوقية بيد الإغريق، حيث تم استبعاد الشرقيين منها استبعاداً كاملاً، ولم تظهر أسماءهم إلا كقادة للفرق القومية مع استثناء وحيد يتمثل في هانيبال القائد القرطاجي الشهير الذي كان عضواً في مجلس الحرب الأعلى في جيش أنطوخوس الثالث لکنه وضع أمّلته اعتبارات خاصّة وظروف استثنائية<sup>[٢]</sup>.

لم يفكر السلوقيون قط بتحسين أحوال رعاياهم من الشرقيين المحرومين، أو التخفيف من الفروق العنصرية أو المادية بين أبناء وأفراد أمبراطوريتهم، بل على النقيض من ذلك سعوا إلى تكريس تلك الفرقة عن طريق تمييز اليونان والمقدونيين على سواهم<sup>[٣]</sup>، ولعلّ أبرز مثال على ذلك الفصل العنصريّ هو أنّ الشرقيين الذين أقاموا في المدن اليونانية الجديدة بين مواطنيها الإغريق لم يحصلوا على حقّ المواطنة فيها<sup>[٤]</sup>.

والواقع أنّ السلوقيين لم يمنحوا السكّان الشرقيين الذين أقاموا في المدن التي أسسوها حقّ المواطنة، لكن الطريقة التي كانت مألوفة لانضواء الآسيويين في مدينة إغريقية هي نظام الجاليات Politeuma، وهو المعروف في آسيا باسم نظام المستوطنين Katoikia. وكان معنى ذلك وجود هيئة منظمة تتألف من الأجانب، مثال ذلك الجالية السورية في سلوقية، وكان للجاليات الشرقية في المدن الإغريقية في غرب آسيا حقوق أدنى من حقوق المواطنة، ولها منظمّتها الخاصّة، ولها هيئتها من الموظفين العموميين، أو من هم في مرتبتهم، ولكنهم لم يكونوا جزءاً من كيان المدينة؛ حيث كان الإغريق وحدهم المواطنين، كما أنّ الموظفين العموميين من الإغريق كانوا يتولّون شؤون جميع السكّان في ما يتعلّق بأمر مثل الأغذية أو الصحّة العامّة<sup>[٥]</sup>. وباستثناء بعض الألواح التي كُشِف عنها في أوروک، والتي تعود إلى القرن الأول قبل الميلاد، وتشير بما فيها من أسماء إغريقية وبابلية، إلى حدوث امتزاج أو تزواج بين الإغريق والسكّان الوطنيين، فإنّه ليس في مصادرنا ما يثبت انتشار ظاهرة التزاوج في فترة

[١]- فرانك ولبانك: المرجع السابق، ص ٧٩.

[٢]- أبو اليسر فرح: المرجع السابق، ص ١٨٨.

[٣]- أندرية إيمار، وجانين أويوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٨.

[٤]- أبو اليسر فرح: المرجع السابق، ص ١٨٩.

[٥]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ١٦٩.

باكرة من العصر السلوقي، ونرجح أن مصادرتنا تصوّر واقع الحال في هذه المسألة، خصوصاً بعد اعترافنا بتأثير النزاعات القومية في هذا المجال<sup>[١]</sup>.

إلى ذلك، لم يضع الملوك السلوقيون نصب أعينهم تحرير العبيد من أجل استمالتهم لاعتناق مظاهر الثقافة اليونانية، بيد أنه كان من السهل على الملوك السلوقيين أن يبقوا على الأنظمة الاجتماعية القائمة، ويحرصوا على احتلال النخبة احتلالاً أديباً، فإن فكرة إحداث انقلاب شامل أو مجرد إصلاحات اجتماعية لم تراود قط ملوك السلوقيين، ولو راودتهم لكان من الواجب أن يكون مصيرها الإهمال لأن الأنظمة الإدارية كانت أوهى بسبب بدائيتها من أن تقوم مقام الأنظمة الاجتماعية التي يجب القضاء عليها، ولأن النظام الملكي الحاكم في البلاد كان مهدداً دائماً بأعداء خارجيين، وبالتالي كان عاجزاً عن القيام بأي خطوة داخلية مهمة، كما أن الحفاظ على النظام الاجتماعي التقليدي وفرّ عليهم خطر مواجهة ثورات اجتماعية عارمة؛ وكان تواطؤ النخب في الطبقات العليا مع السلطة الملكية الحاكمة قد وفرّ السلامة لهؤلاء وأولئك<sup>[٢]</sup>.

### خامساً: محاولة تغريب الدين

لعلّ أهم ما يلاحظ في حياة تلك الفترة الدينية هو عامل الاتصال بين الديانات الشرقية والغربية، وقد أوجب هذا العامل إيجاد تعادل ما بين الآلهة الشرقية والآلهة اليونانية، فصار بعل يدعى زيوس، وأطلق الصوريون اسم هرقل على ملقارات<sup>[٣]</sup>، كما تسرّبت عبادة هرقل إلى مدينة دمشق مباشرة بعد احتلالها من قبل الإسكندر، وصارت تُقام فيها أعياد الإيجرسييس؛ أي طقوس استيقاظ البطل هرقل من النوم، وهي من الطقوس الشائعة في الديانة اليونانية القديمة<sup>[٤]</sup>. أما في ضاحية دفنة التي تبعد عن العاصمة أنطاكية ٤ كلم، فقد انقلبت الحورية التي تحمل الاسم ذاته، والتي تعقبها الإله أبولون إلى شجرة غار بعدما أسره جمالها. هذا المشهد الأسطوري الأصلي حدث في تساليا، لكن سرعان ما انتقل إلى دفنة

[١]- مفيد رائف العابد: سورية في عصر السلوقيين، ص ٢٨٣.

[٢]- أندرية إيمار، وجانين أبوايه: المرجع السابق، ص ٤٨٠.

[٣]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١١٧.

[٤]- سليم عادل عبد الحق: روما والشرق القديم، دمشق ١٩٥٩م، ص ٢٤٤.

فتدقق الحجاج اليونان من كل أطراف سورية والعراق إلى معبد أبولون الواقع وسط غابة من شجر الغار حيث تكثر المياه، وقد أُعطي حق التجاء الناس إليه وأصبح مركزاً للخلاعة<sup>[١]</sup>. لقد حاول اليونان تغريب الأديان الشرقية بإطلاق أسماء يونانية على الآلهة الشرقية، إلا أن ذلك لم يعن أكثر من قشرة رقيقة لم تمس الجوهر<sup>[٢]</sup>. أجل إن الآلهة الشرقية قد تأخذ أسماء إغريقية، لكن الأمر لا يتجاوز ذلك الحد بكثير، ذلك أنها كانت هي الأقوى<sup>[٣]</sup>، فربما طغت المؤثرات الهلينية على الشرق في جوانب عديدة، أمّا في المجال الديني فقد حدث العكس تماماً، حيث أحدثت الديانة الشرقية تأثيراً متميزاً في الديانة اليونانية، وكان الإسكندر أول الشخصيات اليونانية انهاراً بالدين الشرقي<sup>[٤]</sup>؛ لا بل إن ذلك التأثير قد سبق عصر الإسكندر بكثير؛ حيث عبد الإله آمون المصري في بلاد اليونان، وشاهدنا على ذلك أنه خلال الحرب بين أثينا وإسبارطة ذهب الأثينيون إلى كهنة آمون في مصر ليسألوهم عن سبب خسائرهم المستمرة<sup>[٥]</sup>. أمّا الإسكندر الذي ادعى أنه ابن الإله آمون، فقد أمر بإعادة بناء معبد إيساكيليا Esagila، وبناء برج بابل الشهير، وكلف عشرة آلاف عامل بنقل الرخام والحجارة اللازمة للقيام بذلك العمل طوال شهرين كاملين، ويرجح أن يكون تل الحميرة Hugel Ahmar من بقايا الأبقاض التي رفعت بأمر الإسكندر من حول برج بابل تهيئة لإعادة بنائه<sup>[٦]</sup>. كما قام سلوقس الأول ببناء عدد من المعابد البابلية في بابل، وتابع ابنه أنطوخوس الأول مشروع بناء معبد إيساكيليا<sup>[٧]</sup>.

بدأ تأثر الديانة اليونانية بنظيرتها الشرقية بصورة أكبر من خلال الأساطير والطقوس والشعائر الدينية حيث تبنت الملوك السلوقيون العادات الدينية الشرقية بأشكال هليينية كأقربائهم البطالمة، وكان سلوقس أكثر من أظهر احترامه للآلهة المحلية، فحينما أراد أن يبحث عن موقع لإقامة عاصمته على الساحل سلوقية بيريا قدم ذبيحة للإله زيوس المقيم

[١]- فيليب حتي: المرجع السابق، ص ٢٧٩.

[٢]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١١٨.

[٣]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ٣٥٩.

[٤]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١١٦.

[٥]- لطفي عبد الوهاب يحيى: المرجع السابق، ص ١١.

[٦]- حلمي رسول رضا: المرجع السابق، ص ٨١.

[٧]- حمدي سعيد علي: العلاقات السياسية بين مملكة البطالمة والمملكة السلوقية وأثر التدخّل الروماني عليها (٣٢٣-٦٤ ق.م) رسالة معدة لنيل درجة الماجستير في التاريخ القديم، جامعة طرابلس ٢٠١٢م، ص ٣٢.

في جبل كاسيوس (في الساحل السوري) وهو الإله أدد؛ إله العاصفة والرعد المحلي، والذي بدوره أرسل نسرًا ليدلّه على مكان تأسيسها<sup>[١]</sup>.

كان الإغريق دائماً مستعدين لتبني آلهة الأجنبي، ولكن أولئك الأجانب قلّمًا بادلوهم ذلك الأمر بمثله، ودليلنا على ذلك أنّ مدينة دورا الإغريقية قد قبلت وبطيب نفس آلهة بابل، على أنّ إلهًا إغريقيًا واحدًا لم يدخل إلى مدينة أورك في جنوب بلاد الرافدين<sup>[٢]</sup>، وانتشرت عبادة الإله حدد زوج الربّة عشتار ليس في المدن الإغريقية في الشرق فحسب ولكن أيضاً في قلب بلاد اليونان، حيث انطلقت عبادته من بعلبك مع بعض التعديلات الشكلية في المظهر العام، ثمّ تطوّر في آخر الأمر ليصبح إله الشمس Helios. ويبدو أنّ أسرار وطقوس الديانات الشرقية قد فتنت الإغريق فأعجبوا بها وعبدوها منفردة تارة أو مشاركة مع آلهتهم الوطنية، إلا أنّ لغة العبادة بصورة عامّة نجدها قد «تأغرقت» وعمّت الصلوات والأدعية عند الطرفين باللّغة الجديدة<sup>[٣]</sup>.

نعم، يُلاحظ أنه رغم حركة النبوات التي كانت ناشطة في الشرق، إلا أنّ التآثر اليوناني اقتصر على الديانات المشوهة بالأساطير، دون التآثر بالديانات السماوية. ومن غير الواضح سبب غياب هذا التآثر، وإن كان بالإمكان رده إلى العقلية اليونانية التي غالباً ما تمجّد البطولات، وهذا ينسجم أكثر مع الأساطير والملاحم، مما ينسجم مع الديانات السماوية التي تركز على بناء الانسان الاخلاقي في مختلف جوانب حياته.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ محاولة تغريب الإنسان حقّقت بعض النجاحات الطفيفة في الطبقات العليا من الوطنيين، وأنّ محاولة تغريب الأرض أنتجت عدداً من المدن اليونانية في الشرق، وأنّ السياسة الاجتماعية للدولة السلوقية تسببت في اضطهاد العناصر الوطنية، لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هو سبب الفشل الفادح في محاولة تغريب الدين؟ لا بل إنّ ما حدث هو النقيض تماماً! في الواقع منذ مطلع القرن الرابع قبل الميلاد فقدت الديانة اليونانية تأثيرها ورهبتها في المجتمع اليوناني؛ لعجزها عن وقف الحروب وحماية الإنسان

[١]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١١٧.

[٢]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ٣٥٩.

[٣]- مفيد رائف العابد: إنشاء المدن، ص ١١٨.

من الوباء، ولهذا حدث ما يشبه الانفصام ما بين المثقفين الذين أداروا ظهورهم للمعابد، واتَّجهوا إلى الفلسفة المجرَّدة لإشباع دوافعهم الداخليَّة، وأصبحوا ملحدين بديانة آبائهم حتى أصبح الإلحاد ظاهرة عامَّة بين المثقفين، أمَّا عامَّة الناس فقد فتحت صدرها لديانات الشرق الوافدة، وتلاشت التقوى الإغريقيَّة التي كانت سائدة في عصر الأمبراطوريَّة وبركليس وهجرت المعابد الكبرى<sup>[١]</sup>، وبالتالي لم تكن الديانة اليونانيَّة أصلاً قادرة على مجاراة نظيرتها الشرقيَّة، لذلك سرعان ما استسلمت لها.

إنَّ العلاقة الجدليَّة ما بين الفلسفة والدين يمكن أن تضيء لنا جانباً آخر من القضية، فالفلسفة كانت السلاح الذي هاجمت به بلاد الإغريق ثقافة الشرق، والفلسفة أصلاً لم تكن لعموم الناس، بل كان تأثيرها في نخبة قليلة من الشرقيين، فقدت هويَّتها بصورة طوعيَّة أمام انبهارها بهذه الفلسفة اليونانيَّة. والواقع أنَّ هذا الهجوم كان سينتهي إلى الفشل منذ بدا أنَّ الشرق سيردُّ الهجمة بواسطة الدين، حيث ظهرت قوَّة الشرق وضعف الإغريق، بحكم أنَّ الدين هو حاجة ماسَّة لكلِّ فرد؛ لأنَّه عماد الحياة، بدءاً من أبسط إنسان في المجتمع، وانتهاء بالملك ذاته. ويمكن القول أنَّ الهلنستيَّة وقعت منذ القرن الثاني قبل الميلاد بين المطرقة والسندان، سيف روما وروح بابل ومصر، ولم يدرك ذلك الوضع إلاَّ رجل واحد؛ هو أنطوخوس إيفانوس - فأطلق عليه منذ ذلك الوقت لقب المجنون - بيد أنَّ محاولته توحيد مملكته على أساس من ديانة اليونان فشلت تماماً، ولم تُتَّح للديانة اليونانيَّة فرصة ثانية<sup>[٢]</sup>.

### سادساً: محاولة تغريب النظام السياسي

كان النظام السياسيُّ السائد في بلاد اليونان هو نظام دولة المدينة المستقلَّة والنظام الجمهوريُّ، ورغم أنَّ اليونان قد تعرَّفوا على النظام السياسيَّ في بلاد الفرس عن طريق الاحتكاك المباشر وغير المباشر بين الحضارتين الشرقيَّة والغربيَّة، وكتب عنه وعلَّق عليه كتَّابهم وأدباؤهم ومفكِّروهم من أمثال أيسخولوس وكسونوفون وأرسطو، وقارنوا بينه وبين نُظُمهم السياسيَّة، لكنَّهم لم يتبنَّوا هذا النظام أو يعتنقوه أو يدمجوا جزءاً منه في نظامهم، بل ظلُّوا دائماً ينظرون إليه على أنَّه لا يليق بهم ولا يتفق مع عقليَّتهم أو اتِّجاههم أو القيم

[١]- سيد أحمد علي الناصري: الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت حتى قيام أمبراطوريَّة الإسكندر الأكبر، ط ٢، دار النهضة العربيَّة، القاهرة ١٩٧٦م، ص ٥٩٦.

[٢]- وليم تارن: المرجع السابق، ص ٣٥٩.

التي تسيطر على حياتهم. كان هذا قبل مجيء الإسكندر المقدوني، لكن حملته العسكرية كانت نقطة تحوّل كبرى في تاريخ مفهوم النظام السياسي عند اليونان حيث لم يجد حرجاً أن يتحوّل إلى أمبراطور وفق الأسلوب الشرقي-الفارسي، واقتدى به ضباط جيشه وملوك الممالك التي ظهرت من أنقاض حطام إمبراطوريته<sup>[١]</sup>، وهكذا تحوّل النظام السياسي عند الإغريق بتأثير الشرق إلى النظام الملكي على الطراز الشرقي<sup>[٢]</sup>. هذا في الإطار العام، وهو متفق عليه، لكن ما نودّ تسليط الضوء عليه هو: محاولة نشر مبادئ دولة المدينة السياسية في الشرق من خلال المدن التي تمّ تأسيسها فيه، وقياس حجم نجاح تلك المحاولة.

في الواقع، رغم أنّ الملوك السلوقيين دعموا سياسة إنشاء المدن اليونانية في الشرق، تماشياً مع مصالحهم السياسية والاقتصادية الخاصة، لكن لا ينبغي أن يتبادر إلى أذهاننا أنّ سلوكهم حين فكّر في بناء المدن اليونانية في دولته كان يخطّط لمنح هذه المدن استقلالاً ذاتياً على النمط اليوناني<sup>[٣]</sup>، لأنّ في ذلك النمط تقويماً لسلطته كملك. وهكذا سيسهل علينا فهم كيف أسهمت الملكيات التي نشأت في أعقاب انهيار إمبراطورية الإسكندر في تقويض نظام دولة المدينة من مضمونه السياسي بشكله التقليدي.

لقد أخذ نظام دولة المدينة بالاضمحلال خلال العصر الهلنستي منذ أن سيطر على هذه المدن -تدرجياً- أغنى ساكنيها وأفضلهم تعليماً، وبالتالي فقدت القوى الشعبية الحاكمة سلطتها الفعلية<sup>[٤]</sup>، وهكذا تغيرت نظرة المواطن إلى دولة المدينة إذ راحوا يدركون أنّها ليست سوى حكومة تصريف شؤونهم وترعى مصالحهم<sup>[٥]</sup>. أمّا من حيث العلاقات الخارجية؛ فإنّ هذه المدن إمّا وقعت تحت سيطرة ملوك مختلفين، أو حاولت إقامة اتّحادات فاشلة.

من المفيد القول أنّ النظام السياسي في الممالك الثلاث الرئيسية التي ظهرت في أعقاب موت الإسكندر تأثّر بظروفها التاريخية، ففي مقدونيا حيث كان الجيش يتمتع بقدر من السلطة لم يتح للملك أن يكون مطلق السلطة كأقرانه من ملوك آسيا. بينما حكم البطالمة مصر حكماً مطلقاً على غرار ما فعله الفرعنة، إلا أنّهم منحوا مركزاً ممتازاً للمقدونيين

[١]- لظفي عبد الوهاب يحيى: المرجع السابق، ص ١٥.

[٢]- خليل سارة: العولمة في العصر الهلنستي، ص ٥٠.

[٣]- خليل سارة: تاريخ الوطن العربي القديم، ص ١٢٥.

[٤]- حسين الشيخ: المرجع السابق، ص ٢٣.

[٥]- سيد أحمد الناصري: المرجع السابق، ص ٥٨٠.

ولمدينة الإسكندرية التي بقيت بمعزل عن باقي المدن المصرية باعتبارها مدينة يونانية<sup>[١]</sup>.  
 أما بنية النظام السياسي في الدولة السلوقية فكان مختلفاً كل الاختلاف عما كان عليه في مقدونيا وفي مصر، فقد تبنت السلوقيون النظام السياسي الملكي، إلا أن ملوكهم أكثر من إنشاء المدن اليونانية Polis في المقاطعات التابعة لهم، والمدينة من حيث هي مدينة تتمتع بحد أدنى من الحرية الإدارية والسياسية أحياناً، وبما أن الملك ينشئ المدينة في أرض تخضع لسلطته المطلقة؛ فهو يتخلى إذا لهذه الغاية عن قسط من سيادته، ورغم أن تأسيس مدينة يونانية في الشرق يعني إسكان حامية عسكرية في هذه المدينة؛ تؤلف نقطة دفاعية يتوقّف أمامها غزو الأعداء، ثم إن المدينة تدفع له الجزية؛ فهي تنشط الحركة الاقتصادية في المنطقة المحيطة بها، فتزداد موارد القصر عاجلاً أم آجلاً، لكن ذلك لا يوازي ما ينطوي عليه قيامها من انتقاص للسلطة الملكية، التي صار من الواجب عليها أن تحسب حساباً لجهاز يتمتع بنظامه الخاص ضمن الدولة<sup>[٢]</sup> (دولة ضمن الدولة). لقد كانت الإدارة بيد الشعب، فجدول أعمال مجلس الشعب تعالج الشؤون المقدسة، ثم الشؤون الملكية، ويرجع أن الاستقلال الذاتي كان تاماً في مجال دائرة اختصاصية، لكن الميزانية كانت تحت رقابة الملك<sup>[٣]</sup>، وهكذا زالت الإدارة السياسية المباشرة وتوجّب على الملك أن يلجأ إلى الدبلوماسية حيال رعاياه أنفسهم، فبدل أن يكتفي بإصدار قرار لفرض ضريبة جديدة، أو جمع متطوعين، انقلب الأمر فصار عليه أن يبرهن عن كرمه، وأن يركن إلى الحيلة للاحتفاظ بتأثيره ونفوذه، وأن يوجد نوع من التوازن بين الحكم الذاتي والاستقلال الممنوح للأجهزة البلدية وبين رقابته كوكيل عام، حتى يضمن ولاء وتأييد مواطنيه له في حال قيام الحرب، أو أن يتلافى ثورتهم فحسب، وهكذا يتضح لنا أن بنية النظام الملكي قد تبدلت تبدلاً عميقاً، وأن نفوذ الملك تحجّم نتيجة الإكثار من بناء المدن<sup>[٤]</sup>.

في هذا السياق، نالت كثير من المدن في الدولة السلوقية استقلالها الذاتي، سواء كانت يونانية أم شرقية، أو حتى شعوباً لها استقلالها الذاتي وقد ربطتها مع الدولة السلوقية علاقات الصداقة والتحالف. وثمة قرائن تدلّ على أن هذه الوحدات كانت دولاً مستقلة أهمها أنها

[١]- حسين الشيخ: المرجع السابق، ص ٢٣.

[٢]- أندريه إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٢.

[٣]- بيكرمان، المرجع السابق، ص ١٢١.

[٤]- أندريه إيمار، وجانين أوبوايه: المرجع السابق، ص ٤٧٢.

وجَّهت سفارات إلى الملك وتلقَّت منه رسائل مصوغة بشكل وثائق دبلوماسية، وكان الملك يخبرها باعتلاء العرش باعتباره صديقاً لها. وقد أقامت هذه المدن علاقاتها الخاصة مع مدن الأمبراطورية الأخرى ومع الدول المستقلة خارج حدود الأمبراطورية السلوقية عبر سفاراتها المنتشرة في هذه المراكز. وكان على الدولة السلوقية أن تحترم دستور المدن اليونانية التي سبق وجودها وجود السلوقيين ذاتهم في الشرق، كما هو حال المدن اليونانية في غرب آسيا الصغرى<sup>[١]</sup>.

### سابعاً: محاولة تغريب النظم الإدارية

حاول الإسكندر الدمج بين العنصرين (اليوناني والشرقي) في إدارة الإمبراطورية التي كانت مقسمة إلى عدد كبير من الولايات، كما في الجيش والإدارة المركزية، وهذا ليس كرم أخلاق منه بل لأنه كان عاجزاً بطبيعة الحال عن أن يقلب إدارة الولايات عند احتلالها رأساً على عقب. فبسبب ضيق الوقت استبقى معظم النظم الإدارية الفارسية مع إجراء بعض التعديلات الطفيفة، حيث اكتفى بادئ الأمر باستبدال الوالي الأخميني بوال مقدوني أو يوناني انتقاه في أغلب الأحيان من طبقة الرفقاء، وحيثما وجد حاكماً باسم الملك الأخميني أبقاه في مركزه لتثبيت دعواه بأنه جاء إلى آسيا محرراً، وهكذا أبقى أداة (Ada) على عرش كاريا (Caria) حتى وفاته، كما أبقى ملوك المدن الفينيقية على عروشهم، ولكن عندما ظهرت النعرة الفارسية عند كثير من هؤلاء الولاة الفرس، اضطرَّ الإسكندر لأن يعود إلى الرفقاء المقدونيين، فأوكل إليهم الحكم في الولايات النائية، وفي أوساط آسيا، وفي الهند<sup>[٢]</sup>.

إذا كان الإسكندر قد حاول الفصل بين السلطات المدنية والعسكرية والمالية في الولايات الشرقية، فإنه اكتفى بوضع مشرفين ماليين مستقلين في الولايات التي احتلها في آسيا الصغرى، تاركاً للولاة المقدونيين الذين عينهم بدلاً من الولاة الفرس، الجمع بين السلطتين المدنية والعسكرية. كما حرص على التودُّد إلى المدن الإغريقية ضماناً لاستقرار الأمور لمصلحته، ذلك أنه أعفى كلَّ مدينة أعاد إليها الحكم الديمقراطي من الضريبة التي اعتادت أن تدفعها للملك الفارسي، وفضلاً عن ذلك ضمَّ بعض هذه المدن إلى الحلف الهيليني (الكورنثي) الذي كان يترأسه. بيد أن إعادة الإسكندر الحياة الديمقراطية إلى مدن

[١]- بيكرمان، المرجع السابق، ص ١١٩.

[٢]- أسد رستم: المرجع السابق، ص ٤٤.

آسيا الصغرى لم يكن يعني السماح بالعودة إلى النزاعات والصراعات الحزبية القديمة، ولعلّ تدخُّله بين مدينة أفسوس وجزيرة خيوس لوقف الصراع المحتدم بينهما، وقتله للخصوم السياسيين منعاً للفتنة، أو اتهام أحد مستقبلًا بميوله الفارسية، يُعتبر دليلاً قاطعاً على حرصه على أن يسود الوئام بين الإغريق<sup>[١]</sup>.

وبعدما حصل السلوقيون على تركة الإسكندر المقدوني في آسيا، قسّموا البلاد إلى ولايات (سترايات)، وقسّموا الولايات إلى وحدات إدارية صغيرة، وكان مركز كلٍّ من هذه الوحدات الصغيرة إحدى المدن الرئيسة في المقاطعة، وكلتا الطريقتين البطلمية والسلوقية كانتا مأخوذتين من الأنظمة الإدارية للإمبراطورية الفارسية. فمثلاً، كانت بابل مقسّمة إلى ٦١ مقاطعة، والجزيرة مقسّمة إلى ١٥ مقاطعة، ومنطقة الفرات مقسّمة إلى ٦١ مقاطعة، وكانت بقية ولايات البلاد هي الأخرى مقسّمة إلى عدد من المقاطعات، ويحكم في كلِّ مقاطعة حاكم هو رأس الإدارة المدنية وقائد عسكري يهيمن على الشؤون العسكرية، وكلُّ مقاطعة بدورها تنقسم إلى أقسام فرعية على رأس كلٍّ منها حاكم آخر للشؤون المالية، وقائد للحامية، ورئيس للكهنة، وهذه الأقسام الصغرى تشكّل بدورها من قرى عدّة، ولكلِّ مقاطعة مركز إداري فيها عدد من الموظفين لإدارة شؤونها، وكان لهذه المقاطعات استقلال ذاتي كبير وصلاحيات واسعة في تصريف شؤونها تبعاً للتقاليد الخاصة فيها<sup>[٢]</sup>.

وهكذا يتّضح لدينا أنّ محاولة تغريب الإدارة كانت فاشلة، وأنّها لم تتناول إلى الجانب الشكلي منها، كما أنّها لم تمسّ جوهرها الحقيقي، حيث لم تتبدّل أساليب الإدارة القديمة في الشرق منذ العصر البابلي الحديث، بل احتفظت بكلِّ تقسيماتها ونظمها السابقة، وما أدخله الإسكندر من تعديلات طفيفة على تلك النظم، وما أدخله السلوقيون من تسميات يونانية في مصطلحات الإدارة، لا يعبر إلاّ عن تلك الحقيقة، وبالتالي فإنّنا لسنا في صدد تقييم تلك السياسة الإدارية التي كانت شرقية في روحها وشكلها، فمثلاً وجد السلوقيون أنّها الطريقة الأفضل لإدارة إمبراطورية شاسعة، كذلك سيجدها الخلفاء المسلمون الطريقة المثلى لإدارة الدولة العربية - الإسلامية بعدما أصبحت مترامية الأطراف.

[١]- مفيد رائف العابد: سورية في عصر السلوقيين، ص ٢٣-٢٤.

[٢]- حلمي رسول رضا: المرجع السابق، ص ١٤١.

## الخاتمة

في ختام هذا البحث، نخلص إلى أنَّ الجذور الحضاريَّة للشرق كانت أعمق من أن تجتثها ثقافة وافدة، لا بل إنَّ هذه الثقافة العريقة قد أثَّرت على ثقافة المنتصرين في جوانب عديدة أهمُّها الإدارة والدين والنُّظُم السياسيَّة. لقد استطاع الشرق أن يستوعب كلَّ ما هو وافد وجديد من ثقافات مختلفة، وصهرها وأعاد إنتاجها مجدداً بروح شريقيَّة، وهكذا فشل التغلغل اليونانيُّ في تحقيق أيِّ من أهدافه التي سعى لها في مطلقنا، وتجلَّى ذلك في الأمور التالية: أولاً: فشلت محاولة تغريب البلاد وصبغها بالصبغة اليونانيَّة حيث احتفظت المدن العريقة في الشرق القديم والأرياف بطابعها الوطنيِّ، وسرعان ما سقطت عنها جميع المظاهر الخادعة للثقافة اليونانيَّة بدليل استعادتها لأسمائها الشريقيَّة القديمة.

ثانياً: فشلت جميع محاولات تغريب الإنسان والثقافة، فرغم الطبقة النُخبويَّة الضيِّقة التي «تأغرقت» رغبة منها في الحفاظ على مصالحها الشخصيَّة، بقيت عامَّة الشرقيين متمسكة بشخصيَّتها الوطنيَّة وبعاداتها وتقاليدها ولغتها وثقافتها وجذورها الشريقيَّة.

ثالثاً: لم يكتفِ الشرق بأنَّ أحبط هجوم الإغريق عليه، بل ردَّ الهجوم بواسطة الدين، وهكذا استطاع أن يسلب الإغريق تقواهم وإيمانهم، فتحوَّلت مدنه إلى قبلة للحجِّ والعمرة عند مختلف أبناء المجتمع اليونانيِّ.

رابعاً: استطاعت النخبة الشريقيَّة التي تعلَّمت اللُّغة اليونانيَّة، واعتنقت المظاهر الخارجيَّة للثقافة الإغريقيَّة أن تعبر عن نفسها من خلال كتاباتها الأدبيَّة والفلسفيَّة، فسلبت الإغريق عقولهم وتفكيرهم، ويكفي أن نعلم أن أهمَّ فيلسوف في تلك الحقبة، وهو زينون الضليع وصاحب المذهب الأبيقوريِّ، كان فينيقيّاً من بلادي.

## لأئحة المصادر والمراجع

١. أبو اليسر فرح: الشرق الأدنى في العصرين الهلنستي والروماني، ط ١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ٢٠٠٢ م.
٢. أسد رستم: تاريخ اليونان، مطبوعات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٩ م.
٣. أندرية إيمار، وجانين أوبوايه: تاريخ الحضارات العام، ج ١، الشرق واليونان القديمة، ترجمة فريد داغر، فؤاد أبو ريحان، منشورات عويدات، بيروت-باريس ٢٠٠٣ م.
٤. بيكرمان: الدولة السلوقية، ملوك سوريا السلوقيين، تعريب حسان إسحق، دار الأجدية للنشر، دمشق ١٩٩٣ م.
٥. حلمي رسول رضا: بلاد النهرين في العصر الهلنستي، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة ٢٠١٥ م.
٦. حمدي سعيد علي: العلاقات السياسية بين مملكة البطالمة والمملكة السلوقية، وأثر التدخل الروماني عليها (٣٢٣- ٦٤ ق.م)، رسالة معدة لنيل درجة الماجستير في التاريخ القديم، جامعة طرابلس ٢٠١٢ م.
٧. خليل سارة: تاريخ الوطن العربي القديم في العصور الكلاسيكية، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠٠٩ م.
٨. سليم عادل عبد الحق: روما والشرق القديم، دمشق ١٩٥٩ م.
٩. سيد أحمد علي الناصري: الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت حتى قيام إمبراطورية الإسكندر الأكبر، ط ٢، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦ م.
١٠. فرانك ولبنانك، العالم الهلنستي، حملة الإسكندر على الشرق ونشأة الممالك الهلنستية، ترجمة آمال الروابي، ط ١، القاهرة، المركز القومي للترجمة ٢٠٠٩ م.
١١. فيليب حنّي: تاريخ سورية ولبنان وفلسطين، ج ١، ترجمة جورج حداد وعبد الكريم رافق، أشرف على مراجعته جبرائيل جبور، دار الثقافة بيروت د.ت.

١٢. لطفي عبد الوهاب يحيى: دراسات في العصر الهلنستي، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٨ م.
١٣. محمد الزين: التقويم السلوقي وأهميته التاريخية والحضارية، دمشق، مجلة «دراسات تاريخية»، العددان ٨٥-٨٦، حزيران ٢٠٠٤ م.
١٤. مفيد رائف العابد: إنشاء المدن في إطار السياسة السلوكية لهلينة سورية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، القاهرة ١٩٧١ م.
١٥. مفيد رائف العابد: سورية في عصر السلوقيين من الإسكندر إلى بومبيوس ٣٣٣-٦٤ ق.م، دار شمال، دمشق ١٩٩٣ م.
١٦. موريس سارتر: سورية في العصور الكلاسيكية (الهلنستية- الرومانية)، ترجمة محمد الدنيا، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق ٢٠٠٨ م.
١٧. وليم تارن: الحضارة الهلنستية، ترجمة عبد العزيز جاويد، مراجعة زكي علي، ألف كتاب بإشراف الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٦ م.



# الاقتصاد اليونانيُّ من القرن الخامس حتى القرن الأوّل قبل الميلاد

هشام الرزالي<sup>(١)</sup>

## مقدمة

يُعدُّ الاقتصاد محرِّكاً للكثير من القضايا السياسيّة سواءً في التاريخ القديم أم حتّى في التاريخ الحديث، لذلك يعكف المختصُّون في السياسة على دراسة البنية الاقتصاديّة للمجتمعات التي هم معنيُّون بها، حتى يتسنى لهم فهم تكوينها والعوامل المؤثِّرة فيها. وبما أنّ هذا البحث يندرج في إطار دراسة تاريخ الغرب ونقد بنيته الفكريّة، فقد كان من الأهميّة بمكان التعرُّف على اقتصاده، بحكم أنّ للاقتصاد في بلاد اليونان عوامل تأثير مضاعفة على سياستها وأيدولوجيّتها وتوجُّهاتها وحتى قراراتها، وذلك بسبب الفقر العامّ الذي كانت تعيشه بلادٌ ٨٠٪ من مساحتها عبارة عن جبال غير صالحة للزراعة، والـ ٢٠٪ الباقية عبارة عن سهول فقيرة. لذلك، كانت هذه البلاد معرّضة لأزمات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة ومجاعات، إضافة إلى تسلُّط المرابين والتجّار الجشعين.

وبما أنّ هذا البحث يمتدُّ على فترة تقارب الأربعة قرون، لا بدّ من أن نشير إلى حدث جليل غير مسيرة التاريخ السياسيّ والاقتصاديّ لبلاد اليونان، وهو هدم الإسكندر المقدونيّ للأمبراطوريّة الأثينيّة والأمبراطوريّة الفارسيّة في غضون عقد واحد من الزمن، ما أسهم في تحرُّر بلاد اليونان من عزلتها الاقتصاديّة وانفتاحها على بلدان الشرق القديم الغنيّة بمواردها. ولم يكن لهذا الانفتاح نتائجه الاقتصاديّة والسياسيّة فحسب، بل امتدّت تأثيراته أيضاً إلى عالم الفلسفة والنظريّات العنصريّة، ولا سيّما بعدما أيقن هؤلاء الفلاسفة أنّهم أمام دول وأنظمة اقتصاديّة وسياسيّة عريقة تمتدُّ جذورها في التاريخ لآلاف السنين، فكان من أولى

[١]- المدير السابق للبحث العلميّ في جامعة دمشق.

نتائج هذا الانفتاح أن دولة المدينة اليونانية لفظت أنفاسها الأخيرة بعدما عاشت أزمنة مروعة خلال القرن الرابع قبل الميلاد، وبدل نظريات أفلاطون المثالية عن التوقع في المدينة الفاضلة، صارت كل الطرق تؤدي إلى روما، وبدل دعواته إلى الشيوعية في الملكية في كتابه الجمهوريّة، أيقن تلميذه أرسطو أن هذه الشيوعية ما هي إلى ضرب من المحال، وكان لآرائه في الاقتصاد أثر مهم مهّد الطريق إلى أول رأسمالية في تاريخ الاقتصاد العالمي.

### أولاً: ميزات الاقتصاد اليوناني القديم

كان علم الاقتصاد بالنسبة إلى اليونان يعني الإدارة المنزلية بالمعنى الحرفي للكلمة. ومع القول أنهم ربما كانوا أول من فصل القول في الاختلافات الأساسية بين القرارات الاقتصادية المنزلية المحلية، والقرارات على مستوى الدولة، فإن هذه الاختلافات وجدت أيضاً في مجتمعات الشرق العربي القديم. حيث تُبين الكتابة التحليلية لزينوفون وأرسطو أن الكثير من المفاهيم التي طوّرت في كتابات لاحقة، وأصبحت جزءاً من علم الاقتصاد الحديث، كانت حاضرة، مثل: تقسيم العمل، والمنفعة الحديثة، والتبادل السوقي، وخصائص النقد، والتوازنات السياسية القصوى. على أن ذلك، كما يقال كثيراً، لا يعني بالطبع أن علم الاقتصاد كمجال للتحليل قد وجد خلال العصر القديم، أو أن الفكر المجرد قد طبّق على اهتمامات البشر اليومية<sup>[١]</sup>.

ورغم العقبات التي تواجه الباحث في تاريخ الاقتصاد القديم، فإن نسبة غير قليلة من المؤرّخين المعاصرين، ومنذ بداية الستينيات من القرن العشرين على وجه التحديد، لم يترددوا في اقتحام هذا المجال الصعب. ومع إدراكهم أننا قد لا نصل إلى معرفة الحقيقة الكاملة، كانوا على ثقة بأن عملهم هذا وفق قواعد المنهج العلمي الحديث سوف يلقي مزيداً من الضوء على جانب معتم من أحوال المجتمع، ممّا ساعد على فهم أوضح ومعرفة أفضل لحركة التاريخ بالنسبة إلى حقبة معينة. وقد حدث شيء من هذا القبيل للاقتصاد اليوناني والروماني بصفة خاصة<sup>[٢]</sup>.

[١]- مانيك، البحر المفتوح، الحياة الاقتصادية في عالم البحر الأبيض المتوسط القديم من العصر الحديدي حتى ظهور روما، ترجمة مصطفى محمد قاسم، دار جامعة الملك سعود للنشر الرياض ٢٠٢٠م، ص ٢٨٤.

[٢]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، مجلة «عالم الفكر»، مج ٣٨، عدد ٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ٢٠٠٩م، ص ١٩٠.

وحرى القول أن ما يميّز اقتصاد اليونان هو حجم تدخل طبيعة تضاريس البلاد فيه، حيث كان لكل دويلة في تلك البلاد رقعة ضيقة من سهل خصب، ومرعى جبلي، وسفوح مغطاة بالغابات وقيم جبال قاحلة، كما كان لها ممر إلى البحر في حالات كثيرة، ولم يكن لأي مجتمع فيها أسلوب واحد في الحياة، فالدويلات التي نعتقد أنها كانت تجارية أو صناعية أكثر من غيرها مثل كورنثا وأثينا كانت زراعية على الأقل كما كانت تجارية.

إنّ ازدهار الحياة المدنية في أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد يجعلنا ننسى أن أكثر المواطنين الأثينيين كانوا فلاّحين قبل كل شيء. ويظهر من كوميديات أرسطوفانس أنها ظلّت مدينة ريفية إلى حد بعيد، كما أنّ توكوديديس يقول بجلاء إنّ أصحاب الأرض في أتيكا كانوا مقيمين بها حتى دفعتهم الحرب البيلوبونيز إلى الانتقال إلى المدينة طلباً للأمن، لقد كانت الغزوات الإسبارطية هي التي حولتهم إلى حياة المدينة<sup>[١]</sup>.

ولم يقتصر دور العوامل الطبيعية على التضاريس في إضعاف اقتصاد بلاد اليونان، فمن الوجهة الاقتصادية كانت العوائق الطبيعية بكثرة وجودها في تلك البلاد سبباً في الانطواء على الذات والانغلاق؛ حيث جعلت نقل البضائع عسيراً إلا عن طريق البحر الذي لم يصبح ركوبه آمناً بعد. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ التنوع في طبيعة التضاريس الذي أشرنا إليه قبل قليل، جعل من الممكن أن تكون هناك مساحة صغيرة متمتعة بكفاية ذاتية معقولة بالنسبة إلى شعب كالإغريق له في الحياة مطالب مادية بسيطة. هاتان الحقيقتان كلتاهما تؤدّيان إلى الاتجاه نفسه، وهو اتّجاه العزلة والتوقع على الذات، فلم تكن تعتمد بعض الجهات في بلاد الإغريق اعتماداً اقتصادياً عظيماً على البعض الآخر، ولم يكن التجاذب المتبادل بين أجزاء البلاد المختلفة من الشدّة بحيث يقاوم رغبة الإغريق في أن يعيشوا في مجتمعات صغيرة<sup>[٢]</sup>. أي ليس هناك اقتصاد منفصل في اليونان القديمة، بمعنى أنّ الاقتصاد كان مندمجاً في المجتمع<sup>[٣]</sup>.

تجدر الإشارة إلى أنّ التقشّف في المأكّل والملبس عند الإغريق، وتواضع متطلّبات المعيشة التي كان في وسع المرء أن يسدّها أكثرها محلياً، أدّى إلى تقييد نشاط الإنتاج والتجارة

[١]- كيتو، الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، مراجعة محمد صقر فخاّجة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٢م، ص ٣٢-٣٣.

[٢]- كيتو، الإغريق، مصدر سابق، ص ٨٦.

[٣]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٢.

عندهم، ولا سيّما عندما نعقد المقارنة بالعصر الحديث؛ حيث تستهلك اليوم أبسط الأسر سلعاً مستوردة من كلّ أنحاء العالم. هذا فضلاً عن تأثير الرقّ الذي أفضى إلى هبوط مستوى المعيشة بين ضحاياه من العبيد هبوطاً شديداً، وعلى أنّ هذا المستوى المعيشي المنخفض لجمهرة الشعب اليونانيّ لم يكن وحده السبب في أنّ يكون الإنتاج على نطاق واسع غير مُعجزٍ أو مريح<sup>[١]</sup>.

في السياق عينه، طالب الفلاسفة اليونان بالتفوق على الدّات، حيث رأى أفلاطون أنّ نموّ الحجم الكبيرة للتجارة البحريّة وتطورها يؤدّيان إلى قيام قوّة بحريّة عظمى، وهذا الأمر يترتّب عليه من جهة أخرى فتح السوق الخارجيّة، وجلب المستثمرين، وتضارب أو ركود البضاعة المحليّة التي تحلّ محلّها البضاعة الخارجيّة المستوردة، كما يؤدّيان إلى ظهور روح الأمبريالّيّة العدوانيّة، وتدهور وانحطاط الأخلاق، وهنا يقول: «وتصبح المدينة بهذه الشروط المفترضة معتمدة على نفسها أو ذات اكتفاء ذاتيٍّ، سوف لا يكون هناك شيء يشجّع تدفّق الأعداد الكبيرة من الأجانب الذين يشتغلون بالتجارة مثل أولئك الذين يتجمعون في العربات الأثينيّة، وهذا سيكون أساس الوجود اقتصادياً وقائماً على الزراعة لا الصناعة، ويفترض أنّ أفلاطون سيبني أخلاقاً قوميّة سليمة خصوصاً وقد قلّلنا إلى أقلّ حدّ ممكن من احتمال اصطباغ روح الجماعة بالنزعة التجاريّة»<sup>[٢]</sup>.

ومن المهمّ القول أنّ هذا الاقتصاد ذا الطابع الانعزاليّ المتفوق على ذاته خلال العصر الكلاسيكيّ، كان سبباً في أنّ ما نعرفه عن أثينا هو أكثر ممّا نعرفه عن أيّ مدينة يونانيّة أخرى، فعند تناول موضوع الإنتاج والتبادل التجاريّ في اليونان خلال العصر الكلاسيكيّ سنجد شحاً في المعلومات في ما يخصّ دويلات المدن اليونانيّة، مقابل غزارة ما نعرفه عن أثينا التي استأثرت بالرواية التاريخيّة<sup>[٣]</sup>. وكان علينا الانتظار حتى يقوم الإسكندر المقدونيّ بهدم الأمبراطوريّتين الأثينيّة والفارسيّة ودمج العالم القديم في اقتصاد واحد حرّ ومفتوح، عندها بدأت بلاد اليونان تتخلّص من أهمّ سماتها الاقتصاديّة السليبيّة وعزلتها الخانقة.

[١]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليونانيّ العصر الهيلاديّ ج ١، دار النهضة العربيّة، بيروت ١٩٧٦م، ص ٤١.

[٢]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، رسالة مُعدّة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الاجتماعيّة، جامعة ٨ ماي ١٩٤٥، قالمة-الجزائر ٢٠١٧م، ص ١٩.

[٣]- مصطفى العبادي، اقتصاديّات أثينا، ص ١٩٦.

ومع أنَّ النموَّ الاقتصاديَّ يشكِّلُ هاجساً أساسياً للسياسات الحكومية الحديثة في مختلف أنحاء العالم الحديث، فإنَّه لم يكن سياسة ولا هاجساً لأيِّ دولة في العالم القديم، فقد كان مفهوم تنمية الاقتصاد وتحسين حال جميع أفراد المجتمع غائباً تماماً في العالم القديم للبحر المتوسط، وكانت كلُّ الاقتصاديات عضويَّة، إذ كان البشر والحيوانات والخشب والماء هي مصدر الطاقة الرئيسيَّة، والتي ارتبطت بالدورة الزراعية السنويَّة. على أنَّ فهم النموِّ في الاقتصاد القديم قد أصبح مؤخراً نشاطاً أساسياً، وقد نال الاقتصادان الكلاسيكيَّان اليونانيُّ والرومانيُّ حتى الآن أغلب الانتباه<sup>[١]</sup>.

ومع أنَّ المؤرِّخين القدماء لم يكونوا عادة يهتمُّون بالجوانب الاقتصادية، فإنَّ بعضاً منهم لم يُغفلها؛ كأفلاطون وأرسطو على سبيل المثال. ففي عرضه لبناء جمهوريَّته يؤكِّد لنا أفلاطون على الأسس الاقتصادية لدولة المدينة المثاليَّة، التي تطلب قدراً كبيراً من التعاون والتعاقد، لأنَّنا منفردون لا نستكفي كلُّ بنفسه، وكلُّ واحد منا احتياجاته متعدِّدة، وبسبب كثرة حاجتنا، نحن بحاجة إلى أفراد كثيرين لتحقيق ذلك، ومن ثمَّ لزم قيام مجتمع من كثير من الأفراد ليتعاونوا ويساعد بعضهم بعضاً في ما هم بحاجة إليه، وينشأ من مجموع هؤلاء السكان ما نسَمِّيه الدولة، ويتبادل السكان المنافع (أخذ وعطاء) لأنَّ في ذلك مصلحتهم. ونجد شيئاً شبيهاً بهذا المعنى عند أرسطو في شرح عبارته الشهيرة الإنسان (بطبعه كائناً مدنياً)، فهو يرى أنَّه من غير الممكن أن يحيا الإنسان منفرداً، لذلك كانت الدولة ضروريَّة لتصبح حياته ممكنة، وهو قول في جوهره مماثل لما ذهب إليه أستاذه أفلاطون<sup>[٢]</sup>.

في المقابل، نجد أرسطو على عكس أستاذه أفلاطون، في موضوع الرِّق، فهو لا يربطه بالنظام السياسيِّ وإنَّما يربطه بالضرورة الاقتصادية، فيقول إنَّ المُلْكِيَّة هي أداة للمعيشة، وأنَّ العبد ملكيَّة حيَّة وأداة تعمل بما تؤمر به، ولو كانت كلُّ أداة يمكنها ما أمرت به، أن تشتغل من ذات نفسها، ولو كانت المكوكات تسبح وحدها بذواتها، ولو كانت القوس تلعب وحدها على القيثارة لاستغنى أرباب العمل والسادة عن العبيد، وما دامت الآلة لا تشتغل إلاَّ بقوة العبيد والأرض لا تنبت الحبَّ إلاَّ بسواعدهم فإنَّ الرِّق يبقى ضرورياً لاقتصاد الأسرة

[١]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣١٩.

[٢]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٦.

والمدينة التي لا بدَّ لحياتها من أن تشتمل على أحرار يحكمون وعبيد يعملون.

إذًا، نظام الرُّقِّ ضروريٌّ للإنتاج حسب أرسطو، ذلك أنَّ العبيد مصدر أوَّل للإنتاج وأداة للملكية. ومن هذه النقطة ينتقل للحديث عن طبيعة الملكية وطريقة اكتساب الثروة، وتعدُّ هذه الدراسة أوَّل خطوة في تاريخ علم الاقتصاد وعلاقته بالسياسة. وكسب الثروة برأيه يكون على طريقتين:

- الطريقة الأولى طبيعية، وهي التي تعتمد على تكريس الأشياء الضرورية في الحياة مثل الماشية والعبيد والزراعة والصيد وغيرها من الأشياء التي يحتاجها الإنسان في حياته اليومية، وتكون مصدر رزقه والطبيعة هي التي توفرُّ للجميع هذا الرُّزق، فكما تؤتي المواليد قوتهم تؤتي كذلك الكبار رزقهم، ومن هنا كان كلُّ ما يساعد المرء في الحصول على أغراض الحياة المطلوبة كالرعي وتربية المواشي والصيد بكلِّ أنواعه هو كسب طبيعيٌّ.

- الطريقة الثانية غير طبيعية، وهي تتمثل في استخدام المال كوسيلة لزيادة الفائدة، وتوسيع حدود الثروة<sup>[١]</sup>.

### ثانياً: النقد

لقد كانت المقايضة هي الأساس الطبيعيُّ للتعامل في المجتمع اليونانيِّ القديم، فكانت الضرائب تُجبي عينية من المحاصيل، والأجور تُدفع بما يعادلها من طعام، وكان أغلب الملاك يعيشون على ما تنتجه مزارعهم، حتى أنَّ بركليس حين باع كلَّ محصوله وأخذ يبتاع احتياجاته من سوق المدينة، اعتبر سلوكه هذا شيئاً غريباً على مواطنيه من الأثينيين. إلاَّ أنَّ نموَّ المجتمع المستمرَّ وتضخُّم حجم المعاملات، ولَّد لدى الناس الشعور بالحاجة إلى مقياس عامٍّ معترف به في معاملاتهم، فقد أصبحت عملية المقايضة مرهقة وغير دقيقة في أحيان كثيرة، وهكذا بدأت الدول بتشكيل الذهب والفضة لتسهيل أمور معاملاتها اليومية، وأوَّل من سلك النقود واستعملها كوسيلة معترف بها في المقايضة كانوا ملوك ليديا في القرن السابع قبل الميلاد<sup>[٢]</sup>.

[١]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، ص ٦٧.

[٢]- حسين الشيخ، اليونان، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ص ١٤-١٥.

عموماً، يُعدُّ تطوُّر النقد ونموُّ استخدام العملة في الأمور الاقتصادية عبر البحر المتوسط خلال الألف الأول قبل الميلاد؛ من أهمِّ الموضوعات في دراسة الاقتصاد ما قبل القديم. ومن اللافت للانتباه أنَّ هذا التطوُّر مثبت في الوقت نفسه في أجزاء أخرى من العالم، على أنَّ النقد الذي قد يكون أبعد جوانب الأمور الاقتصادية القديمة عن اكتمال فهمه، يُعدُّ موضوعاً شديد التعقيد تاريخياً ونظرياً، وقد درس من زوايا كثيرة مختلفة، وقد أكَّد عدد من علماء الاقتصاد على دور النقد في العالم القديم باعتباره المؤشِّر الرئيسيِّ الذي يمكن أن نفهم من خلاله الاختلافات في الأمور الاقتصادية<sup>[١]</sup>.

في الواقع، جميعنا يعلم أنَّ موارد بلاد اليونان محدودة، لذلك اعتمدت على استيراد الكثير من حاجاتها ولاسيما الضرورية، ولنا أن نتساءل كيف كانت أثينا تدفع قيمة ما كانت تستورده من البلدان الأجنبية، فعلى سبيل المثال، كانت تستورد من مصر القمح والبرديِّ والكتان وغيرها من سلع. وقد كانت مصر بدورها تستورد خاماتها من أفريقيا وجنوب غرب آسيا؛ ولاسيما البخور والتوابل والأعشاب الطبيَّة والعاج والأبنوس والأحجار الكريمة، ونحن نعرف أنَّ تجارة الصادر والوارد قديماً كانت تتمُّ على أساس المقايضة أو السعر بالكامل وهو كان يحدث. في الحقيقة، كانت بلاد اليونان تصدِّر الأخشاب والمنسوجات الصوفية، أو خامات أخرى تُعتبر كماليات مثل زيت الزيتون وأنواع النبيذ الممتازة إلى مصر، مقابل حاجاتها من المحاصيل الاستراتيجية. ونظراً إلى أنَّ مصر كانت تكتفي بما تنتجه من موادَّ غذائية ومنسوجات، إلَّا أنَّها كانت في حاجة ماسَّة إلى استيراد الأخشاب بصفة خاصَّة، لكن مقدار ما تحتاجه من أخشاب لا يعادل قيمة ما كانت تصدِّره إلى أثينا من القمح والبرديِّ فحسب، بخلاف سلع كمالية غالية أخرى. لذلك، كانت أثينا تدفع فرق القيمة من معدن الفضة الذي وجدت منه مناجم غنيَّة في أتيكا، حيث صنعت منها نقود الفضة المشهورة، والتي كانت مصر في أشدِّ الحاجة إليها، ومما يؤكِّد ذلك كثرة ما تمَّ العثور عليه من النقود الأثينية في مصر طوال القرنين الرابع والخامس قبل الميلاد<sup>[٢]</sup>.

[١]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٢٨٥.

[٢]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ٢٠١.

لقد كانت العملة الأثينية تتركز حول الدراخمة، وللدلالة على قيمتها الفعلية نستطيع القول أن (٢) دراخمة كانت تعتبر أجراً معقولاً للعمل في أثينا الكلاسيكية في اليوم الواحد<sup>[١]</sup>. ولم تكن أثينا تسك الذهب نقوداً، وإنما كانت تضيف إلى الدراخمة الفضية نسبة قليلة منه تقدّر بـ ١٤ / ١. وكانت أصغر النقود الأثينية تُسك من النحاس، وكانت ثمان قطع منها تكون أبولة (وهي عملة من الحديد أو البرونز سمّيت بهذا الاسم لمشابقتها للأظافر أو السفود. وكانت ست أبولات تساوي الدراخمة، والدراخمتان تساويان ستاتر Stater، والمائة دراخمة تساوي المينا Mina، وستون مينا تساوي وزنة التالنت Talent. وكانت الدراخمة الواحدة في النصف الأول من القرن الخامس قبل الميلاد يشتري بها بوشال Bushal من الحبوب، ما يعادل ٣٦ كلف من الحبوب<sup>[٢]</sup>.

وقد أدت مطالب الدولة في أثينا المتعلقة بدفع الضرائب والغرامات والمستحقّات بالعملة إلى انتشار الأخيرة، وبالتالي شهدت عملية التحوّل النقديّ. في الواقع، إنّ التحوّل النقديّ كانت له تأثيرات عميقة على العلاقات الاجتماعية، إذ فصم العلاقات الأسرية القديمة، ومكّن الدولة من التدخل في العلاقات الاجتماعية ولاسيّما في المدن، وفي كلّ الفكر اليونانيّ. على أنّ الجدل ما يزال يحيط بمدى عمق اختراق التحوّل النقديّ للمجتمع الريفيّ التقليديّ المحليّ<sup>[٣]</sup>.

لقد لخصّ المؤرّخ الأثينيّ توكوديدس الموقف بعبارة بليغة إذ يقول: «مع زيادة استقرار الأحوال في اليونان، وزيادة الحرص على اقتناء المال، زاد حجم الإيراد العامّ ومعه راجت صناعة السفن، كما اتّجهوا أكثر وأكثر إلى ركوب البحر». إنّ هذه العبارة المقتضبة اقترنت فيها ألفاظ ذات دلالة اقتصادية عميقة مثل «اقتناء المال»، و«زيادة الإيراد العامّ»، مع «صناعة السفن»، و«ركوب البحر». هذه لغة جديدة على التجربة الإنسانيّة، وذلك بسبب استحداث عنصر جديد في الاقتصاد العالميّ، وهو اختراع النقود وانتشار استخدامها باعتبارها أفضل وأسهل وسيلة لشتّى المعاملات التجاريّة والماليّة، وقد نتج من ذلك ظهور ما أمكن أن

[١]- حسين الشيخ، اليونان، ص ١٤-١٥.

[٢]- ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق، منذ فجر بزوغه وحتى نهاية عصر الإسكندر المقدونيّ، دار الفكر، عمان ٢٠١٤م، ص ٩١.

[٣]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٢٩١.

يسمى «رأس المال»، فأول مرة أصبح من الممكن أن يخترن الإنسان «ثروة من المال» من عام إلى عام، وإلى أعوام كثيرة، من دون أن يخشى عليها من التلف أو المرض والآفات<sup>[١]</sup>. في الحقيقة، يتميز النقد بطبيعة مزدوجة؛ فهو في آن معاً شيء ماديٍّ ومجرد، ويخدم الأفراد، لكن يمكن للمجتمع عموماً أن يستولي عليه، كما أنه أداة للسلطة ورمز للسيادة. ويفهم النقد في النظرية الاقتصادية باعتباره وسيطاً للتبادل، بمعنى أنه سلعة قابلة للتبادل أو رمزاً لتلك السلعة، أو رمزاً لمعيار سلعي.

لكن النقد أكبر من ذلك، وكان من بين مجالات الاقتصاد التي أثارت اهتمام المفكرين قديماً، فهو مكونٌ وجدانيٌّ، ويمكن إرجاع نظرية النقد في علم الاقتصاد إلى النظرية السلعية Commodity theory عند أرسطو التي كانت في جوهرها حجة أخلاقية حول الاستخدام السليم للنقد<sup>[٢]</sup>. وقد كان له أفكاره في هذا المجال التي تتميز بالجدة والطرافة في عصره، فهو يقول إنَّ النقود ضرورية لأنَّ المعاملات داخل المجتمع لا يمكن أن تتم من دون وجود وسيلة للتبادل التجاري أو مقياس لقيمة الأشياء، إلا أنه يميز بوضوح بين المال والثروة<sup>[٣]</sup>.

تجدر الإشارة إلى أنَّ الأمبرالية الأثينية كانت القوة الدافعة للتحوُّل النقدي في أثينا، وكانت هيئة المحلفين التي تعمل بأجر وتمويل الأسطول الأثيني هي المؤسسة التي عملت على زيادة التبادل التجاري في الأسواق. وقد لعبت السياسة الجبائية للدول الهلنستية، ومنها دولتنا البطالمة في مصر والسلوقيين في سورية، وحاجتها إلى جمع الضرائب نقداً لدعم خوض الحروب، دوراً رئيسياً في التحوُّل النقدي للتبادل داخل أقاليمها. وكانت المؤسسات الأثينية مثل المزاد العلني، جنباً إلى جنب مع البنوك والمصارف، عوامل مهمة في التحوُّل النقدي لنظام الجباية، وإن كان الفساد قد تسرَّب إلى هذه المنظومة، حيث تشير بعض الحالات -على الأقل- إلى أنَّ الممتلكات المعروضة في المزاد العلني لم تعط لمن دفع أكثر وإنما لأصدقاء صاحب المزاد<sup>[٤]</sup>.

[١]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ٢٠٧.

[٢]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٢٨٧.

[٣]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٥.

[٤]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣٣٥.

قبل التحوُّل إلى النقد، كانت مُلكيَّة الأرض مع ما عليها من ماشية أكبر أنواع الثروة، وهو ما زال ثابتاً في اعتقاد كثير من الناس حتَّى الآن، ولكن أرسطو كان أكثر إدراكاً لأهميَّة المتغيِّرات التي استجذت في عالم الاقتصاد، فنجدته يتتقد من قصر مفهوم الثروة على ملكيَّة الأرض، لأنَّ الثروة في رأيه قد تقوم، بجانب الأرض، في العبيد الماشية والمال وغير ذلك من المنقولات. هذه العبارة تتفق وتكمل تصوير الموقف الذي وصفه توكوديديس من قبله.

لقد كان لهذا التحوُّل نتائج متباينة وشديدة الخطورة على الأوضاع الاجتماعيَّة، فبقدر ما استفادت منه طبقة الأغنياء من القلة الحاكمة Oligarchia انعكس الموقف سلباً على الطبقات الأقلُّ ثراءً والأكثر فقراً الذين كانوا يتمثِّلون في صغار ملاك الأراضي والمزارعين المستأجرين، فأخذ هؤلاء المزارعون من الفئتين يعانون من عبء مزدوج، الأوَّل من ارتفاع الأسعار الذي اقترن بالروح التجاريَّة من ناحية، وعبء نقص المحاصيل في سنوات قلَّة الأمطار أو الجفاف من ناحية أخرى<sup>[١]</sup>.

ورغم ما تقدَّم، فإنَّه من الخطأ أن نبالغ في درجة انتشار العلاقات النقديَّة ودورها في العلاقات الاجتماعيَّة اليونانيَّة، فهناك مجموعة من المناطق الزراعيَّة بقيت ذات طابع اقتصاديِّ ريفيِّ عينيِّ، من دون أيِّ تغيير عمل في توجيه العلاقات الزراعيَّة، فمبدأ الاكتفاء الذاتيِّ والانغلاق الاقتصاديِّ في الأرياف النائية، والطموح إلى الضمان الذاتيِّ المعيشيِّ، كلُّ ذلك حافظ على دلالاته ومعناه<sup>[٢]</sup>. في الحقيقيَّة، إنَّ انتشار العملة كان مقصوراً بالدرجة الأولى على المدن، وكانت في الغالب على شكل عملة معدنيَّة، ولم تؤثِّر على عرض السلع أو طلبها في الريف، ولم يكن لها قيمة انتمائيَّة، ولم تؤثِّر على الأسعار السوقيَّة، لأنَّ العملات أصلاً كانت متداولة ضمن إقليم سياسيِّ بعينه، ما جعل التبادل عبر الحدود السياسيَّة صعباً. وكان علينا الانتظار حتى عصر الدول الهلنستيَّة التي نشأت في أعقاب موت الإسكندر، حيث ظهر تأثير الاستخدام المتزايد للعملة في نُظُم الجباية للدول الهلنستيَّة<sup>[٣]</sup>.

[١]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ٢٠٧.

[٢]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ٤٣.

[٣]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٢٨٨.

### ثالثاً: البنوك والمصارف والقروض

لم يكن في أثينا عملة ورقية أو صكوك حكومية ولا شركات محاصصة، ولا مصفق للأسهم والسندات. لكن كان فيها مصارف مالية، وقد لاقى صعوبات شديدة في توطيد دعائمها؛ لأنَّ الذين لم تكن بهم حاجة إلى القروض ينددون بالربا ويرونه جريمة، ويتفق معهم الفلاسفة في هذا الحكم<sup>[١]</sup>. فهذا أرسطو يرى أنَّه رغم أنَّ المال ضروريٌّ، فليس كائناً طبيعياً، مثل ثمار الأرض. فالنقود لا تلد وهي شيء ميت لا حياة فيه، ونفعه باعتباره وسيلة للتبادل التجاري فحسب وليس لشيء آخر، لذلك كان الربا بحق عملاً مكروهاً، لأنَّه يزيد ثروتنا بالمال ذاته، وليس عن طريق استخدامه في الغرض الذي وُجد من أجله أصلاً، وهو أنَّه وسيلة للتبادل التجاري<sup>[٢]</sup>. وكان الرجل الأثيني العادي في القرن الخامس قبل الميلاد ممن يكتزون المال، فكان إذا ادَّخر شيئاً منه أثر أن يخبئه بدل أن يودعه في المصارف<sup>[٣]</sup>. وعلى العموم، بقي دور القروض والأعمال البنكية قبل الحقبة الهلنستية محلَّ جدل، ولا بدَّ من أنَّ السبائك المخزونة في المعابد وفي الخبايا قد قيَّدت عرض النقد<sup>[٤]</sup>.

لذلك، يجب علينا ألاَّ نبالغ في تقدير أعمال المصارف في بلاد اليونان أكثر من قدرها، فهي شيء لم يبلغ قطُّ عندهم قدر أهميته عند الرومان، لقد كانت المصارف الخاصة عندهم - فضلاً عن فكَّ النقود- تأخذ الودائع المالية وتقدِّم القروض، ورغم ذلك كان بعض الناس يقرضون أموالهم نظير رهون بفائدة تتراوح ما بين ١٢ - ١٨ ٪، ومنهم من يقرضون من دون فائدة إلى أقربائهم وأصدقائهم، أو يودعونها في خزائن المعابد والتي كانت تعمل عمل المصارف فتقرض المال إلى الأفراد والحكومات بفائدة معتدلة<sup>[٥]</sup>. على أنَّ الأرصدة المالية لأيِّ معبد كانت قليلة على وجه الجملة، وقد ظلَّ معبد ديلوس قروناً يقرض الناس بفائدة قدرها ١٠ ٪ بغضَّ النظر عن التغيُّرات التي تلمُّ بقيمة النقود<sup>[٦]</sup>، وكان معبد أبولون في دلفي

[١]- ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق، ص ٩١.

[٢]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٥.

[٣]- ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق، ص ٩١.

[٤]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٢٩٥.

[٥]- ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق، ص ٩٢.

[٦]- وليم تارن، الحضارة الهلنستية، ترجمة: عبد العزيز جاويد، مراجعة زكي علي، ألَّف كتاب بإشراف الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٦م، ص ١٢٧.

إلى حدٍّ ما مصرفاً دولياً لجميع بلاد اليونان. وفي القرن الخامس بدأ مبدل النقود الجالس أمام منضدته، يقبل المال ويودعه لديه، ويقرض التجار بفوائد يتراوح سعرها ما بين ٢٠ - ٣٠٪ حسب ما تتعرض له من أخطار، وبهذه الطريقة أصبح الصراف مصرفياً، وإن كان قد احتفظ إلى آخر تاريخ اليونان باسمه الأول (صاحب المنضدة)، وقد أخذ أساليبه من بلاد الشرق العربي القديم وحسنها بما يناسبه<sup>[١]</sup>.

أمّا مصارف الدولة في بعض المدن اليونانية؛ فضلاً عن فك النقود الذي منحت له بعض الملتزمين، فإنها لم تكن أكثر من ملحق لخزانة الدولة، حيث كانت تتلقى إيرادات الدولة وتقيّد حسابات المدينة، وربما قدّمت المال اللازم للنفقات غير المنظورة مع استعادة المبلغ الممنوح في ما بعد، وبذلك كانت المصارف تنقذ المدينة من عناء الاستدانة من الخارج<sup>[٢]</sup>. عموماً، لقد توسّع استخدام النقد المسكوك خلال الحقبة الهلنستية جنباً إلى جنب مع المؤسسات البنكية والمصرفية<sup>[٣]</sup>.

وسنقدم إيضاحاً بفائدة البنوك وتطوراتها في بلاد اليونان. فلقد كان السعر المعتاد في أثناء حكم الإسكندر هو ١٢٪، بغض النظر عن القروض البحرية التي كانت أعلى سعراً من ذلك بكثير، لما قد تتعرض له الأموال من أخطار، ثم هبط السعر نحو سنة ٣٠٠ ق.م إلى ١٠٪ (وإذا وردت الفائدة بأقل من هذا السعر؛ فلا شك في أنّها تنطوي على عطف سياسي وواضح).

إنّ هبوط الفائدة كان في الحقيقة انعكاساً لهبوط سعر الدراخمة، الذي ترتب على طرح الأموال والكنوز الفارسية للتداول، وظلّت العشرة بالمئة هي القدر المألوف طوال القرن الثالث قبل الميلاد، وفي منتصف القرن الثاني قبل الميلاد عاد سعر الفائدة للارتفاع مرة ثانية حيث وصل إلى ١٢٪ مرة ثانية. على أنّ ارتفاع الفائدة بعد هذا التاريخ لم يعبر إلا عن جشع الرومان، حيث كانوا يقومون بابتزاز الناس خلال سنوات الحروب الأهلية والكوارث الطبيعية فيفرضون أسعار فائدة فاحشة قاربت ٤٨٪<sup>[٤]</sup>.

[١]- ابنهال الطائي، تاريخ الإغريق، ص ٩٢.

[٢]- وليم تارن، الحضارة الهلنستية، ص ١٢٩.

[٣]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٢٩٦.

[٤]- وليم تارن، الحضارة الهلنستية، ص ١٢٨.

لم تكن الحكومات تقترض من الأفراد ولكن الدول كانت في بعض الأحيان يقرض بعضها بعضاً<sup>[١]</sup>، ذلك أن معظم قروض المدن التي نجدها لها ذكراً في التاريخ كانت مجرد تدابير تنظيمية لا شأن لها بالفقر، كأى قرض يعقده مجلس بلدي الآن، وكان السبب في ذلك بسيطاً جداً وهو أن المدينة لم يكن لها ميزانية، وكل ما في الأمر أن مبالغ معينة تصل إلى الخزانة وتوجّه نحو نفقات معينة، فإذا بدرت نفقة غير منظورة مهما صغر قدرها، كان معناها فرض ضريبة جديدة أو مساهمة جديدة من الأهالي لا بدّ لجمعها من انقضاء قدر من الوقت، ولذا كانت المدينة تقترض المبلغ التماساً لليسر، ثمّ تسدّده على مهل. ولعلّ مدينة ديلوس كانت تفهم القرض المنظمّ الجيدّ خير فهم، حيث كانت تتلقّى الأموال بانتظام من أرصدة المعبد، فتقترضها وتردّها على الدوام. وكان أسوأ ما تمخّض عن هذا النظام الماليّ غير الناضج؛ هو صعوبة تنفيذ المنشآت العامّة حيث كان من المحال تقريباً القيام بتنفيذ المشروعات التي تتطلّب التعاون، ولا يستثنى من ذلك حتى إنشاء الطرق اللاتّقة، ما لم يتزعم الملوك مثل تلك الحركة كما فعلوا عندما تعاون العالم لإعادة بناء طيبة سنة ٣١٦ ق.م، وروودس بعدما دمرها زلزال سنة ٢٢٥ ق.م، بل إنّ أشغال المدينة نفسها وأعمالها كان من العسير القيام به ما لم يكن لها بعض الموارد الخاصّة<sup>[٢]</sup>.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ المصدر الوحيد الذي عرفناه عن القانون الذي ينظّم العلاقات بين الدائنين والمدينين في بلاد اليونان القاريّة في القرن الرابع قبل الميلاد، هو ذلك القانون الذي صدر في دلفي، وأقرّت فيه النسب المئويّة القصوى لسعر الفائدة على الديون بمعدّل ٨,٥ وحتى ٦ ٪، وبما أنّ هذا أقلّ بكثير من السعر المتعارف عليه في بلاد اليونان وهو ١٢ ٪، فيكون هذا القانون قد خفف عبئاً ثقيلاً عن المدينين، علماً أنّه لا يوجد نصّ صريح في هذا القانون ينصّ على إلغاء الديون أو أيّة إجراءات سابقة ضدّ الدائنين في حال تجاوزهم حدود هذا القانون، أو ضدّ المدينين في حال تخلفهم عن دفع الديون وفوائدها، ويدلّنا إصدار مثل هذا القانون على احتداد مشكلة الديون ومحاولات التفتيش عن حلول وسط لحلّ هذه الأزمة.

[١]- ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق، ص ٩٢.

[٢]- وليم تارن، الحضارة الهلنستية، ص ١٣٠.

في الحقيقة، إنَّ ما أقرّه مؤتمر كورنثة الذي عقد بدعوة من فيليب الثاني بعد معركة خايرونية من منع إلغاء الديون، وإعادة تقسم الأراضي وتحرير العبيد. ليدلُّنا في حقيقة الأمر على أنَّ هناك طبقات محدودة من السكان في المدن اليونانية تتوجَّس خوفاً على ثروتها المتسارعة في النموِّ والآخذة في الازدياد نتيجة التطوُّرات الاقتصادية<sup>[١]</sup>.

#### رابعاً: الثروة المعدنية

قبل أن نستعرض الثروة الزراعية ينبغي علينا أن نستعرض مصادر الثروة المعدنية. فلقد كانت أرض بلاد اليونان تحتوي على ثروات من مختلف الأنواع، ففي كلِّ منطقة تقريباً كان يوجد الصلصال اللازم لصناعة الأواني الفخارية، وهو محصول هام لبلاد فقيرة في الخشب، ولشعب لم يعرف بعد صبِّ الحديد في وقوالب، وكان الرُّخام الجميل متوفراً في باروس بكميَّات كبيرة حتى لقد وصفت هذه الجزيرة بأنَّها كتلة واحدة من المرمر، والرُّخام مادة متينة لا غنى عنها في فنِّ النحت أو المعمار. وكانت فوق ذلك سلعة تجارية هامة لأنَّ أنواعاً معيَّنة منها كانت مطلوبة نظراً لقيمتها الكبيرة. وكان الذهب يوجد بكميَّات كبيرة نسبياً في الساحل الشماليِّ لبحر إيجه أي في تراقيا ومقدونيا، ولو أنَّ مناجم الذهب في جزيرة ثاسوس لن تستغل قبل القرن الخامس على أيِّ نطاق واسع. وكانت لاوريوم في جنوب أتيكا هي المصدر الرئيسيُّ للفضَّة، غير أنَّ استخراجها من هذه المناجم لم يكن عملاً مربحاً إلاَّ بفضل رخص أجور العبيد، ولم يوجد النُّحاس إلاَّ بالقرب من خالكيس وهي كلمة تتضمن معنى النحاس) في جزيرة يوبويا، ومن ثمَّ كان من الضروريِّ استيراده من قبرص الغنيَّة بالنُّحاس (الذي يشتقُّ اسمه من اسم الجزيرة نفسها) أو من اسبانيا. ولم تستغل معظم مناجم الحديد لأنَّ ذلك لم يكن ميسوراً إلاَّ بتوافر الوقود أو باستيراده من دون صعوبة. هذا إلى جانب أنَّ الحديد لم يكن معدناً من السهل تشكيله والانتفاع به، وبالتالي فإنه لم يقيم إلاَّ بدور قليل الأهميَّة في العالم القديم، وكانت لاكونجا هي أغنى إقليم بالحديد، وكان رعايا إسبارطة شبه الأحرار ممَّن يسكنون في المدن التابعة لها في أطراف لاكونيا، ويعرفون باسم البريويكي Perioeci، يصنعون من هذا المعدن أسلحة لسادتهم الإسبارطيين وقليلاً من الآلات الزراعية

[١]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، في القرنين الخامس والرابع ق.م، منشورات جامعة دمشق، دمشق ١٩٩٨م، ص ١٦٩.

التي لا غنى عن الحديد في صناعتها، ولن يعرف اليونان الصلب أو الحديد الزهر<sup>[١]</sup>.

### خامساً: الزراعة

بينما كانت بلاد اليونان غنيّة بثروتها المعدنيّة كانت في الوقت نفسه فقيرة بمنتجاتها الزراعيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ الاقتصاد في العالم القديم كان يقوم أساساً على الزراعة، حيث كان المجتمع يُعدُّ مجتمعاً زراعياً يعتمد على ملكيّة الأرض وزراعتها<sup>[٢]</sup>. ولكي نفهم ذلك علينا أن نستعرض إمكانيّة الزراعة فيها: لقد قسّم الجغرافيون المحدثون بلاد اليونان إلى أربعة أقسام: الأرض الجذباء، والغابات، والمراعي، والأراضي الصالحة للزراعة، ومن المعلوم أن الغابات والمراعي غير قابلة للزراعة، وكذلك هي الأرض الجذباء؛ فمعظمها صخور لأن بلاد اليونان كما ذكرنا ليست مسطحة بل جبلية حتى لتبدو كالجسم النحيل العاري الذي يبرز منه العظام. ولا يرجع قحّلها إلى أنّها بلاد جبلية، فقليل من قمم جبالها يقع فوق خطّ الشجر الدائم، وإنّما يرجع قحّلها إلى أنّه لا توجد رطوبة مستدامة في المناسيب المرتفعة تكفي لمعادلة عمليّات التجوية المستمرة التي تعري السطح، لقد كانت بلاد اليونان بالمقاييس الحديثة أرضاً غير خصبة<sup>[٣]</sup>.

إلى ذلك، كانت بلاد اليونان تعاني نقصاً في المياه اللازمّة للزراعة قبل كلّ شيء، وهذا النقص لا يرجع سببه إلى قلة الأمطار، فإنّ الكميّة التي تهطل منها يبلغ معدّلها السنويّ أكثر من ٤٠٠ مليمتراً، ولكنّها ليست موزعة بصورة متناسبة على مختلف الفصول، إنها تنحصر في أشهر الشتاء القصيرة، بل في أيام معدودات من هذا الفصل، وكثيراً ما يحدث أن ينهمر في يوم واحد من المطر ما يعادل ربع الكميّة السنويّة كلّها، وغالباً ما تشكّل هذه المياه سيولاً تجرف معها التربة لتصبّ في البحر فلا تستفيد منها الأرض شيئاً بل تزيد في فقرها<sup>[٤]</sup>.

عموماً، إنّ مناخ بلاد اليونان في جملته كمناخ البحر الأبيض المتوسط، فالصيف جاف والشتاء ممطر، ومتوسّط المطر لا يقلُّ عن متوسّطه في وسط أوروبا، غير أنّ ٧٨٪ منه يسقط

[١]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي، ج ١، ص ٣٢-٣٣.

[٢]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٣.

[٣]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، ص ٣٣-٣٤.

[٤]- محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، ط ٣، دار الفكر، دمشق ١٩٨٠م، ص ٣٥.

في شهور الشتاء، بينما يسقط ٧٪ منه في شهور حزيران وتموز وآب، وقد يؤدي انقطاع المطر باستمرار إلى شدة القَيْظ وجفاف الأراضي، وذبول النباتات، كما تنضب الينابيع، وتقطع الأنهار أو تنقلب إلى جداول صغيرة<sup>[١]</sup>.

هذا على المستوى الطبيعي، أما طبقة المزارعين فإنها تتألف من مَلَآك قطعة أراضي صغيرة يكدحون في فلاحتها لكسب قوتهم، وكان هؤلاء المزارعون يجدون صعوبة كبيرة في التخلص من طمع المرابين ومن اعتداء السادة النبلاء. لقد كان الكثيرون منهم يملكون قبلاً أراضي واسعة، ولكن نساءهم كانت أكثر خصباً من الأرض؛ فاضطروا إلى تقسيمها بين أولادهم حتى أصبحت لا تكفي لإعاشة أصحابها الذين كان بعضهم يبيعها ويتقل إلى المدن للاشتغال بالصناعة أو التجارة، بينما صار الآخرون يشتغلون عند النبلاء الأغنياء؛ يفلحون الأراضي كمسادسين (أي الذين يأخذون سدس المحصول مقابل عملهم). أما الذين يحاولون الاحتفاظ بأراضيهم رغم كل الصعوبات، ويستدينون المال لشراء البذار والماشية فإنهم يضطرون إلى رهن هذه الأرض، ثم يعجزون في الغالب عن دفع الفوائد الفاحشة، ناهيك بتسديد الديون فيصبح من حق الدائنين أن يتصرفوا بهم وبنسائهم وأولادهم كما يشاؤون، وهكذا فقد انتقلت الأراضي، كما يقول أرسطو، إلى عدد قليل من الملاكين الكبار، بينما الفلاحون يباعون هم ونسائهم وأولادهم كالأرقاء والأقنان<sup>[٢]</sup>.

من المفيد القول أن هذه الأحوال الاجتماعية السيئة لطبقة الفلاحين في اليونان؛ قد تسببت باحتقان خطير كاد يؤدي بالبلاد، فإذا ما حدث أن واجه صغار المزارعين موسماً، أو مواسم من المحاصيل الضعيفة، وهو أمر محتمل الحدوث، فإنهم يجدون العائد من تلك المحاصيل الضعيفة لا يفي بمتطلبات حياة أسرهم. لذلك يجدون أنفسهم مضطرين إلى الاستدانة من أحد الأغنياء أو كبار مَلَآك الأرض. وإذا علمنا أن قانون الديون في ذلك الوقت كان بالغ القسوة، لأنَّ القرض كان يتم بضمان الأرض، إذا كان المدين يمتلك أرضاً يقترض بضمان شخصه، وأسرته إذا لزم الأمر<sup>[٣]</sup>، ونتيجة لذلك، تعرّض الكثير من مزارعي

[١]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج١، ص ٣٤.

[٢]- محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، ص ٢١٨.

[٣]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ٢٠٧-٢٠٨.

أثينا الفقراء للرق، بسبب عجزهم عن تسديد حصّة مُلاك الأراضي، واحتقن الجوّ كما أشرنا لولا تشريعات صولون التي أصدرها في سنة ٥٩٤ ق.م وقانونه المعروف باسم رفع العبء، فالأمر الأساسي الذي قام به كان إلغاء كلّ الديون المترتبة على الطبقة العامّة، كما ألغى أهمّ النتائج المترتبة عليها؛ وهي فقدان المدين لحرّيته لحساب الدائن، حيث تضمّن هذا التشريع تحريم اتخاذ شخص المدين ضمّاناً لسداد فوائد الدين<sup>[١]</sup>.

بالعودة إلى الظروف الطبيعيّة لبلاد اليونان، سنجدها قد تدخّلت في جعل المناطق الزراعيّة تختصّ بزراعة هذا المحصول أو ذلك، وكما أسلفنا فإنّ التربة الصالحة للزراعة قليلة المساحة<sup>[٢]</sup>، ومعظمها قد انحصر في السهول القليلة الاتّساع، التي تحيط بها الجبال، عموماً السهول ضيقة في بلاد اليونان، لا تزيد مساحتها عن ٢٠٪ من مساحة البلاد<sup>[٣]</sup>، وأشهرها سهل إسبارطة وتساليا والجزء الأوسط من سهل أركاديا، أو السهول التي تنحدر نحو البحر مثل سهل أرجوليس حول أرجوس وأثينا والوسيس، ولم تكن هذه السهول رغم مساحتها الضيقة على جانب كبير من الخصوبة، فقد كانت تربتها من النوع الفقير<sup>[٤]</sup>، هذا إذا ما استثنينا سهل تساليا الأكثر خصوبة، والأكثر برودة، والأكثر شهرة بزراعة الحبوب وتربية الخيول، والذي توفّرت فيه مجموعة من الوديان النهريّة الواسعة، التي أمدّت الأراضي بتربة من النوع الجيريّ والكلسيّ بالإضافة إلى الماء، ممّا ساعد على انتشار الحبوب، وقد سمحت الأساليب المختصّة في طريقة إعداد الأراض وحسن استغلالها بإنتاج كميات وافرة من المحاصيل، إلّا أن تلك الكميات ظلّت دون الحدّ المطلوب<sup>[٥]</sup>.

ومن سهول بلاد اليونان الأخرى نذكر سهل بويوتيا Boeotia (بمعنى أرض البقر)، فهو سهل كثير العشب بصفة خاصّة، وذو جوّ ملبّد بالغيوم. أما سهل آخيا الضيق الخصب فإنّه يسير بمحاذاة الساحل الجنوبيّ للخليج، وهناك سهول أخرى تسير بمحاذاة الخليجان منها مثل سهل لاكيدايمون Lacedaemon (في قلب شبه جزيرة البيلوبونيز) والذي تكاد تحجزه

[١]- لطفی عبد الوهاب یحیی، اليونان مقدّمة في التاريخ الحضاري، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندريّة ١٩٩١م، ص ١٢٨.

[٢]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ٥٠.

[٣]- كيتو، الإغريق، ص ٣١.

[٤]- حسين الشيخ، اليونان، ص ١٢.

[٥]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ٥١.

الجبال بالكامل عن البحر<sup>[١]</sup>. وهناك السهل الساحليُّ الغنيُّ بإقليم إيليس Elis أغنى مناطق البيلوبونيز، وسهل جزيرة يوبويا<sup>[٢]</sup>. وبالمجمل، فإنَّ هذا الجزء السهليَّ الصغير في بلاد اليونان، لم يكن يشكل امتداداً متصلاً بين الأرض السهليَّة الخصبة، وإنما كان من جهة يشكِّل مناطق متفرقة من السهول الصغيرة التي كان بعضها يصل مساحته إلى عدد قليل من الكيلو مترات المربعة<sup>[٣]</sup>، طبعاً باستثناء سهل تساليا (وهو سهل فسيح خصيب تحيط به الجبال)، فليس هناك في بلاد اليونان سهل يزيد طوله على ٢٠ كم وعرضه عن ١٢ كم، إلاَّ أنَّ موقعه على الطريق الواصل بين مقدونيا وبلاد اليونان جعلها طريقاً للجيوش المغيرة من الشمال، فكانت تكتسحه قبل غيره وتجعل منه ساحة للقتال<sup>[٤]</sup>.

تجدر الإشارة إلى أنَّ الإغريق كانوا يعيشون على حاصلات هذه السهول الصغيرة منذ أن استقرُّوا في القرى وانصرفوا عن حياة الرعي والبدواة، وتأتي في مقدِّمة هذه المحاصيل الضرورية للمعيشة القمح والعب والزيتون التي يطلق البعض اسم (ثالوث البحر المتوسط)، ومنها يصنع الخبز والنيذ والزيت<sup>[٥]</sup>. وبجانب هذه المحاصيل، وجدت أشجار الإجاص والتين والتفاح ونباتات الفاصولياء والعدس والحمص والملفوف والشمندر والبصل والثوم والقرع والبطيخ الأصفر والأحمر. كما وجدت بعض الزراعات التي تدخل في الصناعة كنبات الكتان والقنب<sup>[٦]</sup>.

إن أهم هذه المحاصيل بدهاة القمح الذي يسمَّى في اليونانية سيتوس Sitos (وهي كلمة قديمة تعني الشعير أيضاً)، وكان الغذاء الرئيسيَّ عند اليونان، وزرَّع على الأخص في بويوتيا Boeotia. وقلَّما كان اليونان يأكلون اللحم إلاَّ في الأعياد عندما كانت توزع القرابين، لا عجب أن صارت كلمة الأضحى مرادفة لكلمة الذبائح عند الإغريق. وكلُّ طعام آخر غير

[١]- كيتو، الإغريق، ص ٣١

[٢]- إبراهيم عبد العزيز جندي، معالم التاريخ اليوناني القديم، ج ١، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة ١٩٩٩م، ص ٦١.

[٣]- لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، ص ٤٠.

[٤]- محمد كامل عباد، تاريخ اليونان، ص ٣٠.

[٥]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، ص ٣٧.

[٦]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ٥٢.

القمح كان بمثابة الحلوى التي تأتي في ختام الوجبة. كل الأطعمة الأخرى التي تؤكل إلى جانب الخبز تسمى Opsion عند اليونان، وقد يكون اللحم أو السمك أو الخضروات أو المرق أو الزيتون والجبن. ومن الغريب أن أفلاطون يتجاهل أهم هذه الأطعمة وهو السمك ويحرّمه على حراس المدينة (الفاصلة) ولعلّه تأثر في ذلك بالإسبارطيين، ولكن لا شكّ في أنّ السمك كان أهمّ هذه الأطعمة وليس أدلّ على ذلك من أن كلمة السمك أصبحت مرادفة لكلمة الطعام Opsion ولكلّ ما يستساغ منه ويلدّ طعمه، وكان اليونان يأكلون الأطعمة المصنوعة من الدقيق بكميّات كبيرة وأصناف متعدّدة، ولم يكن الخبز يصنع عادة إلاّ من القمح<sup>[١]</sup>.

ونظراً لأهميّة القمح في بلاد اليونان فقد أثر تأثيراً واضحاً على سياسات الدول اليونانية، سواء في ما بينها أم في موقف الدول الأخرى إزاءها، وسأشير في هذا المجال إلى ما حدث في الحروب البيلوبونيزية التي نشبت بين أثينا وإسبارطة في الشطر الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، حيث لجأت إسبارطة إلى اتّباع سياسة تخريب محاصيل الأثينيين كسلاح اقتصاديٍّ فتأكّ، إلى جانب القتال العسكريّ التقليديّ<sup>[٢]</sup>. أمّا الشعير الذي كان يُزرع في تشرين الأول ويُحصد أيار فكان دقيقه يُعجن من دون أن يُخبز ويأكل كالشريد بعد خلطه بالماء، ولم يكن اليونان شعباً أكل نهماً للطعام، فمعظمهم كان ولا يزال يتناول وجبتين فقط، إحداها في الظهر والأخرى في وقت المساء، وكانت كلُّ دويلة يونانيّة تزرع أو تحاول أن تزرع ما يكفيها من القمح، فإذا حدث -وكثيراً ما كان يحدث- أن قلّ العرض عن الطلب وعجزت دولة المدينة عن تحقيق الاكتفاء الذاتي ثارت فيها مشاكل سياسية خطيرة، وكان القمح يُزرع في تشرين الأول ويُحصد في حزيران، وفي أيّ بقعة من ريف المدينة تصلح لزراعته. وفي هذا الإطار، نرى المؤرّخ الكبير توكوديديس لا يؤرّخ أحداث فصل معين بالشهور التي كانت أسماؤها تختلف باختلاف الدويلات اليونانيّة وإنّما بحال المحصول في كلّ فصل<sup>[٣]</sup>.

[١]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، ص ٣٧.

[٢]- لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، ص ٤١.

[٣]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، ص ٣٨.

بعد القمح، يأتي العنب الذي عرفته بلاد اليونان منذ فجر تاريخها، وكان يُزرع في أيّ مكان إذ كانت كلُّ منطقة تزرعه لأجل استهلاكها المحليّ، غير أنّ تجارة النبيذ كانت مقصورة على الأنواع الفاخرة كنبذ خيوس ولسبوس وثاسوس. وكان النبيذ هو شراب القوم عند اليونان مثلما كانت البيرة شراب المصريين، ونبد البلح شراب البابليين، ولم يكن الإغريق شعباً مدمناً على الخمر ولو أنّ النبيذ كان له دور كبير في حياتهم الاجتماعية والدينية، وبمرور الزمن ارتبط دونيسوس Dionysus أو باكخوس Bacchus بالأعنان حتى صار إله النبيذ، ونرى صورته على الأواني الفخارية مقرونة بغصن الكرم<sup>[١]</sup>.

وأما عن الزيتون فكان اليونان يوجهون اهتمامهم إليه، لذلك نرى شجرته في موضع مديح الشعراء، يبالغون في تمجيدها وتعداد محاسنها. ولا شكّ في أنّ الزيتون كان من أهمّ مصادر الثروة في مقاطعة أتيكا بصورة خاصة<sup>[٢]</sup>. فكان زيتة يقوم في حياة الإغريق مقام الزبد والصابون والغاز، أي كان يستعمل للطهو والغسل والإضاءة، فضلاً عن استعماله كمرهم عطريّ مستحب في المناخ الجاف. لقد كان أساس الوجبة اليونانية يتألف من الخبز والزيتون، أو الخبز والجبن المصنوع من لبن الماعز. وكان الزيت يُستعمل في كلّ طعام تقريباً، ولم يعرف الإغريق الصابون بل كانوا يدلكون أجسامهم بالزيت، فإن لم يؤدّ الغرض أضافوا إليه بعض العطور. وكانت وسيلة الإضاءة الوحيدة هي مسارج الزيت أو مشاعل الراتنج. ولعل هذا يفسر امتلاء المتاحف اليونانية بمسارج الزيت الفخارية. ولكلّ غرض من هذه الأغراض كانت ربات البيوت يستعملن نوعاً مختلفاً من الزيت. وكان الزيتون يُعصر بمعاصر خاصة، والعصرة الأولى ينتج منها زيت الطعام ومن الثانية زيت الاستحمام ومن الثالثة زيت الإضاءة - وأما ما تبقى بعد ذلك من قشر فكان يُستعمل كوقود. ومن الأساطير اليونانية أنّ الربّة أثينا هي التي أدخلت شجرة الزيتون في إقليم أتيكا في وقت لم تكن قد نبتت بعد في أيّ جهة من بلاد اليونان. ولا شكّ في أنّ تلك أسطورة لا أساس لها من الصحة، حيث اكتشف المنقبون الأثريون معصرة لزيت الزيتون في قصر مينوس بمدينة كنوسوس الكريتيّة، ويرجح أنّ شجرة الزيتون كانت أصيلة في بلاد اليونان، وأن إكليل الزيتون البري كان هو الجائزة اليونانية المفضّلة

[١]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، ص ٣٩.

[٢]- محمد كامل عباد، تاريخ اليونان، ص ٣٦.

منذ الدورة الأولى للألعاب الأولمبية في سنة ٧٧٦ ق.م. وقد تنمو هذه الشجرة في أي جزء من البلاد تصلح فيه التربة لزراعتها، ولكنها ازدهرت بوجه خاص في أتيكا حيث أصبح الزيت أهم سلع التصدير حتى أن صولون Solon عندما حرّم تصدير كل المنتجات الزراعية استثنى الزيت، ومن ثم كثرت الإشارة إلى شجرة الزيتون في الشعر اليوناني، غير أنه لم يُزرع في ساحل البحر الأسود. ولهذا كانت المستعمرات اليونانية العديدة هناك تعتمد على الزيت المستورد إليها من الوطن الأصلي أو من ساحل آسيا الصغرى. وثمة حقيقة هامة تتصل بالزيتون، فهو لا ينضج إلا بعد مدة طويلة من غرس أشجاره التي لا تعطي محصولاً كاملاً إلا بعد ست عشرة أو ثماني عشر سنة وقد لا تعطي أجود محصول إلا بعد أربعين أو ستين سنة، ولهذا كانت أشجار الزيتون كالغابات من العسير زراعتها إلا تحت ظل حكومة مركزية قوية، وعندما قوم أوتوا من الصبر قدراً كبيراً، وهذا يفسر التقدم البطيء الذي أحرزته زراعة الزيتون في الأيام الأولى، وكذلك الصعوبات التي لقيها كل من صولون وبيستراتوس عندما شجعت الحكومة انتشاره. ومن المحتمل أن زراعته ما كانت لتنتشر في أتيكا انتشاراً واسعاً لولا أن بيستراتوس منح ملاًك الأراضي قروضاً من جيبه الخاص

وثمة ملاحظة أخيرة عن الزيتون وهي أنه كان نعمة أسبغتها الطبيعة على أتيكا ولكنه كان نقمة عليها في بعض الأحيان، ذلك أن إتلاف مزرعة من مزارع الزيتون لا يعني كما يحدث في حالة حقل من القمح- ضياع دخل سنة واحدة، بل ضياع رأس المال كله، ولهذا أصيبت أتيكا بأضرار فادحة بسبب التخريب الذي أحدثه الفرس بأراضيها في الحروب الميديّة (٤٩٠-٤٦٧ ق.م)، والإسبارطيون في الحروب البيلوبونيزيّة (٤٣١-٤٠٤ ق.م)<sup>[١]</sup>. وللتعويض عن هذه الخسارة فإننا نلاحظ أن أغلب عقود استئجار الأراضي تضمّنت في شروطها الأساسية على المستأجر أن يقوم بزراعة أشجار الزيتون<sup>[٢]</sup>.

## سادساً: التجارة

تقوم التجارة أساساً على ثلاثة مقومات هي: فائض الإنتاج الذي يُعدُّ مادةً للتجارة،

[١]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، ص ٣٩-٤٠-٤١.

[٢]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ٤٢.

والطرق البرية أو البحرية التي ينقل عن طريقها هذا الفائض إلى حيث سيستهلك، ووسيلة للتعامل في هذا الفائض سواء أكانت نقداً أم مقايضة.

لقد كانت أولى المشكلات التي واجهت بلاد اليونان هي المواصلات<sup>[١]</sup>، وذلك أن الظروف الجغرافية لهذه البلاد والأقطار المحيطة بها كانت تعوق جانباً من التعامل التجاري. وقد تعذر النقل البحري الداخلي لعدم صلاحية الأنهار للملاحة، وتعسر النقل البري بسبب الافتقار إلى الطرق الجيدة<sup>[٢]</sup>. فالتجار الذين يسافرون براً يسرحون طبعاً متجولين أو سمكريّة، وقد علقت بضائعهم حولهم، فهم أنفسهم حاملون لأنفسهم كما يقول عنهم سكان بلاد اليونان<sup>[٣]</sup>.

لقد كان مدّ الطرق أمراً شاقاً مضمياً حتى أن المصطلح اليوناني لمدّ الطريق Temnein hodon يؤدي معنى شقّ الطريق أو نحته، ولذا اقتصر الإغريق على تعبيد الطرق الضرورية لسير المراكب الدينية إلى المعابد الشهيرة، حيث كانت تُقام الأسواق أيضاً في الأعياد الدينية الكبرى. وقد أعاقت المنازعات السياسية بين دول المدن اليونانية تطورها الاقتصادي في هذا الصدد، فكلّ دولة مدينة كانت ترى مصلحتها في أن تترك الطرق على ما هي عليه؛ لكي تعوق زحف عدوّتها عليها إذا ما سيرت جيشاً لغزوها، وكاد نقل السلع القابلة للتلف والبضائع الثقيلة عن طريق البرّ يكون أمراً مستحيلاً في بلاد اليونان، ومعنى هذا أن كلّ المناطق التي لا تقع على البحر كانت محرومة من التبادل التجاري إلاّ المحليّ منه<sup>[٤]</sup>.

وبما أن الطرق البرية وعرة وضيقة، وغير آمنة مع انتشار اللصوص وقطاع الطرق، أصبح النقل البحري أقلّ تكلفة من النقل البري<sup>[٥]</sup>، ورغم هذا كان هناك أيضاً ما كان يعوق الملاحة، التي كانت مقيدة بل معطلة طوال فصل الشتاء وكذلك طوال الليل. وإلى جانب الظروف الجغرافية، كانت هناك عوائق أخرى للتجارة، منها صغر حجم السفن، وانتشار القراصنة

[١]- حسين الشيخ، اليونان، ص ١٣.

[٢]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، ص ٤٢.

[٣]- ألفرد زيمرن، الحياة العامة اليونانية السياسية والاقتصادية في أثينا في القرن الخامس، ط ٢، ترجمة عبد المحسن الخشاب، مراجعة أمين قنديل، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٩م، ص ٣٨١.

[٤]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، ص ٤٢.

[٥]- حسين الشيخ، اليونان، ص ١٣.

في البحر، حيث كانت كثرة الخلجان على السواحل عاملاً من عوامل تسهيلها والتشجيع عليها. ولم يَقم في تاريخ بلاد اليونان -إلا في فترات قصيرة- أن قامت دولة قويّة واحدة كان في وسعها أن تؤمّن التّجارة في البحر، وكان لهذا أثره الخطير في حياة بلاد فقيرة بالمحاصيل الزراعيّة وكان رخاؤها يعتمد على التجارة إلى حدّ كبير<sup>[١]</sup>.

أمّا المشكلة الأهمّ التي واجهت التجارة اليونانيّة فكانت تتمثّل في إيجاد نظام للتعامل يثق به كلُّ الأطراف، لأنّ كلّ مدينة كانت تتميز بنظامها الخاصّ في الموازين والمقاييس والعملة<sup>[٢]</sup>، وكانت حكومات الدول تسلب الأجناب نقودهم -عدا أثينا- بتخفيض قيمة نقدها، وكانت بعض الدويلات تسكّ نقودها من خليط من الذهب والفضّة، وتتنافس في تخفيض كمّيّة الذهب في العملة. أمّا الحكومة الأثينيّة، منذ أيام صولون، فقد أخذت على عاتقها تشجيع التجارة إلى أقصى حدّ بإيجاد عملة موثوق بها، علماً أنّها رفضت خلال صروف الدهر أن تخفض من قيمة عملتها الفضيّة<sup>[٣]</sup> ما جعل هذه العملة (الدراخمة) على مرّ الأيام، تكسب ثقة كلِّ دويلات المدن اليونانيّة.

لقد أصبحت العملة التي طبعت عليها بومة أثينا المميّزة هي السائدة تقريباً في هذه البقعة من العالم، وأخذت تحلُّ تدريجياً محلّ العملات المحليّة في جزر بحر إيجه. ورغم أنّ بعض المنتجين كانوا لا يزالون يبيعون بضائعهم مباشرة للمستهلك إلا أنّ الكثيرين منهم كانوا في حاجة إلى وساطة السوق الذي يشتري ويخزّن حتى يجد المشتري المناسب، وهكذا نشأت طائفة من تجّار التجزئة الداخليين الذين يبيعون بضائعهم في السوق المخصّص لهم، أو في الاحتفالات العامّة<sup>[٤]</sup>، أو يعرضونها للبيع في شوارع المدن، أو في حوانيت [أكشاك] في الأماكن المزدهمة أو غير المزدهمة في المدن، أو حتى في مؤخّرة الجيوش<sup>[٥]</sup>. وقد تنوّعت مواد هذه التجارة ما بين الأغذية من قمح وخبز وخضار وجبن وعسل وفواكه وثوم

[١]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، ص ٤٢.

[٢]- حسين الشيخ، اليونان، ص ١٣.

[٣]- ابتهاج الطائي، تاريخ الإغريق، ص ٩١.

[٤]- حسين الشيخ، اليونان، ص ١٣.

[٥]- ابتهاج الطائي، تاريخ الإغريق، ص ٩٢.

ونبيذ ولحم وأسماك، إلى الرقيق، والمشغولات المعدنية والجلدية، وحتى الكتب<sup>[١]</sup>. وكان الأحرار والغرباء والأرقاء يذهبون إلى هذه الأماكن ليساوموا التجار ويتاعوا منهم ما يحتاجه البيت. وكان من أقسى القيود المفروضة على النساء في أثينا أن العادات لم تكن تبيح لهن أن يخرجن ليشترين منها حاجاتهن<sup>[٢]</sup>. أمّا الوضع المعقد، فيمكن أن نصفه بتكافل المبادئ القديمة والجديدة في توجيه الاقتصاد الزراعي، فالسوق بالنسبة إلى المزارعين أصبح مكاناً لزيادة مداخيلهم حيث كانت تجري عمليات بيع أعداد كبيرة من المنتجات الزراعية<sup>[٣]</sup>.

انطلاقاً من ذلك، بدأت التجارة الخارجية تتقدم وتزدهر في بلاد اليونان سريعاً، حتى أن بركليس قال يوماً إن كل منتجات العالم تجد طريقها إلى أثينا. حيث كانت أتيكا تصدر ما تنتجه حقولها ومصانعها من خمور وزيت وفضة ورخام وخزف وتحف فنية، وتستورد الحبوب والسمك والجلد من منطقة البحر الأسود، والصوف والبردي من مصر، والحديد والنحاس من أوروبا، والصوف والكتان والأصباغ من فينيقية، والأقمشة المطرزة من بلاد الشرق القديم، والأحذية والبرونز من أتروريا، والعطور من بلاد العرب<sup>[٤]</sup>.

ويمكننا القول أن التجارة الخارجية تطوّرت أكثر من التجارة الداخلية، لأن الدول اليونانية أدركت مزايا توزيع العمل بين بعضها البعض، فتخصّصت كل منها في إنتاج نوع من المنتجات، فصانع الدروع مثلاً لم يعد ينتقل من مدينة إلى أخرى تلبية لطلب من يحتاجه، بل أخذ يصنع دروعه في حانوته ويبيع بها إلى أسواق العالم القديم. وهكذا انتقلت أثينا في قرن واحد من الاقتصاد المنزلي - الذي يصنع فيه كل منزل جميع ما يحتاجه تقريباً، إلى الاقتصاد الحضري الذي تصنع فيه كل مدينة جميع ما تحتاجه تقريباً ثم تدخله في الاقتصاد الدولي الذي تعتمد فيه كل دولة على ما تستورده من غيرها، والذي لا بد لها فيه أن تصدر من السلع ما تؤدّي به أثمان وارداتها<sup>[٥]</sup>.

[١]- حسين الشيخ، اليونان، ص ١٣.

[٢]- ابنهال الطائي، تاريخ الإغريق، ص ٩٢.

[٣]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ٤٣.

[٤]- حسين الشيخ، اليونان، ص ١٤.

[٥]- ابنهال الطائي، تاريخ الإغريق، ص ٩٢.

أما خارج المناطق الحضريّة اليونانيّة فليس من السهل التعرّف على التحوّل الاقتصاديّ الناتج من التوسّع الواضح لجمعيّات خاصّة مماثلة كانت لها أنظمة مكتوبة، ونظّمت حول طوائف دينيّة. ومع أنّ الأدلة حول أعضاء الجمعيّات والتجارة غير مباشرة، فليس من الصعب الاعتقاد أنّ الإيمان أو مجرد العضويّة المشتركة في الجمعيّة شجّعت الثقة تماماً مثل نظيراتها في أثينا<sup>[١]</sup>.

من المهمّ القول إذن، أنّ حكومات المدن اليونانيّة سيطرت على التبادل التجاريّ في الأسواق، وجمعت رسوماً من التجار على حقّ البيع في السوق، وجمعت ضريبة مبيعات على الصفقات، كما استخدمت المزادات العلنيّة لتحسين أسعار بيع الممتلكات المصادرة، ولتأجير المناجم وغيرها من ممتلكات الدولة. وأصبحت الأحلاف كوينانا (Koina) (الجماعات الوطنيّة من التجار) شائعة خلال الحقبة الهلنستيّة في بلاد اليونان القاريّة، وأسهمت -من بين أشياء أخرى- في تنسيق النُظم القانونيّة والمحاكم العدليّة بين المدن وإصدار عملة مشتركة<sup>[٢]</sup>.

لقد كانت القرون الأربعة الأخيرة قبل ميلاد السيد المسيح فترة مشهودة في تاريخ البحر المتوسط بدأت بهزيمة أثينا في حرب البيلوبونيز، ثم بغزو الاسكندر المقدونيّ للأمبراطوريّة الأخمينيّة، وانتهت بسيطرة روما على الموقف السياسيّ. ولا شكّ في أنّ أشياء كثيرة تغيّرت خلال هذه القرون، حيث انفتح العالم بعضه على بعض، وشهدت هذه الفترة زيادة في عدد الأسواق، ووُجدت حلول إبداعيّة للتمويل في أثينا. وكانت هذه التغيّرات عوامل مهمّة في التطوّر التاريخيّ لتجارة البحر المتوسط<sup>[٣]</sup>.

بيد أنّ هذا التطوّر التاريخيّ كان يجري في اتجاه مضادّ لمصلحة بلاد اليونان، بل لا نعدو الصواب إذا قلنا إنّه أصابها بضرّة قاسمة، ذلك أنّه عندما أقام فيليب المقدونيّ وابنه الاسكندر دولة قويّة موحّدة قادرة على تأمين البحر وحماية التجارة، وعندما احتلّ الاسكندر أقطاراً خصبة غنيّة في آسيا ومصر، انتقل مركز التجارة من الدويلات المحيطة بالبحر الإيجي

[١]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣٦٩.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

[٣]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣٤٨.

إلى الشرق الذي اجتذب أعداداً غفيرة من الإغريق المغامرين ذوي النشاط والعزيمة والإقدام، ولم تنعم بلاد اليونان سوى بالنذر اليسير من ذلك التبادل التجاريّ الجديد الذي قام في ما بعد بين الممالك الهلنستية الغنيّة والدول القويّة الواقعة في غرب البحر المتوسط، وذلك بسبب التقدّم العلميّ في فنّ الملاحة حيث لم يعد من الضروريّ أن تلتزم السفن السواحل، أو تتجنّب الخروج الى عرض البحر. من هنا، فإنّ تاريخ بلاد اليونان بعد الإسكندر الأكبر يعكس ناحية من الحياة الاقتصادية صورة قائمة من التدهور والفقّر المطرد<sup>[١]</sup>.

ما سبق شرحه يفسّر لنا سبب تشكّل المجموعات الوطنيّة للعمل في التجارة، وربما تكون الكوينا الرودسيّة أفضل ما درس بين المجموعات الوطنيّة، ولاسيّما خلال القرنين الأخيرين من حقبة ما قبل الميلاد<sup>[٢]</sup>. على أيّ حال، كان التّجار الرودسيون استثناءً بالطبع، لكونهم موثوقين جدّاً، حيث كانت جزيرة رودس، بحلول الثلث الأخير من القرن الرابع قبل الميلاد، قد أصبحت مركزاً رئيسياً للتّجار، إذ كانت التجارة المنقولة بحراً هي الأهمّ على الإطلاق بسبب الانخفاض النسبيّ لتكاليفها، لذا، لا بدّ من أن نعتبرها المكان الأهمّ في التجارة الهلنستية ومثلاً جمهورياً سابقاً لروما. لقد كانت الاتفاقيّات بين المدن من أجل المكانة التجاريّة المميزة في الرسوم (الأتليا Ateleia) التي يدفعها التّجار من الأصول الأثنيّة الكثيرة المقيمون في جزيرة رودس، كانت إحدى سمات تجارة البحر المتوسط خلال القرن الثالث قبل الميلاد، وكانت مؤسّسة مهمّة جذبت المدن من خلالها التجارة إلى موانئها. وقد سيطر تجّار محدّدون على معظم تجّار الحبوب في الجزيرة<sup>[٣]</sup>.

### سابعاً: القمح

تشير الوثائق التاريخيّة إلى أنّ الظروف الطبيعيّة للمناطق اليونانيّة كانت مختلفة جدّاً بعضها عن بعض، وقد ارتبط هذا قبل كلّ شيء بمختلف أشكال ونماذج تطوُّرها الاقتصاديّ. فالمناطق الزراعيّة كإسبارطة وبويوتيا وتساليا ومجموعة مناطق أخرى غيرها استطاعت إطعام سكّانها على حساب مواردها الخاصّة، وبالتالي حافظت على طابعها الزراعيّ في

[١]- عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج١، ص ٤٢-٤٣.

[٢]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣٦٨.

[٣]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣٧١.

القرن الخامس قبل الميلاد وما بعده. أمّا المناطق الأخرى، ومنها كورنثا وأتيكا على سبيل المثال، لم تسطع القيام بواجبها في إطعام سكّانها بمواردها الخاصّة؛ نظراً إلى عدم ملاءمة الظروف الطبيعيّة وفقر التربة الصالحة للزراعة، ولهذا السبب أخذت تلك المناطق على عاتقها تموين سكّانها بالمنتجات الزراعيّة، وفي المقام الأول محصول القمح، الذي اعتُبر أثمن الموادّ المستوردة<sup>[١]</sup>.

ولا ريب في أنّ اعتماد بلاد اليونان دائماً على الاستيراد لتغطية حاجات سكّانها من القمح، أسهم في تشكيل عامل قلق دائم من زيادة أعداد السكّان في دولة المدن اليونانيّة. أمّا بالنسبة إلى أثينا فقد كان ضيق مساحة الأرض، وغلبة أشجار الزيتون والكروم على أرضها، وقلة مساحة التربة الصالحة لزراعة القمح؛ سبباً أساسياً لاعتماد المواطنين على استيراد هذه الغلال. ولعلّ ما خفّف من شعور الإغريق بضيق العيش هو اتجاههم منذ عصر مبكر إلى الملاحة والتجارة الخارجيّة في مناطق البحر الأسود والبحر المتوسط، وخصوصاً المناطق الغنيّة بإنتاج القمح<sup>[٢]</sup>، حيث طوّرت بعض المدن صناعاتها لمشتريات الحبوب المنتظمة، كما أنّ التجار وعملاء الشحن أو عملاء المخزن كانوا موثوقين جداً، لاسيّما في جزيرة ديلوس، ومعروفين في كثير من الأماكن الأخرى<sup>[٣]</sup>.

ولكن، رغم ذلك، سيطر عليهم نوع من الخوف من نقص الغال في فترات الأزمات وظروف الحروب، لذلك وجدنا المفكرين أمثال أفلاطون وأرسطو ينصحون بضرورة التمسك بمبدأ تحديد أعداد المواطنين والسكّان؛ فأفلاطون في كتابه «القوانين» يحدّد عد المواطنين المذكور بعدد ٥٠٤٠ مواطناً فقط. كذلك أعلن أرسطو أنّ أسوأ النظم الديمقراطيّة هو الذي كانت تكثر فيه أعداد المواطنين. ومع ذلك يجب أن نتذكّر أنّ كلا من هذين الفيلسوفين كان خصماً للديمقراطيّة، حتى أنّ أفلاطون كان متطرفاً في خصومته، وممّا يوضح هذا الموقف أنّ الرقم الذي اقترحه كحد أقصى لعدد المواطنين يكاد يتفق مع عدد المواطنين الذي حدّدته حكومة حزب الأقلّيّة الأوليغاركيّة الذي تآمر وانقلب على الديمقراطيّة في سنة ٤١١ ق.م،

[١]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ٥٣.

[٢]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٧.

[٣]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣٦٩.

وحدّد عدد المواطنين المتمتّعين بالحقوق السياسيّة بخمسة آلاف مواطن، من الذين يتوقّر لديهم حدّ أدنى من ملكيّة الأرض، من أصل ما يزيد عن ٣٠ ألف مواطن متمتّعين بالحقوق السياسيّة كاملة تحت حكم الديمقراطية<sup>[١]</sup>.

إلى ذلك، كان تزويد بلاد الإغريق بالقمح أخطر المسائل العاجلة للبلاد، وكان معدّل سعر القمح المستورد في أثينا أيام ديموستينيس Demosthenes يتراوح عادة ما بين خمس دراخمت للميديمنوس Medimnoi الواحد، وهو يساوي البوشل (ميديمنوس = ٣٦ ليترًا). ولما طرح الإسكندر كنوز فارس للتداول نحو سنة ٣٠٠ ق.م، أفضى ذلك إلى انخفاض قيمة الدراخمة (التي كانت تساوي ٦ أوبولات) إلى ٣ أوبولات فقط، وبطبيعة الحال ارتفع سعر القمح ليصبح حوالي عشر دراخمت للبوشل الواحد، أي ضعف السعر السابق، مع تجاوز الفروق الموسميّة في الأسعار. ومع ارتفاع قيمة النقد نحو سنة ٢٠٠ ق.م، هبط سعر القمح بالتدريج حتى صار يقارب الخمسة وثلاثة أرباع دراخمة للبوشل الواحد، ذلك أنّه أصبح موفوراً في العالم في وقتها<sup>[٢]</sup>.

ونلفت هنا إلى أنّ أثينا كانت تعتمد بوجه خاص على استيراد الحبوب -ولاسيما القمح- من مصر وصقلية وقبرص، ومن مختلف مناطق البحر الأسود، وخصوصاً قبائل السيسين في جنوب روسيا، الذين كانوا يزرعون القمح ليصدّروه لا ليأكلوه. فمقاطعة أتيكا لم تستطع أن تفي حاجة سكّانها بالمواد الغذائيّة نظراً إلى فقر تربتها الصالحة للزراعة، فمساحتها البالغة ٢٥٠٠ كم<sup>٢</sup> لم يكن صالحاً منها سوى ٢٥ - ٣٠٪. أمّا المساحة المتبقية فقد تشكّلت من الغابات والمستنقعات. وقد استخدم الجزء الأكبر من الأراضي الصالحة لزراعة الحبوب<sup>[٣]</sup>.

وممّا لا شكّ فيه أنّ تجارة الغلال هذه، كانت تحقّق أرباحاً هائلة لمن يمارسونها، ولدينا شاهد من الشعر لا يخلو من دلالة، وهو ما ورد في إحدى قصائد الشاعر الغنائي باخيليدس Bacchylides الذي كتبها في مطلع القرن الخامس قبل الميلاد، حين ارتفع نجم أثينا السياسي على رأس أمبراطوريّة من جزر ومدن بحر إيجه. وأصبحت تؤدّي دوراً قيادياً

[١]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٧-١٩٨.

[٢]- وليم تارن، الحضارة الهلنستيّة، ص ١١٨.

[٣]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ٥٤.

في التجارة العالمية، وعثر على مجموعة من أعماله في بردية تم اكتشافها في سنة ١٨٩٦ في بلدة القوصية بصعيد مصر. وفي إحدى هذه القصائد يصور باخيليدس أحلام رجل لعب الخمر في رأسه فتخيل أن منزله يزخر بالذهب والعاج<sup>[١]</sup>، حيث يقول:

وكأنه يمتلك سفناً مشحونة قمحاً

تمخر على صفحة البحر المتلائة

حاملة له الثروة العريضة من مصر.

هكذا يحلم قلب الفتى عندما تلعب الخمرة برأسه.

لم يكن القمح مادة للثروة فحسب، بل كان أيضاً ورقة مهمة في عالم السياسة والحروب، فقد استخدم إحراق محاصيل أثينا من القمح وغيره كوسيلة ضغط قوية عليها من إسبارطة أثناء حروب البيلوبونيز، وهي استطاعت أن تحسم نتيجة هذه الحرب لصالحها بعدما تمكنت من تدمير العمارة البحرية الأثينية عند مداخل البحر الأسود، حيث المرور الحيوي للقوافل البحرية التجارية التي كانت تحصل على ما تريده من القمح من المناطق المطلّة على الشواطئ. كما أن فيليب المقدوني لجأ في ما لجأ إليه من تعريض الخطوط البحرية لهذه القوافل للخطر كي يفرض الجوع على المجتمع الأثيني تمهيداً لكسر القوات الأثينية في المعركة العسكرية. ومنها كذلك أن أثينا كانت تجاهد دائماً لاحتواء المناطق التي تحيط بمداخل البحر الأسود، أو تسيطر على الخطوط البحرية إما باستعمار هذه المناطق أو بعقد اتفاقيات ودية معها، وهكذا<sup>[٢]</sup>.

لا بد من الإشارة إلى أن حاجة أثينا إلى الحبوب لم تتغير، سواء في عصورها الكلاسيكية أم في العصر الهلنستي، ولا ريب في أن التطورات السياسية في الحقبة الهلنستية، وقبل كل شيء في الدولتين الجدينتين (السلوقية والبطلمية)، ونمو المدن الكبيرة، وزيادة عدد السكان، والاستخدام الأوسع للعملة، كانت جميعها دافعة لزيادة الطلب على التجارة وبالتالي حجمها. وحتى قبل ظهور الدول الهلنستية في شرق البحر المتوسط كانت كميات

[١]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ٢٠٠.

[٢]- لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان، ص ٤١.

ضخمة من الحبوب، ولاسيما القمح، تدخل ميناء بيرايوس (ميناء أثينا)، ولم يكن ذلك أمراً جديداً، حيث كان السكّان الأثينيون يعتمدون على الحبوب المستوردة - كما أسلفنا - منذ منتصف القرن الخامس قبل الميلاد<sup>[١]</sup>.

لقد عني البطالمة أفضل عناية بتنظيم تصدير القمح إلى بلاد اليونان، ولم تكن أثينا وحدها تستورده، بل كلُّ من أثينا وكورنثة وديلوس وكثير من الجزر وأيونيا ومدن أخرى - في ما يحتمل - كانت تعتمد اعتماداً رئيسياً على القمح المستورد لتغطية النقص الحاصل جرّاء عدم كفاية محصولها الوطني من هذا المحصول الاستراتيجي. وبالتالي، كان نقص محصول القمح يتسبّب في حالة خطيرة في بلاد اليونان، تتراوح ما بين نقص الجريات وحدوث المجاعات، علماً أنّ حدوث المجاعات كان من الأمور الشائعة في تلك الفترة<sup>[٢]</sup>.

في هذا السياق، يذكر ديموستينيس الخطيب والسياسي الأثيني المشهور من خلال أحاديثه التي تعود إلى منتصف القرن الرابع قبل الميلاد (نحو سنة ٣٣٨ ق.م)، أنّ أثينا استوردت من المملكة البوسفورية (بونتوس Pontus على البحر الأسود في شبه جزيرة القرم)، عبر ميناء بيرايوس، ما يقارب ٤٠٠ ألف من الغال (أي القمح)، وبالمقدار نفسه من المناطق الأخرى، وأنّ جزءاً من هذه الحبوب المستوردة كان يُعاد بيعه في المقاطعات اليونانية الأخرى. وهكذا يتّضح أنّ نصف سكان بلاد اليونان يعيشون على الحبوب المستوردة<sup>[٣]</sup>.

وكان المألوف في الأحوال العادية أنّ بعض أرباب الوظائف العامة، مثل مراقب الأسواق أو مراقب الأغذية، ينظرون في شؤون تجار الغلال، ويحرصون على تزويد المدينة بما يلزمها من الطعام بالسعر المعقول. ولكنّ هذا النظام كان ينهار عادة إذا ارتفعت الأسعار لقلّة توفّره في السوق، ما لم يتولّى مراقب الأسواق شراء القمح بنفسه، أو يتمكّن من إقناع أحد أغنياء التجار ببيعه بأقلّ من سعر التكلفة، لكن ذلك لم يكن إلّا إجراءً ملطفاً<sup>[٤]</sup>.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ اعتماد أثينا اعتماداً كبيراً، وبصفة دائمة، على استيراد الغلال،

[١]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣٧٢.

[٢]- وليم تارن، الحضارة الهلنستية، ص ١١٩.

[٣]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ٥٤.

[٤]- وليم تارن، الحضارة الهلنستية، ص ١١٩.

جعلها معرضة دائماً للاحتمالات السوق العالمي، ومخاطره، وخصوصاً في ظروف الأزمات والمجاعات<sup>[١]</sup>، فليس عجباً ما حدث أثناء المجاعة الكبرى خلال سنوات (٣٣٠-٣٢٠ ق.م)، التي شملت بلاد اليونان قاطبة وامتدت إلى إيروس، وما زاد من حدتها ذلك التضييق المصطنع في القمح المصري الذي افتعله كليومينيس من نقراطيس<sup>[٢]</sup>، والذي كان قد عينه الإسكندر مسؤولاً عن الشؤون المالية في مصر، حيث استطاع أن يحتكر تصدير القمح، وأن يتلاعب بأسعاره رغم أن محصوله كان معتدلاً. وبسبب ذلك، كان سعر التصدير عشر دراخمت للبوشل الواحد (ميدمنوس)، وهو أكثر من ضعف متوسط السعر في أوقات الرخاء. ولقد تمكن كليومينيس من أن يشتري المحصول من المنتجين بهذا السعر، وأن يحتكر تصديره، وباعه في اليونان بسعر ٣٢ دراخمة للبوشل الواحد.

في الواقع، استطاع كليومينيس أن يفرض هذا السعر المرتفع في بلاد اليونان بفضل شبكة هائلة من الوكلاء والسماسة في موانئ البحر المتوسط التي تهّمه، وهؤلاء كانوا يزودونه بأحوال السوق في الخارج، ويتعاقدون باسمه لتوريد القمح وغيره. وتضح هنا أهمية قمح مصر لأثينا خصوصاً، واليونان عموماً، بحيث أن من يسيطر على تصديره كان يتحكم في تحديد سعره في اليونان<sup>[٣]</sup>.

في ظل هذا الوضع، اضطرت الدولة في أثينا إلى التدخل في الأمر، وجمعت التبرعات، وقامت بتعيين لجنة اشترت القمح بأية وسيلة تيسرت لها، وباعته بالفرق بالسعر المعتاد، لكن وفق بطاقات تموينية، ومنذ ذلك الحين أصبح تأليف مثل تلك اللجان الخاصة، وتوزيع القمح على الناس بالبطاقات من النظم المألوفة أثناء الأزمات، ولكنه كان نظاماً معيماً وبعيداً عن الكمال، فالتبرع كان أمراً اختيارياً وربما لم يصل إلى القدر الكافي لتخفيف ويلات المجاعة، هذا بالإضافة إلى أن الفقراء لم يكن في وسعهم دائماً أن يدفعوا ثمن ما يخصص لهم من الجريات. ولعلّ ساموس كانت السبابة إلى اتخاذ الخطوة النهائية فجعلت لنفسها رصيماً ثابتاً لشراء القمح بعدما ازعجتها سلسلة المجاعات التي حاقت بها نحو سنة

[١]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٩.

[٢]- وليم تارن، الحضارة الهلنستية، ص ١١٩.

[٣]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٩.

٢٤٦ ق.م، يوم أضع التجار مرتين النقود المجمعّة، ولم ينقذ المدينة إلاّ فرد من المواطنين اسمه بولاجوراس.

لا ريب في أنّ ما حدث كان من المفارقات الفاحشة في ذلك العصر المليء بالتناقضات، فالتباين كان شديداً بين الحالة التعسة لأجور العمّال، وبين أريحية الأغنياء المذهلة في الدفع، فقد ما كانوا يمنحون المال أجراً، ولكنهم يعطونه للدولة هبة وعطاء. ومهما يكن من أمر، فسرعان ما تحركت كثرة عظيمة من مدن بلاد اليونان، وحذت حذو ساموس، حيث تذكر السجلات وجود أرصدة دائمة لشراء القمح في ميليتوس وتيوس وديميترياس وديلوس وثيريا، ولعلّ تلك الأرصدة عمّت جميع البلدان تقريباً<sup>[١]</sup>.

عموماً، كان التجار في العصر الهلنستي صغاراً مقارنة بملوك الدول ووزرائهم الذين كانوا من كبار التجار حقاً، حيث سيطروا على تجارة الحبوب بين دول العالم القديم، كما أنّ كليومينيس لم يكن نموذجاً يونانياً فريداً في ذلك العصر، فهناك شخصيات أخرى لعبت الدور ذاته مثل أبولونيوس صاحب خزانة بطليموس الثاني. لقد كانت شبكته الاجتماعية ونشاطه التجاري الخاص واسعين، ويكفي القول أنّه كان تاجراً - وإن لم يكن محترفاً أو منقطعاً للتجارة- إذ كانت هناك شؤون أخرى تشغل أيامه. وتجدر الإشارة إلى أنّ قائمة الأمثلة من التاريخ اليوناني في مصر تطول<sup>[٢]</sup>.

### ثامناً: الاقتصاد والملكية

تمثّل الملكية في النمو الاقتصاديّ مكوناً مركزياً مهماً ضمن تحليل علم الاقتصاد المؤسسيّ الجديد. وتعدّ الملكية الخاصة إحدى أقدم المؤسسات البشرية، التي تطوّرت بالتّلازم مع ظهور الزراعة، واستلزم الريّ وإنتاج المحاصيل المحليّان في أحواض الأنهار الكبرى قدراً كبيراً من التعاون لصيانة قنوات الريّ، وإدارة توقيت إدخال المياه إلى الحقول وتصريفها، وبذر الحبوب، وما إليها. وفي هذا الجانب يظهر تضادٌ شديد مع أماكن مثل أتيكا القديمة في اليونان البعلية في مزارع أُسرية فردية تمثّل القاعدة فيها، وهذه المزارع الفردية

[١]- وليم تارن، الحضارة الهلنستية، ص ١١٩-١٢٠.

[٢]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣٧٠.

كانت مستحيلة في وادي النيل مثلاً، حيث كان حوض الريّ والقرية يُعدُّ الأساس للزراعة في مصر<sup>[١]</sup>.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الملكيات الزراعيّة في بلاد اليونان تمثّلت في ثلاثة أشكال: الحكوميّة والعامة والخاصّة. وقد اعتبرت الملكيات الحكوميّة عامّة لكلّ جماعة المواطنين، حيث نظّمت القوانين والتشريعات التي تجيز استخدامها تحت إشراف موظّفين تعيّنهم الحكومة لهذا الغرض. أمّا الملكيات الخاصّة فتعود إلى جماعات مستقلّة من المواطنين الذين يحدّدون بأنفسهم طرق استخدامها. ولم تكن الأراضي تشكّل مصدر دخل معقول ذي أهميّة في بلاد اليونان، لأنّها وُضعت موضع الاستئجار من أجل استثمارها لفترات طويلة أو قصيرة (من عشر سنوات حتى الأبد، أو على سبيل الاستئجار الوراثي) للمواطنين فحسب. وكانت الأجرة المدفوعة جرّاء هذا الاستئجار توظّف في تغطية نفقات الإعاشة للمعابد المقدّسة، وفي الأعياد الدينيّة وتقديم الأضاحي، ولذا، فإنّ هذه الأراضي لم تشكّل مداخيل ثابتة للحكومة يمكن الاعتماد عليها. وقد نتج من ذلك زعزعة الاستقرار في الخزينة الحكوميّة في أكثر الأحيان<sup>[٢]</sup>.

ومن المفيد القول أنّ حقوق الملكيّة في العالم اليونانيّ تطوّرت خلال الحقبة العتيقة لدولة المدينة، حيث كانت تلك الحقوق مقيّدة في عمليّتي بيع الأراضي وشرائها، أمّا خلال الحقبة الكلاسيكيّة فقد حدث بعض التطوّر في مجال حقوق الملكيّة الخاصّة، رغم أنّ هذه الحقوق اختلفت من مدينة يونانيّة إلى أخرى، وكان تسجيل مبيعات الأراضي وإشهارها متطوّراً<sup>[٣]</sup>.

نلفت هنا إلى أنّ الأزمة التي كان يعاني منها الاقتصاد اليونانيّ القديم هي قضيّة الترابط بين المواطن والملكيّة الزراعيّة، والرأي الشائع بين أوساط الباحثين أنّ من أهمّ أسباب هذه الأزمة هو اضمحلال عدد كبير من المزارعين بسبب تركيز الملكيّة في أيدي حفنة من الأغنياء في أثنينا منذ القرن الرابع قبل الميلاد. لكنّ هذا الرأي تعرض للنقد مؤخراً لأنّه استند إلى

[١]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣٠٨.

[٢]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ١٦٤.

[٣]- مانيك، البحر المفتوح، ص ٣١٠.

أحجار الرهن العقاريّ (horoi)، التي تميّزت بأعدادها الكبيرة في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، والتي كانت تمثل حجم الديون الكثيرة التي استدانها المزارعون بضمنهم أرضهم، وكانت سبباً لفقدانهم تلك الأراضي، وانتقالهم للإقامة في المدينة، والتفتيش فيها عن سبل العيش. وكان أول من انتقد هذا الرأي فينلي Finley الذي توصل بعد دراسة مستفيضة إلى أنّ العقارات الزراعية التي رهنت بأحجار الرهن لم تكن للفقراء الذين كانوا بأمرس الحاجة إلى الأموال أو إلى وسائل العيش الضرورية، بل إنّ أسباب هذا الرهن برأيه كانت مرتبطة باحتياجات الحكومة في إيجاد السبل السريعة التي تكفل إمداد الخزينة الحكومية بالسيولة النقدية الضرورية لمواجهة المتطلبات الاقتصادية المتسارعة في النمو، على سبيل المثال تحرير أسرى الحرب عن طريق الفدية المالية. وبهذه الحالة، فإنّ أحجار الرهن لم تكن قد شملت أرض الفقراء بقدر ما شملت أرض الأغنياء<sup>[١]</sup>.

ولعلّ قضية الملكية كانت من القضايا التي نالت اهتمام المفكرين والفلاسفة بوصفها تتعلّق بالفكر الاقتصادي والسياسي معاً. وقد اختلف بشأنها الفيلسوفان (أفلاطون وأرسطو). فأفلاطون في جمهوريته يلزم الحاكم -أو فلاسفة الدولة المثلى- بأن يتفانى في النهوض بأعباء الحكم بإخلاص وتجرد كاملين، لا يداخلهما أيُّ نزعة من الأنانية أو المصلحة الشخصية. ومن أجل أن يتحقّق ذلك على أكمل وجه، يجب أن تغيب الملكية الشخصية من حياتهم، وتخصّص لهم ملكية عامة مشتركة، وكذلك يحرمّ عليهم استخدام الذهب والفضة، والسبب في هذا كله أنّه كان يرى في غريزة التملك والرغبة في التربّح إغراء شديداً قد يعرّضان مصلحة الدولة للخطر.

على النقيض من ذلك، نجد أرسطو يقرّر بضرورة أن تكون الملكية شخصية شرط أن تستخدم من أجل المصلحة العامة<sup>[٢]</sup>، كما نجده ينتقد شيوعية الملكية، كما يرفض موقف أستاذه أفلاطون منها، ذلك أنّ الملكية المشتركة مصدر صعوبات وخلافات كثيرة فضلاً عن أنّها تقتل الرغبة في العمل لأنّ الإنسان بطبعه لا يهتمُّ إلاّ بمصالحه الخاصة عادة، ويتكاسل في ما يخصّ الصالح العامّ. وهو يضيف أساساً آخر لهذا الرفض وهو إيمانه بأهمية الملكية

[١]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، ص ١٦٧.

[٢]- مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، ص ١٩٦.

الخاصة لأنَّ الشعور بالملكيَّة في حدِّ ذاته مصدر لذَّة لصاحبه من جهتين: الأولى هي نوع من حبِّ الذات الذي لا يمكن أن يحدث حبَّ الآخرين من دونه، أما الثانية فهي أنَّ استخدام الملكيَّة الخاصة لمساعدة الأقارب والأصدقاء مصدر آخر للذَّة. كما أنَّ هناك فائدة أخرى في الملكيَّة الخاصة هي النزعة الليبراليَّة، فلا أحد يمكن أن يكشف عن تحرُّره ونزعتَه نحو إنجاز فعل حرٍّ خالص ما لم يتمتَّع بها، ومعنى ذلك أنَّ الشيوعيَّة تقهر القدرات. من ذلك نستنتج أنَّ أرسطو يقرُّ بحقَّ الملكيَّة الخاصة وينادي بضرورة دعمها، وبهذا يُعتَبَر أوَّل من أرسى دعائم الرأسماليَّة. وقد استخدم في دفاعه عن الملكيَّة الخاصة أدلَّة تمثِّل أهمُّها في أنَّها تُعتَبَر سبباً في تحقيق السعادة البشريَّة، كما أنَّها تؤدِّي إلى الارتقاء والنهوض بالنفس البشريَّة وتقويَّ فيها الرغبة في العمل، بالإضافة إلى أنَّها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحرية كأرقى مطلب يسعى له الإنسان عموماً<sup>[١]</sup>.

على أنَّ أفلاطون عاد وعدلَّ قليلاً من موقفه في مرحلة لاحقة من كتاب (القوانين)، حيث يقترح أن يكون الحدُّ الأقصى لعدد المواطنين هو خمسة آلاف وأربعين نسمة، وأن يمنح كلُّ مواطن ملكيَّة قطعة محدودة من الأرض لا يجوز التصرُّف فيها، إذا لم ينجب المواطن، ويمكن تدارك المواقف عن طريق التبنِّي<sup>[٢]</sup>.

[١]- فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، ص ٦٨.

[٢]- مصطفى العبادي، اقتصاديَّات أثينا، ص ١٩٦.

## الخاتمة

بعد الدراسة التي تقدّمنا بها، نخلص إلى جملة من النتائج، يمكن تفصيلها على الشكل التالي:

- النتيجة الأولى: أن اقتصاد بلاد اليونان لم يكن يمتلك أيّ دعائم حقيقية بسبب فقر تربة البلاد، واعتماد حكومات دولة المدينة اليونانية على الاستيراد، ما يعني أن الأمن الغذائيّ كان في خطر حقيقيّ. وقد تجلّى هذا الخطر بصورة مرعبة في أكثر من مناسبة كان أهمّها سيطرة مقدونيا على طرق الغلال البحريّة ما تسبّب في إرکاع الإرادة السياسيّة اليونانية، ناهيك بالمجاعات، وتسلّط التجار ورجال السياسة على استيراد الحبوب، والتحكّم بسعره.

- النتيجة الثانية: كان اقتصاد اليونان محروماً من التكامل حتى في أبسط الأمور، وهذا كان بسبب العزلة التي فرضتها طبيعة البلاد الجبلية، حتى أن التجارة الخارجيّة كانت متفوّقة على التجارة الداخليّة بألاف المرّات.

- النتيجة الثالثة: كان النقد عاملاً مهماً في الاقتصاد اليونانيّ، وإذا كانت له نتائج إيجابيّة على أئينا، إلاّ أنّه كان ذا نتائج سلبية في بقية المدن التي عملت على تخفيض قيمة النقد بين فترة وأخرى، ما كان يتسبّب بخسائر كبيرة للتجار، فانعدمت الثقة في نقودها، وتراجعت أمام الدراخمة الأثينية.

- النتيجة الرابعة: من مفارقات الاقتصاد الأثينيّ أن أصحاب رؤوس الأموال كان يتلكأون في دفع أجور ومستحقّات العمال، إلاّ أنّهم كانوا يهبون الأموال لحكوماتهم من دون حساب.

- النتيجة الخامسة: يجب علينا ألاّ نبالغ في تقدير أعمال المصارف في بلاد اليونان أكثر من قدرها، حيث لم تصل إلى الدرجة التي وصلت إليها روما، ولم تقدّم خدمات كنظيراتها في الشرق القديم.

- النتيجة السادسة: لقد أسهم غزو الإسكندر المقدونيّ للشرق القديم، وهدم الأمبراطوريّتين الأثينية البحرية والفارسيّة-الأحمينيّة البريّة، ونهب واردات الشرق الثريّ، وطرح أموال الفرس وكنوز ملوكهم في التداول، وقيام دول يونانية في مصر وسورية، أسهم كلّ ذلك في تبدّل وقائع وحيرورة الاقتصاد القديم تبدّلاً جذريّاً.

## لائحة المصادر والمراجع

١. ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق، منذ فجر بزوغه وحتى نهاية عصر الإسكندر المقدوني، دار الفكر، عمان ٢٠١٤م.
٢. إبراهيم عبد العزيز جندي، معالم التاريخ اليوناني القديم، ج ١، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة ١٩٩٩م.
٣. ألفرد زيمرن، الحياة العامة اليونانية السياسية والاقتصادية في أثينا في القرن الخامس، ط ٢، ترجمة عبد المحسن الخشاب، مراجعة أمين قنديل، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٩م.
٤. حسين الشيخ، اليونان، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية.
٥. خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، في القرنين الخامس والرابع ق.م، منشورات جامعة دمشق، دمشق ١٩٩٨م.
٦. فاطمة الزهراء عباسي، إبراهيم بوهالي، الدولة والمواطن عند أرسطو، رسالة مُعدّة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة الاجتماعية، جامعة ٨ ماي ١٩٤٥، قالمة-الجزائر ٢٠١٧م.
٧. عبد اللطيف علي أحمد، التاريخ اليوناني العصر الهيلادي ج ١، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٦م.
٨. كيتو، الإغريق، ترجمة: عبد الرزاق يسري، مراجعة محمد صقر خفاجة، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٦٢م.
٩. لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان مقدّمة في التاريخ الحضاري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩١م.

١٠. مانيك، البحر المفتوح، الحياة الاقتصادية في عالم البحر الأبيض المتوسط القديم من العصر الحديدي حتى ظهور روما، ترجمة مصطفى محمد قاسم، دار جامعة الملك سعود للنشر، الرياض ٢٠٢٠ م.
١١. محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، ط ٣، دار الفكر، دمشق ١٩٨٠ م.
١٢. مصطفى العبادي، اقتصاديات أثينا، مجلة «عالم الفكر»، مج ٣٨، عدد ٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ٢٠٠٩ م.
١٣. وليم تارن، الحضارة الهلنستية، ترجمة عبد العزيز جاويد، مراجعة زكي علي، ألف كتاب بإشراف الإدارة العامة للثقافة بوزارة التعليم العالي، المكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٦٦ م.

# الحرب البلوبونيزية

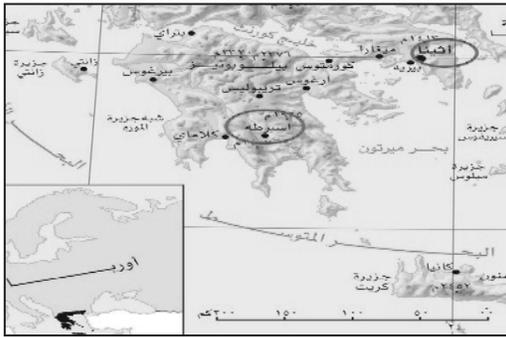
(٤٠٤-٤٣١ ق.م)

محمد المحمّد الحسين<sup>[١]</sup>

## مقدمة

يمكن تصنيف الحرب البلوبونيزية ضمن الحروب الأهلية؛ حيث نشبت بين حلفين متناقضين في السياسة والاقتصاد متمثلين بأثينا وإسبارطة، ولا يمكن لأيّ باحث متتبع لتاريخ الحضارة الإغريقية إلا أن يستفيض في الشرح الذي يتناسب وأهمية هذه الحرب الهوجاء التي اكتوت بنارها معظم دويلات بلاد الإغريق طوال سبعة وعشرين عاماً، وذلك لأنها بمقدماتها ونتائجها تلخّص المعالم الرئيسية لتاريخ وتراجيديا تلك البلاد. فقد قامت بها أقوى وأكبر دويلة تحضراً بكلّ إمبراطوريتها التي بنتها بالعرق والدم من أجل السيطرة على بلاد اليونان، ولكنها خسرت ودفعت في سبيل ذلك ثمناً باهظاً جداً، ونقصد بذلك أثينا.

لا شكّ في أنّ الحرب التي خاضتها أثينا ضدّ البلوبونيزيين وزعيمتهم إسبارطة، كانت ثمرة متوقّعة لسياسة الغرور التي انتابتها وهي في قمة عظمتها، وأدت بها إلى ممارسة الضّغط المشوب بالإذلال على أصدقائها قبل أعدائها، وانتهى بها الأمر إلى الاصطدام بأكبر قوة بريّة



الشكل رقم ١ (\*)

[١]- دكتور في قسمي التاريخ والآثار، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-جامعة حلب.

\*- خريطة توضح الأقاليم الإغريقية وخصوصاً مدينتي أثينا وإسبارطة، الصورة مأخوذة من موقع (ويكيبيديا) نتيجة لدقّتها.

في العالم الإغريقي، وفقدانها لسطوتها السياسيّة مع احتفاظها بمكانتها الحضاريّة.

## أولاً: التعريف بقطيّ الحرب (أثينا وإسبارطة)

### انقسم العالم الإغريقيّ إلى قسمين

القسم الأوّل: «دوري» تنزعه إسبارطة، وقد ضمّ كلّ شبه جزيرة البلوبونيز باستثناء «آخايا»، و«أرغوس» وأيضاً «كورنثا» والمدن المتحالفة معها؛ كما ضمّ في شمال خليج كورنثا كلاً من «لوكريس» و«فوكيس»، و«بيوثيا»، وبعض الجزر في المنطقة الغربيّة من بلاد اليونان مثل جزيرة «ليوكاس» ومدينة «أناكتوريوم» على خليج «أمبراكيا» على الساحل الغربيّ.

القسم الثاني: تغلب عليه الصفة الأيونية وتقوده أثينا، وقد ضمّ جميع المدن التي كانت أصلاً في حلف ديلوس، بمعنى أنّه شمل بلاد اليونان الشماليّة وأكارانيا (شمال خليج كورنثا)، أو جزيرة كوركورا ونويكتوس وجزيرة زاكينثوس<sup>[١]</sup>.

ابتعدت إسبارطة عن أيّ زعامة بحريّة آنذاك؛ إذ كان توجهها الجغرافيّ بريّاً أكثر منه بحريّاً، وبالتالي كان توسّعها برّاً عن طريق احتلال المناطق المجاورة، أو فرض سيطرتها عليها، ضاربةً بذلك من حيث لا تدري نطاقاً حول تحرّكات خارج البلوبونيز<sup>[٢]</sup>. وكان اقتصادها يقوم على الزراعة بما يعنيه ذلك من أرض محدودة الإنتاج، ومن ثمّ يتّسع لأيّ تكاليف تفرضها التزامات عسكريّة تحمل الإسبارطيين إلى شواطئ آسيا الصغرى على المدى الطويل.

على العكس من ذلك، كانت أثينا مستقرّة في أركانها الداخليّة الأساسيّة بعدما توصّلت بداية القرن الخامس ق.م إلى النّظام الديمقراطيّ الشعبيّ، واعتمد اقتصادها غالباً على النشاط التجاريّ ومجاله الأساسيّ بحر إيجه وشواطئ آسيا الصغرى، وهو نشاط غير محدود بطبيعته، وتفتّح الفرص أمامه، وبذلك يصبح تحرير المدن اليونانيّة الآسيويّة بلا شكّ ظرفاً

[١]- عاصم أحمد حسين، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، مؤسّسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٢٤١.

[٢]- فوزي مكاي، تاريخ العالم الإغريقيّ وحضارته، دار الرّشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٨٠م، ص ٢٣.

مواتياً لازدهار اقتصاد أثينا التي امتلكت أسطولاً كبيراً منذ عام ٤٨٣ ق.م. وكانت فكرة المدن اليونانية، وفكرة الزعامة غير بعيدة عن أذهان الأثينيين، والتقت مصالح المدن اليونانية الآسيوية مع مصالحهم، فتكوّن بين الطرفين الحلف المعروف باسم «حلف ديلوس» نسبةً إلى جزيرة ديلوس وسط بحر إيجه، وذلك في شتاء ٤٧٨-٤٧٧ ق.م.<sup>[١]</sup>

كانت إسبارطة قد توسّعت خلال القرن السادس ق.م، فسيطرت على شبه جزيرة البلوبونيز بفعل نظامها العسكريّ الصارم، ونشأت الرابطة البلوبونيزية تحت قيادتها، ولا شكّ في أنّ مدينتي أثينا وإسبارطة كانتا مختلفتين اختلافاً كبيراً؛ فقد عاش الإسبارطيون في وادي لاقونيا أمجاد الماضي وذكرياته، وكانوا يتعمّدون العزلة في تجارتهم، وفي أساليب عيشتهم الحضارية، أمّا عرقياً فكانوا ينتمون إلى الفرع الدوريّ الإغريقيّ، وكانت نظرهم إلى الحياة ضيقة الأفق، ويميلون إلى الحكم الملكيّ والنظام الموجه. أمّا أهل أثينا فكانوا ينتمون إلى الفرع الأيونيّ الإغريقيّ، وكانوا ديمقراطيين وثوريين بمعنى حبّهم للتغيير والتبديل، وكانوا يتزعمون بلاد الإغريق حضارياً وفكرياً؛ هذا إلى جانب كونهم أمبراطورية ذات سيادة على البحار. وقد أدّى هذا التناقض الأساسيّ بين ما ظهره حبّ الحرية وطغيان الأمبراطورية مع نزعة الفردية المتأصلة في الدويلات اليونانية، إلى القضاء على العصر الذهبيّ في بلاد اليونان، وبدأت المدن تقاوم سياسة أثينا، واستغاث بعضها بإسبارطة طالبين منها الوقوف بوجهها، ومع أنّ الإسبارطيين لم يكونوا متحمّسين للحرب لمعرفة بقوّة الأسطول الأثينيّ وشجاعة رجاله، لكن الكراهية العنصرية القديمة بين الدوريين والأيونيين أشعلت نار البغضاء في قلوبهم، ولم يكن ينقص سوى حادثة واحدة لاستنفار النفوس، وقد حدث ذلك بإعلان «كورورا» استقلالها عن «كورنثا»، وانضمامها إلى الحلف الديلوسيّ بقيادة أثينا ليحميها من تلك المدينة، وتطوّرت الأمور إلى اندلاع الحرب بشكل أشمل في بلاد اليونان، وانقسمت المدن اليونانية بين طرفيها<sup>[٢]</sup>.

[١]- لظفي عبد الوهاب يحيى، اليونان مقدّمة في التاريخ الحضاريّ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١ م، ص ١٦١-١٦٣.

[٢]- تشارلز روبنسون، أثينا في عهد بركليس، ترجمة: أنيس فريجة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٦ م، ص ١٨٣-١٨٤.

## ثانياً: أسباب الحرب البلوبونيزية

### الأسباب غير المباشرة

يميل أغلب المؤرخين المعاصرين إلى الاعتقاد أنه مع تدعيم الديمقراطية الأثينية<sup>[١]</sup> وتكوين الإمبراطورية في عهد «بركليس»، ساد في مدينة أثينا رخاء اقترن أساساً بقاعدة تجارية صناعية، وامتدَّ إلى سائر أرجاء الحوض الشرقي للبحر المتوسط، وأصبحت الطبقات العاملة التي حققت فوائد ملموسة، وبموجب عاملَي الديمقراطية والرغبة في السيطرة الإمبراطورية، هي الدعامة الرئيسية للنظام الأثيني الجديد، ولهذا السبب دأب هذا النظام على تدعيم الأنظمة الديمقراطية في كلِّ المدن الإغريقية التي تطالها صلاته. على أنَّ مثل هذا النشاط السياسي لم يكن مناسباً للزعيمة المناوئة إسبارطة التي سيطرت، كما ذكرنا، على حلف منافس هو الحلف البلوبونيزي الذي تألَّف من معظم المدن والدول في شبه جزيرة البلوبونيز، وارتكزت أنظمتها أساساً على قوى برية كبرى قامت على قواعد اقتصادية زراعية قوامها ملكية الأراضي والإقطاعات، والتي تكمن صوالحها في الغالب في اعتماد الأنظمة الأرستقراطية الملكية، وهي أنظمة تتنافر حكماً مع الأنظمة الديمقراطية التي كانت تعتمد الأنظمة الاقتصادية التجارية الصناعية، ونقصد هنا الزعيمة أثينا<sup>[٢]</sup>.

تتجلَّى قدرة مؤرِّخ تلك الحرب «توكوديدس» في حديثه عن أسبابها، في التفرقة بين بواطن الأمور وظواهرها عندما نراه يفرِّق بين الأسباب الحقيقية التي أدَّت إليها، وبين المشاحنات التي سبقتها، ويبيِّن أنه استعار ذلك من علم الطبِّ وهو الذي كان أول العلوم التي فرقت تفرقة علمية بين العرض والجوهر. ولا جدال في أنَّ وقوف «توكوديدس» على السبب الحقيقي للحرب كان ثمرة تفكير عميق متَّصل في المشكلة التي عالجهها، على عكس بعض المؤرِّخين أمثال «بلوتارخوس» الذي عزى نشوب الحرب إلى قرار «بريكليس» بحرمان مدينة «ميجارا» من المتاجرة مع أثينا؛ بل درس الحرب دراسة عميقة هدته إلى معرفة سببها الحقيقي. وهو يشير إلى خطوتين اتخذتهما أثينا قبل الحرب، هما:

[١]- ستكون لنا وقفة نقدية مع التجربة الديمقراطية في أثينا في المرحلة الثالثة من هذا المشروع. (مدير التحرير).

[٢]- مفيد رائف العابد، تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٩م، ص ١٤٥.

- الخطوة الأولى: قبولها محالفة جزيرة كوركورا ( تقع في الساحل الغربي لبلاد اليونان)، وكانت مستعمرة غنيّة من مستعمرات كورنثا، وتسيطر على طريق التجارة الغربيّ.

- الخطوة الثانية: قيامها بمحاصرة مدينة «بوتيدايه»، وكانت مستعمرة أخرى لكورنثا في شبه جزيرة خاليكيدكي (شمال شرق اليونان)، وهما أمران دعا إليهما توسّعها التجاريّ، وحاجتها إلى أسواق جديدة.

هاتان الخطوتان شكّلتا أهم أسباب التذمّر والشكوى من سلوك أثينا، أمّا السبب الحقيقي للحرب فهو اطّراد نموّ قوتها العسكريّة التي تناسب طرداً مع قوتها الاقتصاديّة إلى حدّ أفزع إسبارطة وهدّد كيانها<sup>[١]</sup>.

### الأسباب المباشرة

#### أ- انتصار أثينا لجزيرة «كوركورا» ضدّ «كورنثا»

إذا كانت أسباب التذمّر والشكوى من سلوك أثينا، واطّراد نموّها جعل الحرب محتملة الوقوع؛ فإنّ الأحداث التي تلتها ذلك جعلتها مؤكّدة، وبيان ذلك أنّ خلافاً نشب بين مدينة «كورنثا»، وكانت إحدى كبريات أعضاء حلف البلبونيز الذي تتزعمه إسبارطة، وبين مستعمرة استيطانيّة مهمّة لها هي جزيرة «كوركورا» (korkyra)، وكان سبب الخلاف بين المدينة الأم ومستعمرتها هو تأييد «كوركورا» لأحد الأطراف المتنازعة في مستعمرة أخرى لكورنثا في شمال البلقان، وتأييد الأخيرة للطرف الآخر، وأمام عجز «كوركورا» عن التصديّ لقوتها استنجدت بأثينا التي لم تتورّع عن التدخل وهزيمة كورنثا في معركة بحريّة سنة ٤٣٣ ق.م.

لقد كانت مدينة «بوتيدايه» مستعمرة أخرى لكورنثا وقعت تحت سيطرة أثينا، علماً أنّها كانت تؤيد كورنثا قلباً وقالباً. وبتشجيع من الأخيرة قامت فيها ثورة طلبت تأييد الحلف البلبونيانيّ، فأرسلت كورنثا إليها عدداً من المتطوّعين تمكّنوا من توسيع رقعة الثورة، إلّا أنّهم اضطروا في النهاية إلى الاستسلام في خريف سنة ٤٣٢ ق.م. وبذلك نجحت أثينا في ضرب مصالح كورنثا، وتمكّنت من تصفية حساب سياسيّ قديم كان قائماً بين المدينتين، وأوجدت بالتالي سبباً مباشراً للصدام المسلّح بين القوى الكبرى في بلاد اليونان، وهو الصدام الذي

[١]- العابد، المرجع نفسه، ص ١٤٦.

استمرَّ أكثر من ربع قرن من الزمن، واتَّخذ له مسرحاً جبهات متعدّدة، واستخدمت فيه ثلاثة أنواع من الأسلحة هي (المواجهة العسكرية، والدعاية السياسيّة، والتخريب الاقتصادي)<sup>[١]</sup>.

### ب- قرار «بركليس» حصار «ميجارا» وإعلان الحرب

يبدو أن إسبارطة قد آثرت نتيجة العزلة ولشدّة خشيتها من قوّة أثينا، أن تكتّم غيظها من التحرّشات الأثينيّة رغم مناشدة كورنثا وحليفاتها إيّاها التدخل. وقد لعب الغزو الأثينيُّ دوره هنا في إذكاء الحرب الباردة، وذلك حين أعلن بركليس قراره الشهير بتحريم دخول السفن الميجاريّة إلى موانئ أثينا وحليفاتها، وحرمان تجار «ميجارا» من التعامل مع الأسواق الأثينيّة، ولما كانت «ميجارا» إحدى أهم مدن حلف البلوبونيز، وكانت مصالحتها التجاريّة مهدّدة فيما لو طبّق هذا القرار بشكل يؤثّر حتى على حياة سكّانها، فقد كانت الخطوة الأثينيّة هذه بمثابة القسّة التي قسمت ظهر البعير، ولم يعد باستطاعة إسبارطة السكوت عن مثل هذه الأعمال فدعت مجلس حلف البلوبونيز للاجتماع، فاجتمع وسط جوٍّ مشحون بالنقمة والحقد والكراهية ضد أثينا، ورغم الأصوات الكثيرة التي نادى بالحرب المباشرة فقد انتصر رأي الأقلية المعتدل، والقائل بوجود إرسال سفارة مشتركة إلى أثينا ومطالبتها بأن تلغي حصارها «ميجارا»، و«بوتيدايه»، وأن تخلي جزيرة «ايجينا» من حمايتها؛ ولما رفضت مطالب الحلف، أرسلت إليها إسبارطة إنذاراً اكتفى بإبلاغها الطلب التالي: «إنّ الإسبارطيين يرغبون في السلام، وسوف يكون هناك سلام إذا منحتم الإغريق حريّتهم»<sup>[٢]</sup>.

لقد بدا من صيغة هذا الإنذار أنّه لم يكن موجّهاً إلى أثينا بقدر ما كان موجّهاً إلى بقية المدن الإغريقيّة التي تدور في فلکها؛ في محاولة لإثارة الأحزاب المناوئة لها داخل تلك المدن، وتفتيت القوّة الأثينيّة البحريّة بوجه خاص من جهتها، عرفت أثينا هدف إسبارطة من الإنذار، وأسّرت بإرسال ردّها الشهير: «إنّ أثينا تقبل التحكيم، ولا ترغب بأن تطلق شرارة الحرب، ولكنها ستدافع عن نفسها بعنف إذا ما هُوجمت»<sup>[٣]</sup>.

ومع تطوّر الأحداث على هذا النحو أصبح من المؤكّد أنّ الحرب ستشعب عاجلاً، لذا

[١]- العابد، المرجع نفسه، ص ١٤٧.

[2]- Hill .I. T., The Ancient City of Athens, London, 1953, P54.

[٣]- العابد، تاريخ الإغريق، مرجع سابق، ص ١٤٨.

بدأت كلُّ من أثينا وأسبارطة ترسلان وفوداً إلى المدن الإغريقية لتحديد موقفها من تلك الحرب المرتقبة.

## ثالثاً: مراحل الحرب

### ١. المرحلة الأولى (حرب العشر سنوات)

استمرت هذه المرحلة من عام ٤٣١ حتى عام ٤٢١ ق.م، ويطلق عليها اسم (حرب السنوات العشر)، أو حرب (أرخيداموس)، وهي بدأت عند قيام «طيبة» بالإغارة على «بلاتايا» حليفة «أتيكا»، ورغم فشلها إلا أنها كانت الشرارة الأولى لإشعال الحرب، وإن كان (أرخيداموس) قد بعث بينها وبين هذه الحملة سفيراً إلى أثينا ليحاول التوفيق بينها وبين «طيبة»، بيد أن الأثينيين أسأوا واستقبال هذا السفير، وبذلك كان على إسبارطة أن تعلن رسمياً نهاية صلح الثلاثين عاماً، وبدأت العمليات العسكرية بغزو قام به أرخيداموس على «أتيكا»، وما إن تقدّمت جيوشه داخل هذه المنطقة حتى نَقَدَّ أهل «أتيكا» ما رسمه لهم «بركليس»، فتجمّعوا خلف الأسوار، ونشأت من ذلك اضطرابات خطيرة داخل أثينا في الوقت الذي كان فيه «أرخيداموس» يواصل تقدّمه في «أتيكا» حتى أوشك على الوصول إلى أكروبول أثينا، فيما الأثينيون لا يحركون ساكناً، أمّا أسطولهم فقد كان يعمل في البحر ويحاصر البلوبونيز، ويستولي على جزيرة «كيفالينا» عند مدخل خليج كورنث، واستولى الأسطول أيضاً على جزيرة «أيجينيا»، وطرد منها أهلها، وأنزل بالجزيرة مستعمرين من أتيكا، وبذلك ضمنت أثينا السيطرة على كلِّ من الخليج الساروني وخليج كورنثا.

لقد واجه الأثينيون بركليس بمعارضة شديدة إزاء موقفه السلبي، وأرغموه على الخروج وراء الأسطول، فقاد بنفسه جيشاً كبيراً غزا به «ميجارا»، وانتهى العام الأول من الحرب البلوبونيزية دون وقوع معارك حاسمة، وغادر أرخيداموس «أتيكا» من دون أن يفعل شيئاً غير حرقها لمزارعها ومدنها؛ وقيامه بتخريب الحقول، وقلع أشجار الزيتون والكروم، وحرق القرى أمام أعين الأثينيين، وكانت خطة إسبارطة قد تركّزت في غزو أتيكا وقت جني المحصول للقيام بإتلافه، فأول عمل عدائي بعد إعلان الحرب في بلاد اليونان كان إرسال قوَّات لتدمير الأراضي المعادية، وقد تمرَّ الحرب من دون معركة ضارية أو حصار، ولكن

ليس من دون محاولة نشر الدمار في ريف العدو، وذلك بهدف الانتقام، وتدمير الزراعة يتمثل في سحق أو قطع أو حرق المحاصيل والأشجار، وتحطيم الآلات الزراعية مثل معاصر الزيتون وبيوت المزارعين، والهدف من كل ذلك إرغام الأثينيين على الاشتباك في معركة برية فاصلة مع محاولة إحداث الفرقة بين أعضاء حلف ديلوس، وتجنب المواجهة البحرية قدر الإمكان<sup>[1]</sup>.

وفي عام ٤٣٠ ق.م بدأ تقدم أرخيداموس مرة أخرى داخل «أتيكا»، وعاد الأثينيون إلى التحصن وراء أسوار مدينتهم، وانتشر وباء الطاعون بين المحاصرين، وحلّ بأتيكا خراب شديد، وقضى على عدد كبير من المواطنين. أمّا الأسطول الأثيني فقد كان ماضياً كالمعتاد في عملياته في البحر ليثبت سيادة «أتيكا» في بحر إيجه. وتقدم بركليس على رأس هذا الأسطول لمواجهة شواطئ إبيدافورس، ولكنه فشل في خريف هذا العام، ودبّ الخوف في قلوب الأثينيين، ففرضوا الصلح على إسبارطة التي رفضت التفاوض معهم، فثاروا على بركليس واتهموه بأنه مسؤول عن كل المصائب التي حلت بهم، وكان موقفه سيئاً خصوصاً بعد فشله في حملته البحرية، فخلع من القيادة، وطالبه مجلس الشعب بتقديم حساب عن أعماله، وأوشك أن يصدر حكم الإعدام بحقه لولا تدخل بعض أنصاره، فحالوا دون صدور الحكم بإعدامه، فشكّلت محكمة أخرى وجّهت إليه تهمة سوء التصرف، وحكمت عليه بغرامة مالية عالية. بعد تلك المحنة التي حلت ببركليس ظنّ الإسبارطيون أنّ الفرصة قد سنحت لهم للقيام بعمليات بحرية قوية لشلّ حركات الأسطول الأثيني، وبدأت ببعض المحاولات للسيطرة على غربي بلاد اليونان، ولكن القائد البحري الأثيني «فورميون» أجبر الأسطول على الفرار، ثمّ حاولت إسبارطة الاتصال بالملك الفارسي لينضمّ إليها في حربها ضدّ أثينا، غير أنّ سفراءها وقعوا في قبضة حلفاء أثينا في شمال بلاد اليونان وأعدموا جميعاً، وبدا الموقف داخل أثينا غير واضح المعالم خصوصاً بعد إعادة انتخاب بركليس ليتولّى القيادة من جديد، وربما كان ذلك غير واضح لإقناع الأثينيين بأنهم لا يستطيعون المضي في الحرب من دون وجوده في مركز القيادة، ولا سيما أنّ موقف «أتيكا» من الناحية العسكرية قد تحرك إلى حدّ كبير، فالإسبارطيون يشددون الحصار على أثينا، و«بؤوتيا» جارتها من الشمال

[1]- Robin Osborne, classical Greece, oxford, new York, 2000, p97- 96.

تهددها مباشرة، والجيش الإسبارطي بقيادة أرخيداموس يحكم الحصار حول مدينة «بلاتايا» أقوى حليف لها في وسط البلاد، كما ساءت الحال فيها لدرجة كبيرة، فقد أنزلت الحرب فيها خسائر بشرية ومادية أدت إلى تدهور الروابط الأسرية بشكل لم يسبق له مثيل، وأصبح هم كل فرد تأمين معيشته وحاجاته الخاصة. ويصور لنا الشاعر الكوميدي «أريستوفانس» الحالة الاجتماعية على أسوأ صورة عندما تفتت ظاهرة الانحلال الخلقي نتيجة النقص الكبير في عدد الرجال الذين التهمتهم الحرب، أو الذين كانوا بعيدين في ساحات الوغى، ولم يقتصر سوء الحال على هذا الأمر، فقد ساعدت كثافة البشر والحالة الصحية التي تردت إلى انتشار مرض الطاعون في نهاية هذا العام. ويصف لنا «ثوكيديديس» الحالة العامة بكثير من الأسى، ويذكر كيف أن المرضى كانوا يرمون بأنفسهم في الآبار وخزانات المياه لإطفاء لهيب أجسادهم المحترقة بالمرض، ويبرز انهيار الروح المعنوية عند الأثينيين، وانتشار الإلحاد والعبث بالقانون، بقوله: «إنَّ الناس شاهدوا الموت بأم أعينهم يلحق بالورعين والملحدين على السواء؛ كما لم يعد أحد ليخشى العقاب من جرأ خرقه للقوانين لأنَّ أحداً لم يكن يضمن عيشه حتى ينال العقاب»<sup>[١]</sup>. ولذا، فقد سادت ظاهرة اللامبالاة والانغماس في الملذات قبل أن ينقذ القدر في مرتكبيها حكم الإعدام بالطاعون الذي قضى على ما يقرب من ثلث سكان إقليم أيكال<sup>[٢]</sup>، ولم يستطع بركليس أن يقوم بعمل كبير لأنه توفي عام ٤٢٩ ق.م<sup>[٣]</sup> متأثراً بإصابته بهذا المرض، وانتقلت الزعامة في أثينا إلى «كليون» الذي كان رجلاً غوغائياً من الرعاع الذين ينتمون إلى طبقة الصناعيين<sup>[٤]</sup>، ويختلف عن زعماء الديمقراطية لأنه من أصل غير أرستقراطي يشتغل بالدباغة، وكان من المعروف عن زعماء الديمقراطية الأثينية أنهم كانوا من أصل أرستقراطي، ولا سيما «كلايستنس»، وبركليس، وكان هؤلاء ينتمون إلى أسر عريقة<sup>[٥]</sup>.

باندلاع حرب البلوبونيز، بقيت مدينتان فقط على استقلالهما الذاتي هما: «خيوس»،

[1]- Kagan. D, Outbreak of the peloponnesian War, Ithaca, 1969, P87.

[٢]- العابد، تاريخ الإغريق، مرجع سابق، ص ١٥١.

[٣]- حسين، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، مرجع سابق، ص ٢٤١-٢٤٢.

[٤]- روبنسن، أثينا في عهد بركليس، مرجع سابق، ص ٢٠١-٢٠٢.

[٥]- حسين، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، المرجع السابق، ص ٢٤٥.

ولسبوس، فقد كانت أثينا تجبر أيّ دولة تهزمها على الانخراط في الحلف، لذا كانت روح الكراهية تجاهها متأججة في هاتين المدينتين، وفي ٤٢٨ ق.م انفصلت ميتليني أقوى مدينة في لسبوس، وتبعها ثلاث مدن صغرى في الجزيرة، وانشقت عن الحلف، وقد اختارت تلك اللحظة بسبب الضعف المؤقت الذي اعترى أثينا آنذاك. ففي سنة ٤٢٩ ق.م كان وباء الطاعون قد اجتاح أثينا وقضى على أعداد كبيرة، ومنهم بركليس، كما زادت من ضعف المدينة تلك الغزوات التي شنتها إسبارطة على «أتيكا»، وقد طلبت أثينا من «ميتليني» أن تستسلم، وحين جوبهت بالرفض فرضت عليها الحصار، فأرسل سكان «ميتليني» يطلبون من إسبارطة أن ينضموا إلى الحلف البلوبونيزي، وتوسلوا في طلب المساعدة العسكرية، لكنّها ترددت، ولاحقاً عندما أرسلت السفن كان أهل «ميتليني» قد وصلوا إلى حافة الموت جوعاً، ورغم أنّهم عرفوا أنّ المساعدة الإسبارطية كانت في طريقها إليهم، فإن حرج الموقف دفع الأوليجاركيين إلى العمل فوراً، فقد سلّحوا المواطنين لتوجيه ضربة إلى الأثينيين، لكن المواطنين انقلبوا عليهم فلم يجدوا ما يفعلونه إزاء الانقسام الداخليّ سوى أن يستسلموا لأثينا. وقد أصدر «كليون» حكم الإعدام بكل رجل في المدينة، وبيع النساء والأطفال في سوق النخاسة<sup>[١]</sup>، لكنّ هذا الحكم خُفّف بعد استعطاف الشيوخ والنساء، إلى إعدام زعماء الثورة، ومصادرة سفن المدينة، وأراضيها كافة وتوزيعها على مستوطنين أثينيين مهاجرين، فكان هذا القرار المتهمّ بحق من أقسى القرارات التي ساهمت في تكريس عداة الإغريق لأثينا في وقت كانت فيه أحوج ما تكون إلى المساعدة والدعم<sup>[٢]</sup>.

أحرزت أثينا عام ٤٢٥ ق.م نصراً عاماً عندما نجحت في الاستيلاء على رأس بيلوس (غرب بلاد اليونان) الحصين في الطرف الشماليّ لخليج «نوارين»، وساعدت وحدة إسبارطة في النزول في جزيرة «سفاكتريا» للاستيلاء على الحصن القائم على ذلك الرأس، ولكن الأسطول الأثينيّ حال دون نجاح هذه المحاولة، وقام «كليون» بنفسه بقيادة حملة طردت الإسبارطيين من الجزيرة بعدما فقدوا ثلث قوّاتهم تقريباً، ووقع في الأسر حوالي ١٢٠/ مقاتلاً من طبقة الإسبارطيين الأحرار، وبذلك تحطّم التقليد القديم الذي يقضي بأنّه لا يجوز

[١]- روبرت ج ليتمان، التجربة الإغريقية وحركة الاستعمار والصراع الاجتماعي ٨٠٠-٤٠٠ ق.م، ترجمة: منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م، ص ٧٩.

[٢]- العابد، تاريخ الإغريق، مرجع سابق، ص ١٥٢.

للإسبارطي أن يستسلم؛ بل يجب أن يموت في ميدان المعركة. وكانت إسبارطة تريد توقيع الصلح رغبة منها في استرجاع الأسرى، فرفض «كليون» ذلك إلا إذا قبلت بشروط اعتبرتها مذلة لها ومُضعفة لمركزها بين حلفائها، ورغم استمرار الحرب لم يستطع الإسبارطيون اجتياح أراضي «أتيكا» لأن أثينا اتخذت من هؤلاء الأسرى رهائن لديها، وعاد الأثينيون إلى استئناف هجماتهم البحرية، ونجح «نيكياس» في الاستيلاء على جزيرة كوثيرا، وعانى الإسبارطيون مرارة اليأس. ومن ناحية أخرى، لقيت أثينا هزيمة قاسية في موقعة «دليوم» عندما حاولت غزو «بؤوتيا»، إذ فقدت في هذه المعركة حوالي ١٠٠٠/ مقاتل من خيرة جنودها، وكذلك لم تتوقف هجماتها على ميجارا وكورنثا، ولقيت الهزائم أيضاً في تراقيا. إزاء ذلك، لم تجد إسبارطة بُدّاً من أن تفتح جبهة أخرى لإحراجها، فتقدّم قائدها «براسيداس» على رأس قوّة صغيرة، ونجح في السيطرة على جزيرة «خالكيديكي»، حتى أنّ مدينة «أمفيبوليس» سقطت في يده بعدما انضم إليها أهل المدينة. وحاول نيكياس في عام ٤٢٣ ق.م، وكذلك حاول «كليون» في عام ٤٢٢ ق.م استرجاع نفوذ أثينا في هذه المنطقة ولكن كان نجاحهما محدوداً أمام قوة إسبارطة المؤثرة، وقد قُتل كل من «كليون»، و«براسيداس» في أرض المعركة أمام «أمفيبوليس»، وكانت النتيجة كارثية بالنسبة إلى أثينا، ولم يعد احتياطها المالي كافياً لمواصلة العمليات الحربية، الأمر الذي حتمّ عليها قبول عرض إسبارطة للصلح الذي اعتبره الإسبارطيون وحلفاؤهم أيضاً صلحاً غير مشرفّ، ولكن كان المهم بالنسبة إليهم استرجاع الأسرى.

بدأت المفاوضات في أواخر صيف عام ٤٢٢ ق.م لعقد صلح عرف بصلح «نيكياس»<sup>[١]</sup> نسبة إلى الأرستقراطي الأثيني «نيكياس» الذي استطاع أن يوفّق بين الطرفين لعقد معاهدة سلام عام ٤٢١ ق.م، أي بعد عشر سنوات كاملة من بدء اندلاع الحرب، ولكن هذا السلم لم يدم، فمن جهة كان الأثينيون مقتنعين بقدرتهم على إحراز نصر حاسم على إسبارطة وحلفائها في المدن البلوونيزية؛ إذ خطّطوا لذلك تخطيطاً مُحكماً، ومن جهة أخرى كانت مجموعة من المدن التابعة للإمبراطورية الأثينية قد بدأت تحاول أن تتملص من تبعيتها لها<sup>[٢]</sup>.

[١]- حسين، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، مرجع سابق، ص ٢٤٦-٢٤٧.

[٢]- يحيى، اليونان مقدّمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص ١٧٢.

## ٢. المرحلة الثانية (انهيار أثينا)

يبدو أنّ شروط السلام -أو بتعبير أدقّ الهدنة- قد حَقَّقَتْ بعضاً من مطالب الأثينيين والإسبارطيين من دون بقية حلفائهما الذين لم يوافقوا أصلاً على السّلم، كما لم يُدعوا بدورهم للتوقيع عليه، ولذا فقد ساد التذمّر بينهم، وخصوصاً أعضاء الحلف البلوبونيزي؛ لدرجة دعا بعضهم إلى الثورة على إسبارطة بتشجيع من أثينا، وكان المحرّض على هذه الثورة؛ سياسيٌّ جديد لمع نجمه في أثينا في تلك الفترة ويدعى الكيببىادس (Alkibiades)<sup>[١]</sup>.

عندما توفي «كليون» وخلفه أثينيٌّ أرستقراطيٌّ هو «نيكياس»، كان من العسير جدّاً إحلال السلام، وذلك بسبب «الكيببىادس» وطموحه الذي لا حدّ له، فقد كان حفيد بركليس ومرافقه الخاصّ وذا شخصيّةٍ محبّبة، ولكنّه لم يتحلّ بالفضائل الخُلقيّة، فكان يرى في الحرب خير وسيلة لتدعيم مركزه، لذا أقنع الأثينيين عام ٤١٦ ق.م بتجهيز حملة عسكريّة ضدّ جزيرة «ميلوس» التي وقفت على الحياد طوال هذه المدّة، فلم يشتركوا بالحرب الدائرة، ولكن عندما حاولوا إرغامهم على دخول الحرب إلى جانبهم بتخويفهم وتخريب مزارعهم ثاروا ضدّهم، فتوجّه إليهم قائدان هما: «كليوميدس»، و«تيسياس» وعسكرا بجنودهما في الجزيرة، وقبل بدء القتال أرسلوا إلى أهل «ميلوس» وفداً للتفاوض معهم، إلّا أنّ هؤلاء تشبّثوا بمواقفهم، ورفضوا مطالبهم، وأعلنوا أنّهم لن يتخلّوا حريّة مدينتهم، وطالبوهم بالجلاء عن أراضيهم. في هذه الأثناء، أعلن الأثينيون الحرب ضدّهم، فتمكّنوا من صدّهم في البداية، إلّا أنّ أثينا أرسلت إمدادات عسكريّة جديدة، وأحكمت الحصار عليهم، وسدّت كلّ منفذ لهم، وحثّت أن الخيانة بين بعض المواطنين، فوجد الأهالي أنفسهم مرغمين على الاستسلام من دون قيد أو شرط، فقتل الأثينيون الرجال، وأخذوا النساء والأطفال كعبيد، وقسموا أراضيهم بموافقة مسبقة من الكيببىادس<sup>[٢]</sup>.

لقد أثارت مذبحه ميلوس موجة من الحقد والكراهية تجاه أثينا، وارتفعت أصوات أعدائها وأصدقائها على السواء مندّدة بهذا العمل البربريّ الشنيع، والذي لم يكن الوحيد الذي تورّط فيه الكيببىادس، بل ارتكب حماقة أخرى أدّت إلى إلحاق أكبر الأذى بسمعة أثينا

[١]- العابد، تاريخ الإغريق، مرجع سابق، ص ١٥٣.

[2]- Meiggs. R, The Athenian Empire, Oxford, 1972, P74.

التي كان من الأولى بها أن تبحث عن أصدقاء لها في مثل هذا الوقت، وكانت هذه الحماسة هي التدخل في النزاع بين إغريق صقلية<sup>[١]</sup>.

كان من الطبيعي أن يجد المتنازعون في العداء بين أثينا وإسبارطة فرصة لطلب المعونة. ففي سنة ٤٢٧ ق.م طلبت مدينة ليونتينى (Leontini) مساعدة أثينا ضدَّ جارتها سيراكوزة وكانت مستعمرة غنيّة لكورنثا وحليفة لإسبارطة، ولكن أثينا المنغمسة في حرب السنوات العشر لم تستطع التدخل في الوقت المناسب. وعندما طلبت مدينة سجستا (Segesta) الطلب نفسه سنة ٤١٦ ق.م أرسلت أثينا وفداً للإطلاع على أحوال العامّة والبت في هذا الطلب، ولما كان أهل المدينة يعلمون جيّداً جشع الأثينيين، فقد حاولوا قدر طاقتهم إظهار أنفسهم بمظهر الأغنياء عن طريق تناقل المواطنين لأعداد من أطباق الذهب والفضة بين البيوت التي زارها الوفد، وعندما عاد الوفد وقصّ على مسامع الكيبيادس مشاهداته هناك سال لعابه ونوى مساعدة هذا الحليف المغرق في الشراء، ولم يجد صعوبة في إقناع الأثينيين بأهميّة إرسال نجدة إلى هذه المدينة ضد سيراكوزة مستعمرة كورنثا عدوة أثينا، فوافق الجميع باستثناء نيكياس الذي انتخب رغماً عنه مع الكيبيادس وقائدين آخرين أحدهما يدعى لاماخوس (Lamachos) والثاني دوموستنس (Demosthenes)، لقيادة الحملة، وفي صبيحة اليوم المحدد للإبحار، أفاق الأثينيون ليجدوا معظم تماثيل الإله هرمس (ابن زايرس وإله الحظّ والتجارة والمسافرين) محطّمة، ويبدو أنّ بعض السكارى أو بعض جواسيس كورنثا وسيراكوزة قد أقدموا على هذا العمل لإعاقة الحملة أو إلغائها. وتطيّر الجميع من هذا الطالع السيئ، وبدأوا يتهايمسون حول فكرة إلغاء الحملة، ولكن الكيبيادس تمكّن في ما بعد من إقناعهم مرّة أخرى، فوافقوا مرغمين<sup>[٢]</sup>.

يبدو أنّ حماسة الناس للخدمة العسكريّة، وتوقّهم للقيام بأيّ نوع من العمل، حتّى وإن اقتضى الأمر أن يذهبوا إلى ساحة الحرب وخوض أي نوع من المغامرة؛ دفعت بأهل أثينا إلى تجهيز حملة استعماريّة ثانية ضدَّ «سيراكوزة»، فراح «الكيبيادس» وقد أسكره الانتصار الذي أحرزه في مغامرته العسكريّة ضدَّ «ميلوس»، يُحرّض الأثينيين ويثير حماسهم لتجهيز

[١]- العابد، تاريخ الإغريق، مرجع سابق، ص ١٥٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٥٦.

الحملة التي تحركت منتصف الصيف نحو صقلية، وكان هناك جيشان: بريٌّ وبحريٌّ، إلا أنَّ الجيش الأثيني أصيب بهزيمة نكراء لم يصب بمثلها من قبل، وتحطَّم أسطوله، وقتل معظم جنود الجيش البريِّ، وغرق معظمهم في نهر (أشينا روس)، وأُسر الكثير منهم من قبل الجيش السيراكوزي، لتنتهي هذه المرحلة بانهيار أثينا بشكلٍ دراميٍّ أمام غريمتها التقليديَّة إسبارطة<sup>[١]</sup>.

### ٣. المرحلة الثالثة (استسلام أثينا)

بدأت هذه المرحلة بين عاميَّ (٤٠٦-٤٠٤ ق.م) بعد فترة من الركود النسبيِّ. وفي مطلع سنة ٤٠٦ ق.م، هزمت بعض قطع الأسطول الإسبارطي أسطولاً أثينياً ما أدَّى إلى استصدار قرار في أثينا بعزل الكيببادس الذي فرَّ إلى تراقية، ثم إلى فروجيه في آسيا الصغرى حيث اغتيل بعد ذلك بمدة قليلة.

أمَّا إسبارطة فلم تستطع متابعة نصرها لعدد من الأسباب أهمُّها: الحاجة إلى أسطول لم تكن تملك تكاليفه، فلجأت إلى طلب المساعدة من الإمبراطورية الفارسيَّة التي لم تستجب لها إلاَّ بعد أعوام عدَّة، وحين تمَّ لها ما أرادت أرسلت أسطولها تحت قيادة القائد الإسبارطيِّ «ليساندروس» للاستيلاء على مداخل البحر الأسود حيث الخطُّ التجاريُّ الأساسيُّ الذي يموِّن أثينا بما تحتاجه من قمح. وقد انتصرت أثينا في بداية ٤٠٦ ق.م في موقعة «أرجينوساي» (على القسم الشماليِّ من الساحل الغربيِّ لآسيا الصغرى)، ولكنها هُزمت بعد ذلك بستين ٤٠٤ ق.م في موقعة «الجوسبوتامي» عند مداخل البحر الأسود، ودُمِّر الأسطول الأثينيُّ عن بكرة أبيه، فلم يكن أمام أثينا إلاَّ الاستسلام لشروط الصلح التي أملاها «ليساندروس»، والتي كان من أبرز نتائجها انقراط عقد إمبراطوريَّتها، وبذلك انتهت أول محاولة جادَّة كان يمكن أن توحد المدن اليونانيَّة بصرف النظر عن طبيعة السيطرة التي اتخذتها هذه الوحدة<sup>[٢]</sup>.

[١]- روبنسن، أثينا في عهد بركليس، مرجع سابق، ص ٢١١-٢١٢.

[٢]- يحيى، اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص ١٧٣.

## رابعاً: نتائج الحرب

كلّ الحروب تخلف الدمار والبؤس والشقاء، وتهوي بالأمم من التحضر والتمدن إلى مهاوي القسوة والفظاظة، وهذا ما حصل في الحروب البلبونيّة. ونستعرض فيما يلي أهمّ نتائج هذه الحرب:

### ١. نتائج الحرب على إسبارطة

كانت إسبارطة زعيمة حلف يضمّ المدن اليونانيّة الواقعة في شبه جزيرة البلبونيز، وتمثّل قوّة بريّة تعتمد على أرض زراعيّة، وجيش قويّ ومنظّم، ومن الناحية الداخليّة كان مجتمعها قائماً على سطوة الطبقة الأرستقراطية. وكانت تقابلها أثينا الدولة ذات القوّة البحريّة والتجاريّة، حيث كانت طبيعة بلاد اليونان هي التي تفرض على المدن توجّهاتها وخياراتها في القوّة سواء البريّة أم البحريّة، وخلق تنافس شديد بينها في كلّ المجالات. وقد خافت إسبارطة من قوّة أثينا التي تسعى للتوسّع بحثاً عن أسواق جديدة في الغرب، ولذلك نجد أنّ نظام «دولة المدينة» بما أقامه من تنافس بين المدينتين ساعد على ازدهار حضارتهما، وفي الوقت نفسه كان من أشدّ عوامل ضعفهما السياسيّ، وظهر ذلك جليّاً في أعقاب الحرب الصقليّة حيث بدا أنّ إسبارطة ستتولّى السيطرة على بحر إيجه<sup>[١]</sup>، فكان انهيار السيطرة الأثينيّة في بلاد اليونان، وانتهاء أول محاولة جادّة كان يمكن أن توحد تلك البلاد<sup>[٢]</sup>.

في تلك الأثناء، تمكّنت إسبارطة من أن تحتلّ مكانة أثينا في قيادة الدويلات اليونانيّة الأخرى لكنّ هذه القيادة لم تسفر عن أيّ نوع من الوحدة والإزهار لهذه البلاد؛ بل ظهرت النزعات الانفصاليّة وازداد التمزّق بين الدويلات المختلفة لأنّ الإسبارطيين عندما تسلّموا زمام الأمور تخلّوا عن وعودهم بالحرية فعاملوا المدن بكلّ قسوة وصرامة ما أدّى إلى نفور هذه المدن منهم والثورة عليهم.

من جانب آخر، كانت إسبارطة تتمتع بالفنون والآداب، ثمّ توجّهت لخوض غمار الحروب ونجحت في ذلك، لكن بقيت بمعزل عن مظاهر الحضارة اليونانيّة عدا الناحية

[1] - Anton Powell: Athens and Sparta, Taylor Francis, 2003, p.146.

[٢] - ممدوح درويش مصطفى وإبراهيم السايح، مقدّمة في تاريخ الحضارة الرومانيّة واليونانيّة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندريّة، ١٩٩٩م، ص ٣٢.

السياسية، وأصبحت دولة قويّة ذات مبادئ وأسس ثابتة، إلا أنّ كثرة المال في أيدي أبنائها، وتخليهم عن مبادئهم العسكرية بعد انتصارهم في الحروب البلبونيّة، كانت سبباً من أسباب ضعفهم<sup>[١]</sup>.

لقد توجهت إسبارطة إلى التوسّع برّاً عن طريق احتلال المناطق المجاورة بعدما أصبحت متحكّمة بالمنطقة، مخاطرةً بمركزها داخل البلبونيز<sup>[٢]</sup>. ويبدو أنّ الزعامة المؤقتة التي أحرزتها عقب هذه الحروب كانت في اتجاه مضادٍّ للظروف الجغرافيّة؛ حيث اتّضح لها أنّ السيطرة على كلّ بلاد اليونان من منطقة نائية أمرٌ شاقٌّ وفوق طاقتها إذ أعوزتها السواحل الملائمة، ولم يكن لديها سوى أسطول رمزيّ، وكانت تعتمد على وحدات حلفائها للاحتفاظ بسيادتها البحريّة المزعجة<sup>[٣]</sup>.

ومن أهمّ نتائج الحرب على إسبارطة أيضاً؛ نظرة التعالي والقسوة على المدن الإغريقيّة، وعدم احترام مشاعر أهلها وإذلالهم، والصراع الاجتماعي الذي تغلغل داخل المجتمع، والانفتاح، ومنح الجنسيّات لدائرة أكبر من المواطن الإسبارطي، وتبذير القادة للأموال والفساد، والصراع بين الملوك والشخصيّات القويّة؛ كلّ ذلك ولّد مشاعر من الكره والشعور بالظلم لتنفجر في ما بعد ثورات مدن مستقلّة ترفض الاتّحاد، إضافةً إلى تحالفها مع الفرس الذي كان يُنظر إليه على أنّه خيانة كبرى، وتأمّر على بلاد الإغريق كلّها.

## ٢. نتائج الحرب على أثينا

فُتنت أثينا نهاية الحروب البلبونيّة بإسبارطة التي كانت عدوّاً ناجحاً إلى حدّ كبير؛ لأنّها احترمت تاريخها الحضاريّ ولم تدمرها<sup>[٤]</sup>، من جهتها، تعاملت إسبارطة مع أثينا المهزومة بكلّ ذكاء، فرفضت طلب حلفائها من «بيوتينا»، و«كورنثا» تدميرها وإزالتها من الوجود، وجدلتهم بفضلها على الحضارة الإنسانيّة؛ واكتفت بإرغامها على إزالة أسوارها وتحديد

[١]- محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، دار الفكر، ١٩٨٠م، ص ١٧٧.

[٢]- لطفي عبد الوهاب يحيى، أثر العامل الجغرافي في تاريخ أثينا، دار نشر الثقافة، الإسكندريّة، ١٩٥٦م، ص ٢٣.

[٣]- عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني العصر الهللاذي، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٧٦م، ص ١٧٦.

[٤]- مارتن برنال، أثينا السوداء.. الجذور الأفرو آسيويّة للحضارة الكلاسيكيّة، ترجمة: لطفي عبد الوهاب وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ٢١٢.

أسطولها، وإسقاط حكومتها الديمقراطية، كما أرغمتها على قبول وجود حامية إسبارطية فوق «أكروبولها» ضمن المعاهدة التي عقدتها، وكانت نهاية للحرب البلوبونيزية<sup>[١]</sup>.

لم تستسلم أثينا لخسارتها بل سعت جاهدة لاستعادة مكانتها وقوتها وأمبراطوريتها القديمة، وساعدها على ذلك سخط وكره المدن اليونانية لسياسة إسبارطة القاسية والظالمة لهم، فأرادوا الخلاص منها واستبدلها بأي زعامة أخرى. وقد منح القدر أثينا فرصة جديدة لاستعادة مجدها القديم؛ لكنّها خسرتها لأنّها لم تتجنّب أخطاءها السابقة، وسياستها السيئة تجاه حلفائها؛ ولهذا سعى هؤلاء الحلفاء بعد زوال خطر إسبارطة في أعقاب هزيمتها من «طيبة»، للتخلّص من تحالفهم معها، فدخلت في حرب ضدّ المدن اليونانية انتهت بعقد صلح بين الطرفين سنة ٣٥٤ ق.م. وكانت نتيجته فقدانها السيطرة على بحر إيجه، وعودة هذه المدن إلى استقلالها عن الحلف.

### ٣. نتائج الحرب على المدن اليونانية

شهد القرن الخامس قبل الميلاد بداية تشكيل حكومات جديدة في بلاد اليونان تجاوزت المدينة، وكانت قادرة على توحيد دول عدّة مثل: الأمبراطورية الأثينية، والحلف البلوبونيزي. وفي القرن الرابع قبل الميلاد ظهرت محاولات للوحدة من خلال أحلاف قويّة، وباءت هذه التجارب بالفشل؛ إذ كانت روح الفرقة والتشرذم سائدة في البلاد، ودائماً ما كانت النزعة الانفصالية تذهب إلى أبعد ممّا تقتضيه الظروف، ولم يكن هناك سبيل للتغلّب عليها إلاّ بقيام دولة قويّة مهيمنة تستطيع أن تفرض الوحدة على البلاد ولو لفترة قصيرة<sup>[٢]</sup>.

كانت مدن «كاينا»، و«إسبارطة»، و«طيبة»، و«كورنثا» موطناً لكلّ الأحداث الكبرى، وطرفاً في كلّ الحروب والمنازعات والتحوّلات الاجتماعية والعسكرية، وابتداءً من القرن الرابع قبل الميلاد دخلت مرحلة انهيار وضمحلّال. لقد أصبحت المدن اليونانية بأكملها وحدات مستقلة ومنفصلة تماماً عن بعضها البعض بعد فشل محاولات توحيدها بزعامة إسبارطة وأثينا. بيد أنّ استقلال هذه المدن كان خطأ جسيماً أدى إلى تدهور الحياة بكلّ

[١]- أحمد علي، التاريخ اليوناني، مرجع سابق، ص ١٧٤.

[٢]- ليتمان، التجربة الإغريقية، مرجع سابق، ص ١٢.

المجالات، وتسببت أزمة الموارد والانتماء في ظهور جنود يونانيين عملوا كمرتزقة لحساب دول أخرى مثل الفرس.

#### ٤. نتائج الحرب على الفرس

عندما اندلعت الحرب بينها وبين أثينا، لجأت إسبارطة إلى الفرس لمساعدتها، وبعدها حَقَّقَ الفرس النصر طالبوا بإعادة المدن الآسيوية إلى سيطرتهم، ولما لم تف إسبارطة بوعدها، بدأوا يحرضون المدن على الثورة، ويقدمون الدعم لها ما اضطرها لعقد صلح معهم سنة ٣٨٦ ق.م، وبذلك عادت معظم مدن اليونان في آسيا الصغرى إلى السيطرة الفارسية؛ ما أدى إلى سقوط المكانة العالية التي تتمتع بها كزعيمة لهذه المدن.

لقد جندت إسبارطة عشرة آلاف مرتزق لمساعدة الفرس، إبان نزاع «قورش» مع أخيه، إذ كانت تعلم أنَّ هزيمته تعني فقدان صداقة تلك البلاد، وبداية الصراع معها<sup>[١]</sup>. لكنَّها عندما ساعدتهم، توجهوا لفتح جبهات ضدها، وأرسلت عملاء وجواسيس لتحريض المدن على الثورة. وبما أنَّ الجواسيس عنصر مهم في الحروب، فقد نجح العملاء في مهمتهم، وثار «كورنثا» على إسبارطة يساعدها تحريض الفرس بالرشوة والمال<sup>[٢]</sup>. وعند خسارة «قورش» بادرت إسبارطة بشن الحرب على الفرس، فخسرت الحرب ومكائنها معاً؛ لكن الوحدة التي شكَّلت سابقاً لمواجهة العدو المشترك (الفرس) سرعان ما تحطمت، وانقسمت البلاد إلى مدن متفرقة قامت بينها الحروب، وخصوصاً بين أثينا وإسبارطة<sup>[٣]</sup>.

[١]- سيد أحمد علي الناصري: الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت حتى قيام الإسكندر الأكبر، دار النهضة، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ٣٦٣-٣٦٥.

[٢]- سون اتزو، فن الحرب، ترجمة: أحمد ناصيف، دار الكتاب العربي، حلب-سورية، ٢٠١٠م، ص ١٦٣.

[٣]- محمد صادق صبور، موجز تطوُّر الحضارات الإنسانية، دار الأمين، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٩٨.

## الخاتمة

إنَّ الحرب بالمفهوم الأكاديمي هي عمل سياسي تُنفّذه القوَّات المسلَّحة، وهنا نطرح السؤال الملحَّ والمهمَّ: هل يجوز الجمع بين الأخلاق والحرب؟ أو بين الأخلاق والسياسة؟ أو بين الأخلاق والأمور التي من شأنها الإساءة إلى الإنسان وجعله سلعةً للمتاجرة وتصفية الحسابات؟

والسؤال الأهمُّ هو: أين القيم الإنسانية التي تجلَّت في الحرب البلوبونيزية التي طالما تغنى بها أدباء ومؤرِّخو اليونان؟

لقد ارتبط مفهوم الحرب في زاوية معيَّنة من الأدبيَّات التاريخيَّة بأخلاق رفيعة يتمتَّع بها المحاربون من أجل قضايا عادلة، ولذلك كانت محاولاتهم تنصبُّ في إطار حماية الأسرى واحترام جثث القتلى، وكسب احترام الأطراف المغلوبة من خلال التحلي بروح المسؤولية والفروسيَّة، فهل تحقَّق هذا كله في الحرب البلوبونيزية؟

إنَّ الحروب الأهليَّة هي أكثر أنواع الحروب شراسةً وتدميراً وبغضاً ومأساويَّةً، والتمتَّع بتاريخ الإنسان والدارس لأفعاله منذ بدأت الخليقة، يلاحظ بشكل جليِّ اشتراك البشر بإطار عام يحدِّد سلوكيَّاتهم وأخلاقيَّاتهم الحيَّاتيَّة، مع وجود اختلافات طفيفة، فمثلاً نجدهم - أي البشر - يتبعون سياسات متشابهة في مختلف العصور وقت المعارك، ونرى الوحشيَّة المفرطة كوسيلة إرهاب وتخويف، كما نرى ضرب المصالح التجاريَّة الحقول، وتدمير المباني رغم عدم اشتراك أصحابها بشكل مباشر في الحرب، وهذا ما طُبِّق في الحرب البلوبونيزية. نحن كبشر مطالبون بالأخلاقيَّات حتى في الحرب، ولكن هل طبَّق الأثينيون والإسبارطيون هذه الأخلاقيَّات في الحرب التي دارت بينهما؟

إنَّ اختلاف طبيعة النُّظام الحاكم في كلِّ من أثينا وإسبارطة، وما يُفضي إليه ذلك من اختلاف في المعيشة، والتفكير، والتطوُّر السياسيِّ والحضاريِّ لكلِّ مجتمع، وما ينجم عنه من حسد وبغض وشعور بالعدائيَّة حتى بين أبناء شعب واحد يعيش في دولتين بنظامين مختلفين، يؤدِّي حتماً إلى الصدام والدمار، فالتاريخ لا ينضب من العبر والدروس المؤلمة، وأهمُّها صعوبة جمع الحرب مع الأخلاق، ولا مع التقدُّم والازدهار، إلا بالقيادات الإلهيَّة.

ومن المفارقات ما جسده الشاعر الإغريقي السّاخِر «أريستو فان» في مسرحيته الشهيرة «ليزا سترانا»، إذ تحدّث عن تجمّع للنساء ومقاطعتهنّ للرّجال إذا استمرّت الحرب البلوبونيزيّة، ولم يعملوا على إنهاء سفك الدماء بين إسبارطة وأثينا.

مما سبق نستنتج أنّ المدن اليونانيّة كانت أمام فرصة ذهبية للتوحد، فقد كانت إسبارطة محطّ محبّة وإعجاب الجميع حتى أعدائها، لكن الجشع الذي أصابها، والغرور والتكبر والتخلّي عن مبادئها، حال دون ذلك، والأمر نفسه ينطبق على أثينا أيضاً.

لم تكن المدن اليونانيّة لتقف بوجه الوحدة رغم طبيعة البلاد، لو أنّ دولة قويّة قامت بتوحيدهم ومنحتهم حريّتهم واحترمت حضارتهم، ولم تنظر إليهم نظرة طبقيّة (السيّد والعبد).

وأخيراً: لقد ولّدت الحروب عند المدن اليونانيّة عدم الولاء، وحبّ الذات، والرغبة في التحرّر، بأيّ ثمن، ولو اضطّرهم للتحالف مع أعدائهم، وهذا ما حدث في الحرب البلوبونيزيّة.

## لائحة المصادر والمراجع

١. تشارلز روبنسون، أثينا في عهد بركليس، ترجمة: أنيس فريحة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٦٦م.
٢. روبرت ج ليمان، التجربة الإغريقية وحركة الاستعمار والصراع الاجتماعي ٨٠٠-٤٠٠ ق.م، ترجمة: منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م.
٣. سون اتزو، فن الحرب، ترجمة: أحمد ناصيف، دار الكتاب العربي، حلب-سورية، ٢٠١٠م.
٤. سيد أحمد علي الناصري: الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت حتى قيام الإسكندر الأكبر، دار النهضة، القاهرة، ١٩٧٦م.
٥. عاصم أحمد حسين، المدخل إلى تاريخ وحضارة الإغريق، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.
٦. عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني العصر الهللاذي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٦م.
٧. فوزي مكاوي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، دار الرّشاد الحديثة، الدار البيضاء، ١٩٨٠م.
٨. لطفي عبد الوهاب يحيى، أثر العامل الجغرافي في تاريخ أثينا، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، ١٩٥٦م.
٩. لطفي عبد الوهاب يحيى، اليونان مقدّمة في التاريخ الحضاري، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩١م.
١٠. مارتن برنال، أثينا السوداء.. الجذور الأفرو آسيوية للحضارة الكلاسيكية، ترجمة: لطفي عبد الوهاب وآخرين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١١. محمد صادق صبور، موجز تطوُّر الحضارات الإنسانيَّة، دار الأمين، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٢. محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، دار الفكر، ١٩٨٠م.

١٣. مفيد رائف العابد، تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، ١٩٩٩م.

١٤. ممدوح درويش مصطفى وإبراهيم السايح، مقدِّمة في تاريخ الحضارة الرومانيَّة واليونانيَّة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندريَّة، ١٩٩٩م.

15. Anton Powell: Athens and Sparta, Taylor Francis, 2003.

16. Hill. I. T., The Ancient City of Athens, London, 1953.

17. Kagan. D, Outbreak of the peloponnesian War, Ithaca, 1969.

18. Meiggs. R, The Athenian Empire, Oxford, 1972.

19. Robin Osborne, classical Greece, oxford, New York, 2000.

## العصبة الآخية

عبدو حمود أحمد(\*)

ضحى رمضان الأحمد(\*\*)

### مقدمة

شهدت بلاد اليونان القارية في العصر الكلاسيكي قيام أحلاف عسكرية عدّة كان أهمّها الحلف الديلوسي بقيادة أثينا، والحلف البيلوبونيزي بقيادة إسبارطة، إضافةً إلى قيام اتّحادات فيدرالية منها الاتّحاد الآخيّ أو العصبة الآخية التي ضمّت عدداً من المدن لمواجهة أيّ خطر يتهدّد بها من دون أن يكون لها أيّ أهداف توسّعية.

ورغم حرص العصبة على أن تضمّ المدن الآخية فحسب، إلّا أنّ الوضع اختلف في الحقبة الهلينستية؛ حيث نجح الدوريون في الانضمام إليها، وأمسكوا بزمام الأمور السياسيّة والعسكريّة فيها، فانعكس ذلك سلباً عليها بحيث أنهى وجودها السياسيّ والعسكريّ، في ظلّ وجود قوى دولية تسعى لتحقيق السيادة المطلقة كالبطالمة والسلوقيين والرومان.

### أولاً: تأسيس العصبة الآخية في العصر الكلاسيكيّ (٤٨٠-٣٢٣ ق.م)

#### ١. أصل الآخين

أسهمت الأساطير اليونانية في الكشف عن أصل شعوب اليونان وعروقها، وكان أول ذكر لجدّ الآخين في أسطورة الطوفان التي ذكرت أنّ الإله زيوس Zeus<sup>[١]</sup> أراد تدمير البشر

\*- مدرّس في قسم التاريخ، جامعة حلب، اختصاص تاريخ العصور الكلاسيكية.

\*\*- مدرّسة في قسم التاريخ، جامعة حلب، اختصاص تاريخ الجزيرة العربية القديم.

[١]- كبير آلهة أوليمبوس ومليكتها، ومعنى اسمه اللمعان -وهو ابن كرونوس Cronus وريا Rhea- ربّ السماء وإله الأحوال الجوية الذي يُنزل المطر والبرق والرعد والصواعق. وقد روي العديد من الأساطير حول تصرفاته كملك لعالم الآلهة. راجع:

عصمت نصّار: الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية، د.م، ٢٠٠٥، ط٢، ص٦٦.

أو العالم بعد اشمئزازه من تصرفاتهم، فأوعز إلى عبده التقيّ ديوكاليون Deucalion أن يصعد هو وزوجه بورا Pyrrha إلى قمة جبال البارناسوس Parnassus<sup>[١]</sup>، ومن ثمّ أرسل زيوس طوفاناً أهلك البشر عدا ديوكاليون وزوجه.

وتورد أساطير أخرى أنّه كان لديوكاليون أبناء كثر أشهرهم هيلين<sup>[٢]</sup> Hellen الذي رُزق بولدين من زوجته أورسيس Orseis هما دورس Dorus وأيولوس Aeolus. وبعد زواج أيولوس أنجب ولداً اسمه زوثوس Xuthus تزوج من كريوسا Creusa وأنجب منها يون Ion وآخايوس<sup>[٣]</sup> Achaeus. ويذكر الجغرافي سترابو Strabo<sup>[٤]</sup> أنّ من هؤلاء انحدرت الشعوب اليونانية الأربعة: الدوريون Dorians، والأيليون Aeolians، والأيونيون Ionians، والآخيون<sup>[٥]</sup> Achaeans.

وسكن الآخيون منطقة أخايا التي شكّلت مع عدد من المدن المجاورة كآركاديا Arcadia مركز شبه جزيرة البيلوبونيز في جنوبيّ بلاد اليونان القارية<sup>[٦]</sup>، وكان الشاعر هوميروس<sup>[٧]</sup> Homer أول من ذكرهم في ملحمة الخالدة الإلياذة أكثر من مرّة، وخصوصاً عند مشاركتهم بالحرب ضد طروادة Troy<sup>[٨]</sup>.

بعد الحديث عن أصل الآخيين نلاحظ أنّه لا يوجد أيّ مصدر يقدم صورة حقيقية عن أصلهم، وأنّ المعلومات الواردة عنهم تمّ الحصول عليها من خلال الأساطير والملاحم

[١]- جبال تقع في وسط بلاد اليونان، ومن مدنه مدينة دلفي. راجع فوزي مكاوي: تاريخ العالم الإغريقي وحضارته، دار الرشد، القاهرة، ٢٠٠٠، ط١، ص٤٨.

[2]- Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric, Translated by: Hugh G. Evelyn, L.C.L., London, 1982, p.155.

[3]- Apollodorus, The Library, Translated by: James George Frazer, L.C.L., London, 1921, I. vii. 2- 4.

[٤]-<sup>٥</sup> هو مؤرّخ جغرافي من أماسيا ولد سنة ٦٤ أو ٦٣ ق.م وتوفي سنة ٢١م، تتلمذ على يد أريستوديموس، Aristodemus، ودرس الجغرافيا على يد الفيلسوف تيرانيون Tyrannion، وسافر إلى مصر وروما وآسيا الصغرى. راجع:

-Hammond, N.G.L., and H. Scullard, The Oxford Classical Dictionary, Oxford University, 1980, p.1017.

[5]- Strabo, Geography, Translated by: H. L. Jones, L.C.L., London, 1966, i.3. 20- 21.

[6]- Bury, J. B., History of Greece to the Death of Alexander the Great, Macmillan, London, 1900, pp.41- 42.

[٧]- هو أحد أقدم الشعراء الإغريق، وأشهر اسم في الأدب اليوناني القديم، بسبب تأليفه الملحمتين الخالديتين الإلياذة والأوديسيه. راجع:

- Finley, M. I., Greek Historians, The Viking Press, New York, 1959, p. 67.

[8]- Homer, Iliad, Translated by: A. T. Murray, L.C.L., London, 1924, I. 146- 172.

اليونانية، وهذا يقودنا إلى تقديم نقد لاذع لأصل هذه العصبة لأنَّ هذه الأساطير والملاحم لا تفسّر أيَّ حدثٍ تاريخيٍّ كونها وُجِدَت لإرضاءِ عامّةِ الناسِ.

## ٢. تأسيس العصبة الأخيئة

تشكّلت العصبة الأخيئة من اتّحادٍ سياسيٍّ عرقيٍّ دينيٍّ ضمَّ نحو اثنتي عشرة مدينة واقعة في شماليّ غربيّ البيلوبونيز، وكانت تعبد الإله زيوس هوماريوس Zeus Homarios. واقتصرت في بداية تأسيسها على المدن الأخيئة في بلاد اليونان القاريّة<sup>[١]</sup>.

وبالعودة إلى المؤرّخ هيرودوت<sup>[٢]</sup> Herodotus نجد أنّه قد ذكر أسماء هذه المدن وهي: فيليني Pellene وإيجيرا Aegira وإيكاي Aegae وبورا Bura وهيليكى Helice وإيجيون Aegion وريب Rhype وباتراي Patrae وفارايي Phareae وأولينوس Olenus وديمي Dyme وتريتايا Tritaea<sup>[٣]</sup>.

## ٣. مبادئ العصبة الأخيئة

وضعت العصبة الأخيئة عدداً من المبادئ الأساسية بغية الحفاظ عليها من الانحلال، من أهمّها:

- ضمّ المدن الأخيئة فحسب وعدم السماح لأيّ مدينة أخرى بالدخول في هذا الاتّحاد، وعدم التحالف مع أيّ مدينة يونانية ليست آخيئة.

- تعهّد كلّ مدينة من مدن العصبة بتقديم عدد من الجنود والأسلحة لتشكيل جيشٍ موحدٍ لمواجهة التهديدات الخارجيّة المحتملة<sup>[٤]</sup>.

وبالفعل اجتمعت هذه المدن لتشكيل جيشٍ موحدٍ للدفاع عن نفسها من الأخطار

[1]- Beck, Hans., and Peter Funke, Federalism in Greek antiquity, Cambridge University Press, 2015, p. 120.

[٢]- ولد هيرودوت في هاليكارناسوس Halicarnassus الواقعة في منطقة كاريا Caria جنوبيّ غربيّ آسيا الصغرى في سنة ٤٨٤ ق.م، وكان أبوه ليكسيس Lyxes من الشخصيات المهمّة في المنطقة، وعمه بانيسيس Panyassis شاعراً ملحمياً قُتل على يد الطاغية ليكداميس Lygdamis للمزيد. راجع:

- Grant, Michael., Greek and Roman Historians: Information and Misinformation, Routledge, London, 1995, p.4.

[3]- Herodotus., The history of the Graeco- Persian war, Translated by: A. D. Godlky, L.C.L., London, 1920, I. 145146-.

[4]- Beck, Hans., and Peter Funke, Op,cit, p.120.

المحدقة ونجحت في تشكيله<sup>[١]</sup>. كما نجحت في المحافظة على مبادئها، لكنها أخذت مع مرور الوقت تتخلى عن أهم مبادئها وهو عدم التحالف مع أي مدينة يونانية غير آخية، وظهر ذلك في سنة ٤٥٣ ق.م عندما دخلت في تحالف مع مدينة أثينا Athen<sup>[٢]</sup>، وظلّ السلام قائماً بين الطرفين إلى أن نشبت الحرب البيلوبونيزية (٤٣١-٤٠٤ ق.م) بين مدينتي أثينا وإسبارطة<sup>[٣]</sup>، حيث ذكر المؤرخ ثوكوديدس<sup>[٤]</sup> أن العصبة الآخية دخلت هذه الحرب إلى جانب إسبارطة<sup>[٥]</sup> ضد مدينة أثينا، إلا أنهم سرعان ما تخلّوا عن إسبارطة في سنة ٣٧١ ق.م ووقفوا على الحياد، وانتهت الحرب بسحق القوات الإسبارطية على يد القوات الطيبية في معركة لوكترا Leuctra بقيادة ابامينونداس Epaminondas<sup>[٦]</sup>.

ومن خلال عرض المبادئ السابقة للعصبة الآخية نلاحظ ما يلي:

- رغم أنها حافظت على أحد مبادئها التي قامت عليها في بداية تأسيسها في تشكيل جيش موحد، إلا أنها بعد تحالفها مع مدينة أثينا خالفت أهم المبادئ السياسية التي قامت عليها ألا وهو مبدأ الحفاظ على ضمّ المدن الآخية إليها لتكسب إلى جانبها حليفاً قوياً لمواجهة أي تهديد تتعرّض له، وهذا يشكك بمصداقية وعودها في المستقبل.

- لم تلتزم مدن العصبة الآخية بولائها السياسي لأي مدينة تحالفت معها، بل كانت حريصة على الانضمام إلى المدينة الأقوى، وهذا ما ظهر واضحاً عندما تحالفت مع مدينة أثينا ومن ثم تخليها عنها للوقوف إلى جانب مدينة إسبارطة في أثناء قيام الحرب البيلوبونيزية، وذلك عندما شعرت بقوة الإسبارطيين وقدرتهم على تحقيق النصر على الأثينيين، لكنها ما إن شعرت برجحان كفة القوات الطيبية على القوات الإسبارطية حتى وقفت على الحياد، وإن

[1]- Hillen, Andrew James., Strategies of unity within the Achaean league, A thesis submitted to the faculty of The University of Utah, 2012, p.8.

[2]- Spence, Iain., and Others, Conflict in Ancient Greece and Rome, ABC-CLIO, LLC, California, 2016, p.59.

[٣]- فيكتور ديفز هانسون: صانعو الاستراتيجيات القديمة من الحروب الفارسية إلى سقوط روما، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، ٢٠١٤، ص ٥١.

[٤]- هو من أشهر المؤرخين اليونان، ولد سنة ٤٦٠ ق.م، كان أبوه مواطناً أثينياً من أسرة غنية. وكان ثوكوديدس قائداً عسكرياً، لكنه فشل في الدفاع عن مدينة أمفيبوليس، وعُوقب بالنفي إلى خارج أثينا لمدة عشرين سنة، وتوفي في سنة ٤٠٠ ق.م. راجع: خليل سارة: تاريخ الإغريق (مقدمة في التاريخ الحضاري والسياسي)، منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠١، ط ١، ص ٤٦.

[5]- Thucydides, History of the Peloponnesian War, Translated by: C. Smith, L.C.L., London, 1956, II. ix. i-x.

[6]- Hillen, Andrew James., Op, cit, pp.14 -15.

دل ذلك على شيء فإنه يدل على أنها كانت ضعيفة عسكرياً رغم كثرة عددها، لا بل كانت من شدة ضعفها تقف على الحياد في حال شعرت أن حليفها القوي على وشك الهزيمة.

- سارت مدن العصبة الأخيية على نهج سياسيٍ قدر تمثّل بوضع مصالحها السياسيّة في أولويّات علاقاتها الدوليّة، فهي تقف مع أيّ دولة توفّر لها الدعم والحماية، وكانت مستعدّة للتخلّي عنها في حال ضعفها لتنتقل إلى طلب الدعم والحماية من دولة أخرى قويّة حتى لو كانت من قائمة الدول المعاديّة لها على مبدأ أنه لا يوجد أعداء دائمون ولا أصدقاء دائمون إنما توجد مصالح دائمة.

### ثانياً: السيطرة المقدونيّة على بلاد اليونان القاريّة وانحلال العصبة الأخيية

سيطر فيليب الثاني Philip II of Macedon (٣٨٣-٣٣٦ ق.م) على بلاد اليونان القاريّة بعدما سحق التحالف العسكريّ في خيرونيا سنة ٣٣٨ ق.م<sup>[1]</sup>، وأخذ مدينة نابواكتوس Naupactus الواقعة على مدخل خليج كورنثا من العصبة الأخيية لأنها تشكّل مفتاح السيطرة على البيلوبونيز، وسلّمها إلى أعداء الآخيين وهم الأيتوليون. وهنا كثرت الضغوط العسكريّة على إسبارطة والعصبة الأخيية التي انحلت لتصبح مدناً حرّة مستقلّة. وفي سنة ٣٠٢ ق.م انضمت بعض هذه المدن إلى التحالف الهيليني Hellenic League بقيادة ديمتريوس بليوركيتيس Poliorcetes Demetrios I (٣٣٦-٢٨٣ ق.م) الذي نشر حاميات عسكريّة في كلّ أرجاء بلاد اليونان سنة ٢٩٣ ق.م وفي مدن العصبة الأخيية كبوراً وإيجيون وكيرينا Cerynea<sup>[2]</sup>.

ويدلّ انحلال العصبة عند أول تهديد حقيقيّ يواجهها على مدى ركافة اتّحاد مدنها التي اختارت التفكك لتصبح كلّ منها مستقلّة، في حين أخذت مدن أخرى تبحث عن حليف قويّ يحميها كبوراً وإيجيون وكيرينا، فانضمت إلى التحالف الهيلينيّ.

[1]- Rhodes, P. J., A History of the Classical Greek World, 478-323 BC, Blackwell, Oxford, 2006, p.201.

[2]- Economou, Emmanouil., The Achaean Federation in Ancient Greece, Springer, Switzerland, 2020, pp. 16- 17.

## ثالثاً: إحياء العصبة الآخية في العصر الهيلينيستي (٣٢٣-٣١ ق.م)

## ١. إحياء العصبة الآخية

في سنة ٢٨٠ ق.م<sup>[١]</sup>، اجتمعت أربع مدن آخية هي: باتراي وديمي وتريتايا وفارياي، من أجل إحياء العصبة، وكان الهدف من إحيائها هو إدارة بلاد اليونان في مرحلة ما بعد الإسكندر، ولمواجهة أطماع ضباطه الذين أنشأوا الأمبراطوريات الهلنستية، فهي لم تكن راغبة في الخضوع لهذه الأنظمة الملكية<sup>[٢]</sup>. وقد توصلت إلى وضع عدد من الأهداف هي:

- إعادة جمع المدن الآخية من جديد لتشكيل عصبة واحدة.

- إزالة العوائق التي تحول دون جمع المدن الآخية في عصبة واحدة، مثل وجود حاميات عسكرية مقدونية في بلدة إيجيون وبلدة بورا.

- التخلص من حكم المستبدين والطغاة في المدن الآخية الأخرى<sup>[٣]</sup>.

وفي سنة ٢٧٥ ق.م طردت مدينة إيجيون الحامية المقدونية وانضمت إلى العصبة، ثم أعدمت مدينة بورا طاغيتها، وانضمت إلى العصبة أيضاً، وسرعان ما لحقت بهما كلٌّ من مدن فيليني وأيجيرا وليونتيوم Leontium وأولينوس<sup>[٤]</sup>، كما سارعت مدينة كيرينا إلى الانضمام بقيادة طاغيتها إسياس Iseas، إذ إنّه رأى طرد الحامية المقدونية من مدينة إيجيون وإعدام طاغية بورا من قبل مارغوس Margus والآخين<sup>[٥]</sup>، فخشي أن يلقي المصير ذاته.

وبعدما تخلّصت مدينة إيجيون من الحامية المقدونية دعت تلك المدن إلى حضور أول اجتماع لها في هذه المدينة للاتفاق على وضع دستور للعصبة<sup>[٦]</sup>.

انطلاقاً ممّا سبق ذكره، يؤخذ على مدن العصبة الآخية ما يلي:

[1]- Lane Fox, Robin., Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 bc-300 ad, Brill, Leiden, 2011, p. 499.

[2]- Beck, Hans., and Peter Funke, Op, cit, p. 120.

[3]- Hillen, Andrew James., Op, cit, p.19.

[4]- Walbank, F.W., and A., Austin, The Hellenistic World, Cambridge University Press, 2008, pp. 244.

[5]- Austin, Michel., The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest, Cambridge University Press, 2006, PP. 143- 144.

[6]- Livy, The History of Rome, Translated by: B. O. Foster, L.C.L., London, 1919, XXXVIII. XXIX. 9-xxx.

- خالفت الهدف الذي قامت لأجل بلوغه والتمثّل بمحاربة الطّغاة، حيث قبلت بانضمام عدد من المدن التي يحكمها طغاة كمدينة كيرينيا، وهذا يبرز لنا عدم التزامها بأهمّ مبدأ سياسيّ قامت عليه للوقوف في وجه المقدونيين، لأنّ الطغاة كانوا يميلون إلى التحالف مع القوّة المسيطرة على بلاد اليونان والتمثّلة بالمملكة المقدونيّة الأتيجونيّة.

- لم تقدّم المدن التي أحييت العصبة جنوداً لطرده الحاميات المقدونيّة، ولم تشكّل جيشاً موحّداً، وهذا دليل على قلّة التنسيق بينها، وضعفها في بداية إحيائها، والدليل على ذلك أنّ كلّ مدينة قامت بطرده طاغيها من دون التنسيق مع المدن الأخرى.

- غياب التنسيق السياسيّ بين مدن العصبة سيكون له أثر سلبي على استمرارها وبقائها.

## ٢. دستور العصبة الآخية

ترأس العصبة الآخية قائد عامّ يتمّ انتخابه بالتناوب، ويقوم إلى جواره كاتم الأسرار، وصاحب الخزنة، وقائد الأسطول، وعشرة موظفين عموميين، ولكلّ مدينة موظف عامّ، وكان هؤلاء الموظّفون يشكّلون مع القائد العام لجنة حاكمة قامت بوضع دستور للعصبة، وحظيت فيه بصلاحيّات واسعة، وتألّف من المؤسّسات السياسيّة التالية:

### أ. مجلس السنودوس Sunodos

جمعت العصبة الآخية المجلس البولي Boule والجمعية العامّة للأحرار في مجلس واحد يسمّى السنودوس، ويتمّ اختيار أعضائه بواسطة القرعة من المواطنين الذين تخطّط أعمارهم الثلاثين من الأثرياء والسياسيين المحترفين<sup>[١]</sup>.

وكان هذا المجلس يعقد كلّ سنة اجتماعات منتظمة، وفي بعض الأحيان يجتمع بشكل طارئ لإصدار قرارات مستعجلة لحلّ عدد من القضايا المهمّة.

ومن صلاحيّات المجلس انتخاب موظّفي مدن العصبة الآخية لمدة سنة واحدة، ومعالجة سياسة الحلف برمتها وإدارة الأعمال الحكوميّة<sup>[٢]</sup>، وإصدار القوانين وإعلان الحرب<sup>[٣]</sup>.

[١]- و.و. تارن: الحضارة الهلنسيّة، راجع: عبد العزيز توفيق جاويد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥، ط ١، ص ٨٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٨٣-٨٤.

[3]- Caspari, M. O. B., The Parliament of the Achaean League, Oxford Journals Vol. 29, No. 114 (Apr., 1914), pp. 209- 220.

## ب. مجلس القضاة

يذكر المورخ بوليبيوس<sup>[١]</sup> أن دستور العصبة الآخية ضمَّ مجلساً للقضاة مهمته الاجتماع مع القائد العام لاتخاذ قرارات حاسمة بما يتعلّق بالأخطار المحدقة<sup>[٢]</sup>.

ومن خلال عرض دستور العصبة يمكننا ملاحظة ما يلي:

- يعدُّ دستوراً عنصرياً بدليل أنه لم يقبل سوى المواطنين الآخيين، وكان من الجدير أن ينصَّ على قبول كلِّ المواطنين الإغريق.

- صاغ الآخيون دستورهم على نهج لم تألفه المدن اليونانية، فقد ضمَّ الارستقراطيين مع عدد من المواطنين الإغريق الأثرياء من دون الفقراء ذوي الغالبية العظمى، وهذا ما أثر عليه سلباً، وأدى إلى زواله بدلاً من استمراره لأمد طويل.

- جعل الآخيون كلَّ السلطات بيد مجلس السنودوس المؤلف من الأرستقراطيين والمواطنين الآخيين الأثرياء، وهذا أدّى إلى غياب صوت الطبقات الاجتماعية الأخرى عن المشاركة في قرارات هذا الدستور، فمنحه ذلك الصبغة الأرستقراطية النيابية الخالصة.

- اقتصرت صلاحيات مجلس القضاة في هذا الدستور على الاجتماع مع القائد العام لاتخاذ قرارات حاسمة بما يتعلّق بالأخطار المحدقة بدلاً من أن تكون صلاحياته تتعلّق بإصدار أحكام قضائية.

- يؤخذ على هذا الدستور أيضاً أنه نصَّ على تبديل موظفي مدن العصبة الآخية في كلِّ سنة بغضِّ النظر عن أفعالهم سواء كانت جيّدة أم سيّئة، مما دفعهم إلى جمع ما يستطيعون جمعه من أموال خلال هذه السنة، فأثر ذلك سلباً على الوضع المعيشي للسكان وترك أغلبهم في حالة فقر.

[١]- مؤرّخ إغريقيّ عاش بين سنتي ٢٠٠-١٢٠ ق.م، ولد في مدينة ميغالوبوليس، وعاش في روما تحت رعاية الأسر النبيلة. راجع: حسن صبحي بكري: الإغريق والرومان والشرق الإغريقيّ والرومانيّ، عالم الكتب، الرياض، ١٩٨٥، ط١، ص١٦٨-١٦٩. تحدّث عن بروز وصعود روما من سنة ٢٢٠-١٤٦ ق.م. راجع:

- Sabin, Philip., and Others, Rome from the late Republic to the late Empire, Cambridge University Press, 2007, Vol2, p. 494.

[2]- Polybius, The Histories, Translated by: W. R. Paton, L.C.L., London, 1954, II. 42. 23. 43-.

## دخول سيكيون الدورية في العصبة الآخية

انضمت سيكيون في سنة ٢٥١ ق.م إلى العصبة في عهد أراتوس Aratus بن كلينياس Clinias الذي وُلد في سنة ٢٧١ ق.م، وغادر مدينته وهو طفل على خلفيّة مقتل أبيه على يد أبادتيدس Abantidas إلى مدينة أرغوس حيث ظلّ فيها نحو عشرين سنة وهو يحلم بالعودة إلى مدينته<sup>[١]</sup>. وذكر المؤرّخ بلوتارخوس<sup>[٢]</sup> أن أراتوس استغلّ الظروف الراهنة في سيكيون، ونجح في العودة إليها حين هرب طاغيها نيكوكليس Nicocles مع أتباعه، وتسلم الحكم فيها.

كان أول عمل جريء قام به أراتوس هو الانضمام إلى العصبة الآخية<sup>[٣]</sup>، ومن ثمّ سارت مدن يونانية أخرى على نهجه. ففي سنة ٢٥١ ق.م انضمت كورنثا Corinth إلى العصبة، ثم لحقت بها ميغارا Megara في سنة ٢٤٣ ق.م خوفاً من الجيوش المقدونية، ثمّ مدينة ميغالوبوليس Megalopolis بقيادة طاغيها ليدياديس Lydiades، وما إن جاءت سنة ٢٣٥ ق.م حتى انضمّ أريستوماخوس Aristomachus طاغية أرغوس Argos، ولحق به زينون Xenon طاغية هيرميون Hermione في سنة ٢٢٩ ق.م، ومن ثمّ كليون Cleon طاغية فليوس<sup>[٤]</sup> Phlius.

لقد كان دخول سيكيون إلى العصبة ضربة ثانية لأهمّ هدف من أهداف إحيائها المتمثلة بكونه تجمّعاً يضمّ المدن الآخية فحسب، في حين أنّها كانت دورية، إضافةً إلى دخول عدد من المدن اليونانية إليها.

كما أنّ العصبة وضعت نصب عينيها أن تخلّص المدن الآخية من حكامها الطغاة، في حين أنّها قبلت انضمام عدد من المدن اليونانية بقيادة طغاتها إليها، وهذا يدلُّ على أنّه لم يكن لها منهج سياسي واضح تسير عليه.

[1]- Smith, William., New classical Dictionary of Greek and Roman, Harpor, New York, 1884, p. 82.

[٢]- هو مؤرّخ إغريقي عاش بين ٤٨ و ١٢٠م في فترة مهمّة من تاريخ الإمبراطورية الرومانية، ولد في منطقة بويوتيا التي كانت تحت سيطرة الرومان، وأرّخ الأحداث من سنة ٦٠٠ ق.م حتّى ٢٠٠ ق.م. راجع:

- Sacks, David., Encyclopedia of the Ancient Greek World, Facts On File, New York, 2005, p.275.

[3]- Plutarchus, Lives, Aratus, Translated by: B. Perin, L.C.L., London, 1920, IX. 1- 4.

[4]- Austin, Michel., Op, cit, PP. 143- 144.

## نقود العصابة الأخيَّة

ضربت العصابة الأخيَّة مجموعة من النقود مصنوعة من الفضة والبرونز. وبما أنَّها كانت فقيرة لذلك اقتصرَت على سكِّ نصف دراخما بدلاً من الدراخما، وعُرفت هذه العملة لدى



المدن اليونانيَّة باسم ثلاثة أوبولات أو triobols، أو hemidrachms، سُكَّت من الفضة بوزن ٢,٥٠ غ. والجدير بالذكر أنَّ كلَّ ستة أوبولات تساوي دراخما واحدة، وهذا دليل واضح على تردِّي الحالة الاقتصادية لهذه العصابة.



وبرزت من العملات الأخيَّة، العملة التي سُكَّت من الفضة في مدينة إسبارطة سنة ١٩٢ ق.م، حيث نُقِشت على وجهها الأماميِّ صورة لرأس الإله زيوس هوماريوس Zeus Homarius، وعلى الوجه الثاني شعار العصابة المونوكرام monogram، وحوله الاختصار العرقي الإسبارطي (L-A kedaimonion).



وفي سنة ١٨١ ق.م سُكَّت في كورنثا عملة فضيَّة تحمل صورة لرأس الإله زيوس هوماريوس محاط بإكليل من الغار، وعلى الوجه الآخر شعار العصابة وفوقه الحصان المجنَّح البيجاسوس Pegasus.

أمَّا في سنة ١٦٧ ق.م فقد سُكَّت عملة برونزيَّة في مدينة ميغالوبوليس بوزن ٥,٠٤ غرام نُقِشت على وجهها الأول صورة الإله زيوس، وعلى وجهها الثاني صورة قاضٍ مدني اسمه أريس بانتي Aris - Panti، وكتب حوله (Achaion Megalopoliton)<sup>[1]</sup>.

[1]- Thonemann, Peter., The Hellenistic world: using coins as sources, Cambridge University Press, 2015, pp. 72- 73.

ومن خلال الدراسة السابقة لنقود العصبة الأخيية نستطيع أن نستنتج ملاحظات عدّة هي:  
 - إنّ اعتماد العصبة على نظام النصف لسكّ عملتها كان دليلاً واضحاً على عدم انتعاشها اقتصادياً، وذلك لعجزها عن سكّ دراخما واحدة بوزن ٤,٣٠ غرام حسب نظام السكّة الأتيكي، في حين أنّ عدداً كبيراً من دول المدن اليونانية سكّ مضاعفات الدراخما وهي ديدراخما وتعني دراخمتين في قطعة واحدة، وبعضها سكّ التترا دراخما أي أربع دراخمات في قطعة واحدة.

- إنّ سكّ العصبة لعدد كبير من العملات من البرونز مع قليل من الفضة يثبت لنا سوء الحالة الاقتصادية التي وصلت إليها نظراً لتوجيه مدّخراتها المالية للإنفاق على الشؤون العسكرية من دون الاهتمام بالتجارة التي كانت تُعدُّ أهمَّ مقومات الازدهار الماديّ لأيّ مدينة.

- إنّ تردّي الحالة الفنيّة للنقوش التي وُجدت على عملة العصبة مقارنةً برسوم العملات الإغريقية كعملات مستوطنة سيراكوزة في جزيرة صقلية، خير دليل على إهمال مدنها لفن الرسم والنحت ما دفع السكّان إلى الابتعاد عن إتقان هذا الفن.

## رابعاً: العلاقات الخارجية للعصبة الأخيية

### العلاقة مع إسبارطة

عقدت العصبة الأخيية تحالفاً مع إسبارطة في سنة ٢٤١ ق.م برعاية بطلميّة، لكن ما إن وصل الملك كليومينيس الثالث Cleomenes III (٢٣٥-٢٢٢ ق.م) إلى عرش إسبارطة<sup>(١)</sup>، حتى جهز جيشاً وبدأ بهجمات خاطفة على أراضي العصبة في سنة ٢٢٨ ق.م فضمّ مدينة ميغالوبوليس التابعة لها بعد انتصاره عليها في معرّتي ليكايوم Lycaenum وإليس Elis، وفي سنة ٢٢٥ ق.م هزم مدينة كورنثا وأرغوس.

ومع تسلّم أراتوس لحكم العصبة الأخيية بدأ بعقد تحالفات لمواجهة الملك الإسبارطيّ، فتحالف مع الملك المقدونيّ أنتيجونوس الثالث Antigonos III Doson (٢٦٣-٢٢١ ق.م)

[1]- Powell, Anton., A Companion to Sparta, Wiley- Blackwell, Oxford, 2018, p.392.

وبدعمه استطاع تحرير كل من آرغوس وميغالوبوليس، وأصبحت القوّات المقدونيّة والآخيّة على حدود إسبارطة<sup>[١]</sup>، فهرب كليومينيس الثالث إلى مصر<sup>[٢]</sup>، وتسلم ناييس Nabis الحكم، وليحافظ على استقلالها دخل في سلام مع العصبة سنة ١٩٧ ق.م، وبعد هزيمته أمام الرومان مع حليفه المقدونيّ فيليب الخامس في سنة ١٩٢ ق.م<sup>[٣]</sup> خلع عن عرشه، وانضمت إسبارطة إلى العصبة، لكنّها أخذت تتصل بالرومان للحصول على الاستقلال<sup>[٤]</sup>.

إذاً، نستنتج ممّا سبق أنّ علاقة العصبة الآخيّة بإسبارطة كانت قائمة على تبعيّة القويّ للضعيف، ولتواجه قوتها تحالفت مع عدوّها التقليديّ المتمثّل بالمقدونيين رغم أنّها خالفت بهذا التحالف أحد أهداف قيامها وهو محاربة المقدونيين.

### العلاقة مع الأنتيجونيين (المقدونيين)

سعى المقدونيون لتحقيق مشروع توسّعي يتمثّل بوضع كل بلاد اليونان تحت سلطتهم بما في ذلك مدن العصبة الآخيّة ومدن العصبة الأيتوليّة<sup>[٥]</sup>.

وبلغ هذا المشروع التوسّعي ذروته في فترة حكم الملك المقدونيّ فيليب الخامس Philip V (٢٣٩-١٧٩ ق.م)<sup>[٦]</sup>، وبسبب ذلك، أعلنت روما الحرب ضدّه فانحازت العصبة الآخيّة إلى جانبها في حربها ضد فيليب الخامس الذي تحالف مع هانيبال Hannibal لتقويض روما، وهكذا أصبحت هدفاً لمقدونيا بشكل ثانوي وليس بشكل أساسي. ولم تكتفِ روما بكسب العصبة إلى صفّها بل استطاعت أن تكسب بعض المدن اليونانيّة الموجودة في الحلف الأيتولي، وأعلنت عن تحالفها معها بشكل علنيّ في سنة ٢١٢ ق.م، وبذلك نجحت في توجيه ضربة قاسية للسيادة المقدونيّة على العالم اليوناني<sup>[٧]</sup>.

[1]- Spence, Iain., and Others, Op, cit, pp.38, 196.

[2]- Pausanias, Description of Greece, Translated by: W. H. S. Jones, L.C.L., London, 1916, IX, 2- 5.

[3]- Bispham, Edward., and Others, The Edinburgh Companion to Ancient Greece and Rome, Edinburgh University Press, 2006, p.99.

[4]- Joel, Allen., The Roman Republic and the Hellenistic Mediterranean: from Alexander to Caesar, Wiley-Blackwell, Oxford, 2020, P. 128.

[5]- Rostovotzeff, M., A History of The Ancient World, Tr: J.D. Duff, Oxford university press, London, 1936, pp. 361- 362.

[6]- Lintott, Andrew., The Romans in the age of Augustus, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010, p.32.

[7]- Chamoux, Francois., Hellenistic civilization, Tr: Michel Rousse, Blackwell, Oxford, 2002, P. 106

ولتضمن روما انشغال فيليب الخامس عن مؤازرة هانيبال في حربها ضده أخذت تخطط لتوريته في حروب ومنازعات داخل العالم اليوناني<sup>[١]</sup>، وبالفعل نجحت في ذلك، فقد انشغل بمنازعات داخلية مع الأيتوليين لكنه لم يحقق أي مكاسب منها باستثناء استغلاله لانسحاب أتولوس Attalus (ملك مملكة برغامون Pergamun على الشاطئ الغربي لآسيا الصغرى) من البر اليوناني في سنة ٢٠٧ ق.م، ومن الخمول الروماني وصعود فيلوبومين كزعيم للعصبة الأخيية، ما مكّنه من نهب مدينة ثيرمون Thermum المركز الديني والسياسي لأيتوليا، وجمع غنائم كبيرة بلغت حوالي ١٥ ألف درع وسلاح، هذا بالإضافة إلى كميات كبيرة من الذهب والكنوز، ثم أجبر الأيتوليين على قبول شروطه للسلام في سنة ٢٠٦ ق.م. وفي السنة التي تلتها (٢٠٥ ق.م) وقّع معاهدة صلح مع روما التي اضطرت للتساهل في شروطها نظراً لعدم التنسيق الذي حدث بينها وبين حلفائها الأيتوليين من جهة، وإلى معاداة بقية المدن الإغريقية التي تم احتلالها خلال الحرب المقدونية الأولى First Macedonian War (٢١١-٢٠٥ ق.م) للوجود الروماني<sup>[٢]</sup>.

مما سبق يُلاحظ أن تسابق كل من المقدونيين والرومان لفرض سيطرته على بلاد اليونان قد دفع روما إلى كسب ود العصبة الأخيية لتضمن انحياز مدنها إلى صفها في حربها ضد المقدونيين، ولم تكتف بذلك بل استطاعت أن تضمن وقوف بعض المدن اليونانية الموجودة في الحلف الأيتولي إلى جانبها.

### العلاقة مع البطالمة

كانت علاقة البطالمة جيّدة مع العصبة الأخيية بهدف إيجاد موطن قدم لهم في جزيرة البيلوبونيز، وبلاد اليونان القارية، وجزر بحر إيجه من جهة، ومنافسة الدولة الأنتيجونية في مقدونيا من جهة أخرى. وقد دخل ملوكهم في تحالفات مع أثينا وإسبارطة ومع العصبة الأخيية لمواجهة العاهل المقدوني أنتيجونوس الثاني جوناتاس والعصبة الأيتولية، وقدّموا الأموال إلى أراتوس قائد العصبة الذي سافر إلى مصر في شتاء سنة ٢٥٠ ق.م، ونتيجة هذا

[١]- أسد رستم: تاريخ اليونان من فيليبوس المقدوني إلى الفتح الروماني، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٩، ط١، ص ٩٧.

[2]- Green, Peter., Alexander to Actium, University of California Press, 1990. pp.380- 381.

الدعم الذي يقدر بنحو ستة تالنت<sup>[١]</sup> سنوياً<sup>[٢]</sup>، حقق أراتوس انتصارات عدّة في كورنثا وأرغوس، ونجحت العصبة بمساعدة البطالمة في تحرير بعض المدن اليونانية من الهيمنة المقدونية<sup>[٣]</sup>.

ولكن سياسة البطالمة تغيّرت تجاه العصبة لأنّها دخلت بمعاهدة سلام مع أنتيجونوس الثاني<sup>[٤]</sup>، فدعم بطليموس الرابع Ptolemy IV (٢٤٤-٢٠٥ ق.م) الملك الإسبارطيّ كليومينيس الثالث في حربه ضدها، ولكن أراتوس غير تحالفاته لمواجهة إسبارطة والبطالمة، وتحالف مع أنتيجونوس الثالث<sup>[٥]</sup>، وكانت ضربة قاسية للدبلوماسية البطلمية الخارجية.

بعد ذلك، تعرّضت مصر البطلمية لهجمات من قبل السلوقيين فتركت حروبها في بلاد اليونان، وتفرّغت لمحاربتهم في سوريا.

استفادت العصبة الآخية من اختلافات الأجندة السياسية والعسكرية بين الدولة البطلمية والدولة الأنتيجونية في فترة قائدها أراتوس، فحصلت على الدعم المادي من البطالمة، وعلى الدعم العسكري من المقدونيين في فترة من الفترات، وهذا يدلُّ على أنّ العصبة الآخية كانت مستعدة للتخلي عن حلفائها في سبيل تحقيق أهدافها وغاياتها.

### العلاقة مع السلوقيين

بدأت روما بدراسة أحوال الحوض الشرقي للبحر المتوسط، فوجدت أنّ أنطوخوس الثالث (Antiochus III ٢٢٣-١٨٧ ق.م) ملك الدولة السلوقية وفيليب الخامس قد بدأ بتقاسم أملاك الدولة البطلمية التي كانت تعيش أياماً سيئة بسبب وفاة ملكها بطليموس الرابع، واعتلاء بطليموس الخامس (الطفل) للعرش في سنة ٢٠٥ ق.م تحت وصاية رجال فاسدين. وبما أنّ الاستيلاء على أملاك البطالمة من قبل أيّ قوة أخرى كان يعني تعاضمها

[١]- هي وحدة وزنبة استخدمت في بلدان الشرق القديم وبلاد اليونان القارية تساوي ٢٦ كغ. راجع: زياد السلايمين: معجم المصطلحات الأثرية المصور، دار ناشري للنشر الإلكتروني، م.٥، ٢٠١٢، ص ٢٢٥.

[2]- Plutarchus, Lives, Aratus, XLI. 2-XLII. 2.

[3]- Grabowski, Tomasz., The Ptolemies Versus the Achaean And Aetolian Leagues in the 250-220 bc, Electrum و Vol. 19, 2012, pp. 83-97.

[4]- Bunson, Margaret., Encyclopedia of the Ancient Egypt, Facts on File, New York, 2002, p. 315.

[5]- Mahaffy, J. P., A history of Egypt the Ptolemaic dynasty, Methuen & co., London, 1899, Vol1, pp. 122123-.

على حساب توازن القوى، لم تقبل روما بهذا الأمر، وأرسلت جيشها إلى بلاد اليونان، وخاضت الحرب المقدونية الثانية (Second Macedonian War) (٢٠٠-١٩٦) ضد فيليب الخامس، وكانت المعركة الفاصلة في هذه الحرب قد جرت في موقع يطلق عليه اسم «رؤوس الكلاب Cynoscephalae» في سنة ١٩٧ ق.م، ففي هذه المعركة تمكن القنصل الروماني كونكتوس فلامينيوس Quintus Flaminius من هزيمة فيليب الخامس الذي أساء تقدير قوة روما الحقيقية<sup>[١]</sup>. وقد وجد الملك أنطوخوس الثالث أو الكبير Antiochus III (٢٢٣-١٨٧ ق.م) الفرصة سانحة ليستثمر هذه الهزيمة لمصلحته الشخصية عن طريق ملأ الفراغ الذي تركه المقدونيون في بلاد اليونان<sup>[٢]</sup>، فبدأ بالتوسع على حساب أملاك البطالمة في آسيا الصغرى في ليكيا وكاريا، ثم عبر مضيق البوسفور والدرديل في سنة ١٩٦ ق.م قاصداً تراقيا في شرق بلاد اليونان القارية والتي كان السلوقيون يزعمون دائماً أنها من أملاكهم. هذا الأمر أزعج روما وحلفاءها في العصبة الآخية ودفعها إلى محاولة إقناع أنطوخوس الثالث بضرورة الانسحاب من أوروبا والتخلي عن المدن اليونانية، لكن جهودها الدبلوماسية ذهبت أدراج الرياح، وفشلت المفاوضات السرية التي استمرت ثلاث سنوات بسبب تحريض هانيبال لأنطوخوس الثالث على محاربة روما<sup>[٣]</sup>.

وبالفعل تجدد القتال بين أنطوخوس الثالث وروما، فكلف الرومان سيبو الأفريقي وشقيقه لوسيوس بمهمة قتال ملك سورية، وقد وقف الحلف الآخي إلى جانبهم في مواجهة السلوقيين وكذلك فعل فيليب الخامس، كما وضع ملك مدينة برغامون أسطوله تحت تصرفهم، وفعل الروديسيون الشيء نفسه، وبهذا تمكن الأسطول الروماني من إحراز انتصارين في شهري ديسمبر سنة ١٩٠ ق.م، ويناير سنة ١٨٩ ق.م، في معركة مغنيزيا Magnesia في ليديا غرب سارديس بآسيا الصغرى، وفيها أجبر السلوقيون على توقيع اتفاقية أفايا<sup>[٤]</sup>.

[١]- فوزي مكاوي: الشرق الأدنى في العصرين الهلينستي والروماني، المكتب المصري، القاهرة، ١٩٩٩، ط ١، ص ٩٨.

[2]- Spence, Iain., and Others, Op, cit, p.105.

[3]- Ibid, p.105.

[4]- Bevan, Edwyn., The House of Seleucus, Edward Arnold, London, 1902, Vol2. pp. 93- 95.

ممّا سبق يمكن التوصل إلى ما يلي:

- فشل السلوقيون في السيطرة على بلاد اليونان القاريّة وسدّ الفراغ الناجم عن انحسار المملكة المقدونيّة بسبب وقوف روما في وجه مشروعهم.

- صحيح أنّ العصبة الآخيّة حققت نصراً مع الرومان على السلوقيين لكنّها لم تدرك أنّ روما كانت تسعى لتحقيق سيادتها على بلاد اليونان، وبالتالي فإنّ انتصارها على السلوقيين ومن قبلهم المقدونيين سيمنعها دفعاً معنوياً قوياً للتخلّص من بقية القوى الأخرى التي تشكل تهديداً لوجودها كالعصبة الآخيّة، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على قصر نظر العصبة في تقدير أبعاد تصرّفات القوى العظمى في تلك الفترة.

### ٥- العلاقة مع الرومان ونهاية العصبة الآخيّة

أصبحت الجيوش الرومانيّة تحيط ببلاد اليونان من الشرق والغرب، وإن لم تطأ أرضها بعد، في حين استمرّت الصراعات السياسيّة والطبقيّة داخل هذه البلاد، حيث انقسم الحلف الآخيّ على نفسه، وأعرب الأرسقراطيون عن استعدادهم للدخول تحت السيادة الرومانيّة المطلقة، بحكم أنّ مصالحهم تتقاطع مع مصالح طبقة النبلاء الرومانيّة. أما فئة الوطنيين فقد رفضت ذلك الأمر مطلقاً، وكانت تتمسك بأمانى الإغريق الوطنيّة وأحلامهم بالحرية. واتّهمت الطبقة الفقيرة روما بأنّها تناصر الأغنياء على الفقراء أينما حلّت. وكان من الطبيعيّ أن تتّجه أنظار اليونانيين إلى مقدونيا<sup>[1]</sup>، حيث فيليب الذي كان ينتظر الفرصة المناسبة للثأر. كان فيليب قد بدأ خطوات ملموسة في سبيل الاستقلال أهمّها أنّه أعاد توطين السكّان، وأعاد تشكيل الجيش وتسليحه، وأعاد تنظيم ماليّة الدولة حيث واصل العمل في التعدين والمناجم وأصدر عملات مركزيّة ومحليّة. كما أقام علاقات دبلوماسيّة وعسكريّة، ووسّع نفوذه في منطقة البلقان. إلّا أنّ القدر لم يمنحه الفرصة للانتقام إذ توفّي في سنة ١٧٩ ق.م. وبعد وفاته تابع ابنه الملك المقدونيّ بيرسيوس Perseus السير على نهجه في عدائه لروما،

[1]- Sabin, Philip., and Others, Rome from the late Republic to the late Empire, PP. 323- 330.

ونشبت بين الطرفين الحرب المقدونية الثالثة (171 - 167 ق.م) التي كانت في جوهرها حرباً بين عناصر العصبة الآخية، وكانت معركة بيدنا التي جرت في سنة 167 ق.م هي الفاصل الحقيقي في هذه الحرب، فبنتيجتها انتصرت الجيوش الرومانية وسقطت مقدونيا بيد روما<sup>[١]</sup>.

بعد سقوط مقدونيا بيدها لم تجد روما بدءاً من مهاجمة مدن العصبة، فجهّزت في سنة 146 ق.م جيش بقيادة القنصل لوكيوس موميوس Mummius Lucius اشتبك مع جيش العصبة الآخية، وانتصر عليه في معركة سكارفيا Scarphea، وقتل القائد الآخي كريتولوس Critolaus، في حين لاذ المسؤول السياسي ديايوس Diaeus مع مجموعة من الجنود بالهرب إلى كورنثا فلحق به الرومان لكن ديايوس حقّق نصراً على الرومان بهجوم ليليّ خاطف بمساعدة جيش كورنثا، فأثار ذلك غضب الرومان فجهّز موميوس جيشاً، وانطلق به إلى كورنثا فدمّر المدينة، وسحق الجيش الآخي، وحصل على المجد<sup>[٢]</sup>.

انطلاقاً ممّا سبق ذكره، نلاحظ ما يلي:

- الصراع الطبقيّ الذي نشب بين مواطني العصبة الآخية أدّى إلى انقسام مواطنيها بين مؤيّد ومعارض للسلطة الرومانية، وهذا دليل على ضعف العصبة في هذه الفترة وتفكّكها من الداخل واقترابها من مراحل الزوال.

- مخالفة العصبة الآخية لهدف إحيائها المتمثّل بمحاربة المقدونيين حيث وقف الوطنيون والفقراء إلى جانبهم في الحرب المقدونية الثالثة، وهذا ما أعطى روما الحجّة المناسبة لإعلان الحرب عليها وإنهائها بهدف تحقيق سيادتها المطلقة على بلاد اليونان.

[١]- إبراهيم نصحي: تاريخ الرومان، مكتبة أنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨، ط٢، ص٣٢٧.

[2]- Rosenstein, Nathan., and Robert Morstein, A companion to the Roman Republic, Blackwell, Oxford, 2006, p.54

## الخاتمة

ما يمكن قوله في ختام هذا البحث إنَّ العصبية الآخية كانت عبارة عن مجموعة من المدن التي تكتلت في اتحاد فيدراليٍّ لمواجهة الأخطار الخارجية في بلاد اليونان، لذلك فقد اهتمت بالجانب العسكريٍّ فوجَّهت كلَّ مدَّخراتها الماليَّة لتشكيل جيش قويٍّ، فانعكس ذلك سلباً على بقيَّة جوانب الحياة الاجتماعية والفنيَّة والاقتصاديَّة. حيث تدمَّر سكانها من تردِّي أوضاعهم الاجتماعيَّة بسبب إهمال العصبية الاهتمام بمقوِّمات الاقتصاد الثلاثة وهي الزراعة والصناعة والتجارة، وكذلك الحال بالنسبة إلى الفنانين الذين تردَّت أعمالهم.

وبسبب سياسة العصبية القائمة على الاهتمام بالجانب العسكريٍّ فحسب، وعدم اتِّباعها سياسة حكيمة في إقامة العلاقات الدوليَّة، فقد حُلَّت في بدايات العصر الهيلينستيٍّ، لكنَّها لم تأخذ دروساً من أخطائها السابقة، بل تابعت سياسة الدخول في تحالفات مع عدد من القوى الدوليَّة، وأصرَّت على تحديِّ الرومان فقاموا بالقضاء عليها.

## المصادر المراجع

### المراجع العربيّة والمعرّبة

- ١- إبراهيم نصحي: تاريخ الرومان، مكتبة أنجلو المصريّة، القاهرة، ١٩٧٨.
- ٢- أسد رستم: تاريخ اليونان من فيليبوس المقدونيّ إلى الفتح الرومانيّ، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٦٩.
- ٣- حسن صبحي بكري: الإغريق والرومان والشرق الإغريقيّ والرومانيّ، عالم الكتب، الرياض، ١٩٨٥.
- ٤- خليل سارة: تاريخ الإغريق (مقدّمة في التاريخ الحضاريّ والسياسيّ)، منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠١.
- ٥- زياد السلامين: معجم المصطلحات الأثاريّة المصوّر، دار ناشري للنشر الإلكترونيّ، د.م، ٢٠١٢.
- ٦- عصمت نصّار: الفكر الدينيّ عند اليونان، دار الهداية، د.م، ٢٠٠٥.
- ٧- فوزي مكاوي: الشرق الأدنى في العصرين الهلينيّ والرومانيّ، المكتب المصريّ، القاهرة، ١٩٩٩.
- ٨- فوزي مكاوي: تاريخ العالم الإغريقيّ وحضارته، دار الرّشاد، القاهرة، ٢٠٠٠.
- ٩- فيكتور ديفز هانسون: صانعو الاستراتيجيّات القديمة من الحروب الفارسيّة إلى سقوط روما، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجيةّ، أبو ظبي، ٢٠١٤.
- ١٠- محمد كامل عيّد: تاريخ اليونان، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠.
- ١١- مفيد رائف العابد: تاريخ الإغريق، مطبعة جامعة دمشق، ٢٠٠٠.
- ١٢- و.و. تارن: الحضارة الهلينيّة، تر: عبد العزيز توفيق جاويد، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، ٢٠١٥.

### المصادر الأجنبية

1. Apollodorus, The Library, Translated by: James George Frazer, L.C.L., London, 1921.
2. Diodoros of Sicily, Library of History, Translated by: Bradford Welles, L.C.L., London, 1969.
3. Herodotus., The history of the Graeco- Persian war, Translated by: A. D. Godlky, L.C.L., London, 1920.
4. Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric, Translated by: Hugh G. Evelyn, L.C.L., London, 1982.
5. Homer, Iliad, Translated by: A. T. Murray, L.C.L., London, 1924.
6. Livy, The History of Rome, Translated by: B. O. Foster, L.C.L., London, 1919.
7. Pausanias, Description of Greece, Translated by: W. H. S. Jones, L.C.L., London, 1916.
8. Plutarchus, Livesm Aratus, Translated by: B. Perin, L.C.L., London, 1920.
9. Polybius, The Histories, Translated by: W. R. Paton, L.C.L., London, 1954.
10. Strabo, Geography, Translated by: H. L. Jones, L.C.L., London, 1966.
11. Thucydides, History of the Peloponnesian War, Translated by: C. Smith, L.C.L., London, 1956.
12. Austin, Michel., The Hellenistic World from Alexander to the Roman

- Conquest, Cambridge University Press, 2006.
13. Beck, Hans., and Peter Funke, *Federalism in Greek antiquity*, Cambridge University Press, 2015.
  14. Bevan, Edwyn, *The House of Seleucus*, Edward Arnold, London, 1902.
  15. Bispnam, Edward., and Others, *The Edinburgh Companion to Ancient Greece and Rome*, Edinburgh University Press, 2006.
  16. Bunson, Margaret., *Encyclopedia of the Ancient Egypt*, Facts on File, New York, 2002.
  17. Bury, J. B., *History of Greece to the Death of Alexander the Great*, Macmillan, London, 1900.
  18. Caspari, M. O. B., *The Parliament of the Achaean League*, *Oxford Journals* Vol. 29, No. 114 (Apr., 1914).
  19. Chamoux, Franqois., *Hellenistic civilization*, Tr: Michel Rousse, Blackwell, Oxford, 2002.
  20. Economou, Emmanouil., *The Achaean Federation in Ancient Greece*, Springer, Switzerland, 2020.
  21. Finley, M. I., *Greek Historians*, The Viking Press, New York, 1959.
  22. Grabowski, Tomasz., *The Ptolemies Versus the Achaean And Aetolian Leagues in the 250–220 bc*, *Electrum*, Vol. 19, 2012.
  23. Grant, Michael., *Greek and Roman Historians: Information and Misinformation*, Routledge, London, 1995.

24. Hammond, N.G.L., and H. Scullard, The Oxford Classical Dictionary, Oxford University, 1980.
25. Hillen, Andrew James., Strategies of unity within the Achaean league, A thesis submitted to the faculty of The University of Utah, 2012.
26. Joel, Allen., The Roman Republic and the Hellenistic Mediterranean: from Alexander to Caesar, Wiley-Blackwell, Oxford, 2020.
27. Lane Fox, Robin., Studies in the Archaeology and History of Macedon, 650 bc–300 ad, Brill, Leiden, 2011.
28. Lintott, Andrew., The Romans in the age of Augustus, Wiley-Blackwell, Oxford, 2010.
29. Mahaffy, J. P., A history of Egypt the Ptolemaic dynasty, Methuen & co., London, 1899.
30. Powell, Anton., A Companion to Sparta, Wiley- Blackwell, Oxford, 2018.
31. Rhodes, P. J., A History of the Classical Greek World, 478–323 BC, Blackwell, Oxford, 2006.
32. Roisman, Joseph., and Ian Worthington, A Companion to Ancient Macedonia, Wiley-blackwell, Oxford, 2010.
33. Rosenstein, Nathan., and Robert Morstein, A companion to the Roman Republic, Blackwell, Oxford, 2006.
34. Rostovotzeff, M., A History of The Ancient World, Tr: J.D. Duff, Oxford university press, London, 1936.

35. Sabin, Philip., and Others, Rome from the late Republic to the late Empire, Cambridge University Press, 2007.
36. Sacks, David., Encyclopedia of the Ancient Greek World, Facts on File, New York, 2005.
37. Sienkewicz, Thomas., Ancient Greece, Salem Press, Inc., California, 2007.
38. Smith, William., New classical Dictionary of Greek and Roman, Harpor, New York, 1884.
39. Spence, Iain., and Others, Conflict in Ancient Greece and Rome, ABC-CLIO, LLC, California, 2016.
40. Thonemann, Peter., The Hellenistic world: using coins as sources, Cambridge University Press, 2015.
41. Walbank, F., W., The Achaean League, on behalf of Cambridge University Press the Classical Association, Vol. 53, No. 4 (Sep., 1939).
42. Walbank, F.W., and A., Austin, The Hellenistic World, Cambridge University Press, 2008.



# إسبارطة: الأمبراطورية التي لم تستمر (١٠٤ - ٣٧١ ق.م)

ناديا محمد زهير الغزولي(\*)

## مقدمة

تأتي هذه الدراسة من منطلق أن الحوادث التاريخية التي شكّلت منعطفات مهمة في حياة المجتمعات ما هي إلا ردُّ فعل أو محطة لكلِّ ما يدور فيها من أحداث، سواء أكانت صراعات أم اتفاقات، أو تحوُّلات اقتصادية، أو ظروف بيئية وحياتية. وهي تحاول استعراض نموذج لظاهرة اجتماعية وسياسية طبعت المجتمع اليوناني في إسبارطة وأثرت عليه؛ كاعتقاد السائد لدى أبنائها بأنهم أفضل من غيرهم، ما أدَّى إلى عدم التوفيق بين الحرية والنظام، وبالتالي إلى (الانغلاق) واستمرار العزلة الاجتماعية والسياسية المترافقة بفكرة المحافظة وعدم التجديد، مع إعطاء التحليلات المساحة الأكبر، والتركيز الشديد على إظهار نقاط القوة والضعف التي ظهرت بعد تسلُّم إسبارطة زعامة العالم اليوناني.

كيف عبَّر المجتمع الإسبارطيُّ عن أفكاره؟ وكيف انتشرت هذه الأفكار؟ وهل تصرَّف الإسبارطيون بشكل صحيح؟ وكيف كان معنى الحياة لديهم؟

علينا العودة إلى جذور الحضارة لمعرفة النظام الذي حكم التطوُّر الاجتماعي للمجتمعات والتحوُّلات الاقتصادية التي ساهمت في البناء. فالتفكير في هذه المرحلة بمثابة رحلة لاسترجاع ونقاش أفكار العصور القديمة في مدينة إسبارطة، وتتبع مراحل التطوُّر السريع لتلك الدولة، نشاهد فيه عصر الازدهار بما يحمله من قيم إيجابية كان يمكن أن تمثل نقاط قوة تساعد على استمرارها، وبما يحمله من ممارسات سلبية كانت تمثل نقاط ضعف حملت في طياتها مظاهر الانهيار. فقد امتاز تاريخ الإسبارطيين بالشمول والحركة وكثرة

\*- الدكتورة ناديا الغزولي، باحثة ومديرة مديرية تطوير المناهج في وزارة التربية السورية.

التقلبات، لذلك تعددت التفسيرات في الحكم عليهم لأن كل وجهة نظر اقتضت على دراسة ناحية واحدة في تفسير هذا التاريخ.

### أولاً: أثر الطبيعة الجغرافية

إسبارطة مدينة تقع في وسط وادي (أوروتاس) إلى الجنوب الشرقي من جزيرة (البيلوبونيز)، أسسها الدوريون بعد عام ١١٥٠ ق.م، عن طريق إدماج خمس قرى كانت موجودة من قبل، وهو ما يعبر عن معنى اسمها (المشتتة) لأنها «ليست سوى مجموعة من القرى اجتمع بعضها إلى بعض»<sup>[١]</sup>، كان يسكنها الأخيون. وقد عُرفت قديماً باسم (لاكونية LAONIA)، بينما استخدم الشاعر الإغريقي هوميروس اسم (لاكيديمون) للإشارة إلى مملكة (مينيلاوس)، أما الإسم (إسبارتي) فقد ظهر تمثيلاً للطبقة المميّزة من سكان المدينة<sup>[٢]</sup>. بقيت ذكرى القرى الخمس واضحة بعد ذلك في تقسيم إسبارطة إلى خمسة أحياء، ولا يذكر التاريخ أن سكّانها قد احتاجوا إلى إقامة أسوار حولها<sup>[٣]</sup>، لأن الجبال الشاهقة المحيطة بها كانت تحميها من أيّ عدوان خارجي. وبحسب موقعها، فإنّ سلسلة جبال (بارنون) تقسمها إلى قسمين مختلفين: الأول بين هذه الجبال وبين بحر إيجه، وهو عبارة عن أرض صخرية جرداء قاحلة، والثاني يتألف من سهل خصب بين سلسلة جبال (بانون) وسلسلة جبال (تاغييتوس) يغذيها نهر (أوروتاس)، لكن الشواطئ في هذه المنطقة لا تصلح للملاحة لذلك فإنّ الدولة كانت دوماً برية<sup>[٤]</sup>.

تعدّ إسبارطة مثلاً واضحاً عن أثر الظروف الجغرافية في تشكيل اتجاه المجتمعات، فهي تقع في منطقة خصبة، لذا غلبت الزراعة على اتجاهها الاقتصادي، لكنّ اكتفاءها الذاتي من المحاصيل الزراعية لم يدفعها إلى البحث خارج حدودها عن المشكلات الاقتصادية التي قد تواجهها، من هنا أصبح المجتمع الإسبارطي مجتمعاً محافظاً متمسكاً بالنظم القديمة غير راغب في التجديد كأغلب المجتمعات الزراعية. فبينما أخذت جميع مدن اليونان

[١]- توكوديدس، تاريخ الحرب البلوبونيزية، ترجمة: دينا الملاح - عمرو الملاح، أبو ظبي، المجمع الثقافي ٢٠٠٣م، ص ٣٥.

[٢]- خليل سارة، تاريخ الإغريق، دمشق، ٢٠١٢م، ص ٣٤٠.

[٣]- علي عكاشة، شحادة الناطور، جميل بيضون، اليونان والرومان، أربد، ١٩٩١م، ص ٥٩.

[٤]- محمد إبراهيم بكر، قراءات في حضارة الإغريق القديمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢م، ص ٩٥.

تتصل بغيرها من البلدان، وتفتح أبوابها لمؤثرات خارجيّة، وتظهر نشاطاً كبيراً في الأعمال التجارية والصناعيّة، انطوت إسبارطة على نفسها وانعزلت عن غيرها ومنعت كل تجديد<sup>[١]</sup>. اعتمدت إسبارطة على التقسيمات الجغرافيّة لتوزيع المساكن، فالأراضي الأميريّة الواقعة حولها مباشرة قُسمت إلى حصص متساوية ووزعت على الأسر، والحصّة لا يجوز تقسيمها أو بيعها لأنها ملك الدولة التي تعطيها لرئيس الأسرة ليعيش من محصولها، وهو بدوره لا يقيم فيها أبداً وإنما يأتي إليها من حين إلى آخر للصيد، فلم يكن في هذه الأراضي قصور أو حصون إنّما أكواخ ودور للعبيد، وتقع حولها أراضي (البريوكي) أي الدائرة المحيطة حيث الملكيّة الفرديّة والخاصّة التي يمكن شراؤها أو بيعها<sup>[٢]</sup>. ووفق هذه التقسيمات رسّخت دولة إسبارطة فكرتها الخاصّة عن كيفيّة بناء الأمم.

## ثانياً: مظاهر الانهيار الاجتماعيّ

### ١. الطبقيّة

تتطلّب الحضارة المهارة في العديد من المجالات، وعلى الناس تطوير عقولهم وأجسامهم وأرواحهم لبنائها، لأنّها حصيلة جهود الأمم، وتعبّر عن محاولات الإنسان التعامل مع الطبيعة للوصول إلى مستوى حياة أفضل. ويبدو أنّ المجتمع الإسبارطيّ لم ينتبه إلى هذه المعادلة، أو أنّه ترجمها على طريقتة الخاصّة، فكان اعتماده في الدرجة الأولى على وجود تنظيم اجتماعيّ يرتبط بروابط جغرافيّة غير ثابتة، يستند فيها إلى الطبقيّة<sup>[٣]</sup> الواضحة بالدرجة الأولى، والتفريق بين الدوريين والسكان الأصليين التابعين لها كأساس سياسيّ لبنائه.

انقسم المجتمع في إسبارطة إلى ثلاث طبقات:

أ- طبقة المواطنين الإسبارطين (SPARTIATES): أي الطبقة الحاكمة من الدوريين الذين يسكنون المدينة، ولا يعملون بالأعمال الاقتصاديّة، بل يعيشون من جهود الأفتان،

[١]- محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، الجزء الأوّل، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠م، ص ١٦٩-١٧٠.

[٢]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٧١. خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٤٤-٣٤٥.

[٣]- حسين الشيخ، اليونان، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة (١)، الإسكندريّة، ١٩٩٢م، ص ١٠٥.

ويقضون حياتهم في التدريب على حمل السلاح واستعماله<sup>[١]</sup>، لأنهم وجدوا أنَّ الحرب هي المهنة الوحيدة التي تليق بهم.

ب- طبقة البريوكي (PERIOEKOI): أي سكَّان الأراضي الدائرة المحيطة بالمدينة، لا يتمتَّعون بالحقوق السياسيَّة، ولا يصوِّتون في مجلس الشعب رغم من أنَّهم أحرار، ويعملون في التَّجارة أو الصَّناعة<sup>[٢]</sup>، ويدفعون الضرائب، ويؤدُّون الخدمة العسكريَّة في صفوف الجيش كمشاة يحملون الأسلحة الثقيلة، وقد شكَّلوا خط الدفاع الأوَّل لحماية الإسبارطيين<sup>[٣]</sup>.

ج- طبقة الهيلوتين (HELOTS): أي العبيد، وهم كانوا تابعين للدولة التي توزَّعهم على الأحرار ليقوموا بخدمتهم، أو ليفلحوا أراضيهم، ويساهموا في تحسينها وزيادة محصولها الذي يعود عليهم بالفائدة، لذلك عاش الكثير منهم برخاء<sup>[٤]</sup>.

## ٢. التفكك الاجتماعيّ

شكَّلت الطبقة الحاكمة في إسبارطة أقلية<sup>[٥]</sup> عدديَّة تتمتَّع بالكثير من الامتيازات مع رعاية خاصَّة من قبل الدولة. فهي الطبقة الأرستقراطيَّة العسكريَّة، بينما أُعطيت للطبقة الثانية مساحة من الحرِّيَّة في ممارسة الأعمال الاقتصاديَّة، فكانت أكثر عدداً من الطبقة الأولى لكن لا يجوز لها الزواج مع أفرادها<sup>[٦]</sup>. ورغم أن طبقة الهيلوتين كانت العنصر المنتج الرئيس في المجتمع<sup>[٧]</sup> الإسبارطيِّ إلَّا أن وضعها من الوجهة الحقوقيَّة كان سيِّئاً جداً لأنَّ الدولة لم تلحظ حقوقهم؛ والقوانين لم تضمن لهم أيَّ حماية، فكان باستطاعة الحكام إعلان حالة الطوارئ والسماح للشباب بقتل الهيلوتين من أجل التدريب على حمل السلاح، وحتى لا يتكاثر عددهم فيصبحوا خطراً على الدولة؛ لأن مصدر تشكُّل هذه الطبقة جاء من السكَّان

[١]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٧٢.

[٢]- ممدوح درويش مصطفى، إبراهيم السايح، مقدِّمة في تاريخ الحضارة الرومانيَّة واليونانيَّة، ١- تاريخ اليونان، الإسكندريَّة، ١٩٩٩م، ص ٢٧.

[٣]- مفيد رائف العابد، دراسات في تاريخ الإغريق، دمشق، ط ٤، ١٩٩١م، ص ٥١.

[٤]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٧٣.

[٥]- ممدوح درويش، المرجع السابق، ص ٢٦.

[٦]- خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٧٨.

[٧]- مفيد رائف العابد، المرجع السابق، ص ٥١.

الأصليين الذين خضعوا للدوريين، أي كل من خضع لهم تحت الاحتلال، فكان هؤلاء السكّان يفقدون حريّتهم ويهبطون إلى مرتبة الرقيق التي توزّعهم الدولة على المواطنين من الطبقة الحاكمة للعمل في إقطاعاتهم الزراعيّة مقابل نصف المحصول، لذلك كانوا أرقاء الدولة أي ملكاً للدولة لا للأفراد<sup>[١]</sup>.

هذا النظام الطبقيّ وهذه المعاملة الخاصّة لطبقة الهيلوتين أدّت بشكل مباشر إلى تراجع الوضع الاجتماعيّ في إسبارطة، وشكّلت عاملاً من عوامل الضعف الاجتماعيّ وعدم الرضا بين أبناء هذه الطبقة؛ لأنهم شكّلوا أغلبية السكان. فقد لجأت الطبقات الأخرى إلى سياسة ردّ الفعل والاستنفار لتكون دائماً على أهبة الاستعداد، «لأنّ الهيلوتين أعداء لهم يتربّصون بهم الدوائر»<sup>[٢]</sup>.

ولمنع الأخطاء التي يمكن أن تشكّلها طبقة الهيلوتين، وضعتهم الدولة تحت رقابة صارمة (الشرطة السريّة) التي يحقّ لأفرادها أن يقتلوا الهيلوتين الذي يشتهه بأمره من دون أيّ محاكمة<sup>[٣]</sup>.

إنّ ترسيخ جذور الطبقيّة أدّى إلى فروق حقيقيّة بين الأفراد في الثروة رغم المساواة في توزيع الحصص، وهذه الفروق لم تظهر على أفراد المجتمع في اللباس؛ لأنهم ارتدوا جميعاً لباس بسيطاً، حيث كان «يسلك الأغنياء سلوكاً أقرب إلى حياة الناس العاديين»<sup>[٤]</sup>، فقد كانوا جميعاً، سواء الأغنياء أم الفقراء، يرتدون ثوباً من الصوف يُعلّق على الكتف ولا يتجاوز الركبتين، لكن الفروق ظهرت بشكل كبير في الحصول على الحقوق وممارسة الواجبات.

### ٣. التربية الأخلاقيّة لبناء القوّة العسكريّة

اعتقد الإسبارطيون أنّ أساس الدولة يقوم على التربية الصالحة التي تميّزت بالأخلاقيّة لأنّ الخلق بنظرهم أهم بكثير من العقل<sup>[٥]</sup>، هذا المبدأ دفع الدولة إلى فرض نظام تربويّ

[١]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٧٤. محمد إبراهيم بكر، المرجع السابق، ص ٩٧-٩٨.

[٢]- أرسطو، السياسة، ترجمة: أوغسطينس برنارة البوليس، المنظّمة العربيّة للترجمة بالتعاون مع اللّجنة الوطنيّة اللبنانيّة لليونيسكو، بيروت، ١٩٥٧م، ص ٢-٦-١٢-١٣.

[٣]- هـ. د. كيتو، الإغريق، ترجمة: محمد صقر خفاجة، راجعه: عبد الرزاق يسرى، دار الفكر العربيّ، ١٩٦٢م، ص ١١٧.

[٤]- توكوديدس، المصدر السابق، ص ٢٢.

[٥]- خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٦٠. محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٨٧.

أسرياً خاصاً على المجتمع تضمن من خلاله استمرار نظامها السياسي القائم على الحرب أولاً، فكان الهدف من هذه التربية تعزيز القوة العسكرية واستمرارها، وفرضت الدولة نظاماً صارماً ودقيقاً منذ الولادة<sup>[١]</sup> على الأطفال لتحقيق المثل الأعلى في القوة والشجاعة<sup>[٢]</sup>، وكان يتحتم على كل مواطن عرض مولوده الجديد على لجنة من المراقبين لتحديد استمرار حياته في حال كان بصحة جيدة، أو عدمه في حال كان ضعيف البنية، وإذا قُدِّرت له الحياة، وأصبح في سن السابعة، يتولَّى المدرب تدريبه ليزداد صلابة ويتمكَّن من القتال، إذ يلجأ الكبار إلى إثارة المنازعات بين الصبية ليعتادوا على حياة الحرب، وعندما يبلغون سن الثانية عشرة يُمنعون من ارتداء شيء من الثياب عدا ثوب واحد في كلِّ الفصول، وعليهم النوم في الهواء الطلق، والعيش مع أفراد الفرقة في أكواخ حيث البراري والأرياف، وعليهم إعالة أنفسهم أو الموت جوعاً. ويبقى الفتيان على هذه الحال حتى الثلاثين من العمر حيث يُقبلون كمواطنين، إن اجتازوا كلَّ هذه المراحل، ويتمتعون بكامل الحقوق المدنية، بينما تبقى الفتيات في البيت خاضعات لمراقبة الدولة وتعليماتها التي توجب على كلِّ بنت الاشتراك في الألعاب الرياضية لتصبح قوية تتمتع بصحة جيدة، ولتقوم بوظيفة الأمومة<sup>[٣]</sup>.

وقد حدّدت الدولة الإسبارطية مواعيد الزواج للرجال في الثلاثين من العمر وللنساء في العشرين<sup>[٤]</sup>، بينما كانت العزوبة جرماً فيُحرم العازب من مخصّصات الإعاشة، ويمنع من مشاهدة الاحتفالات العامة<sup>[٥]</sup>.

لكن أغرب ما في العادات الاجتماعية التي فرضتها الدولة على مجتمعها لتحقيق هدفها الأساسي وهو القوة العسكرية الدائمة: أتباعها نظام الجماعات<sup>[٦]</sup> حيث فرضت على كلِّ مواطن بلغ العشرين من عمره أن ينضمَّ إلى جماعة معيّنة مؤلّفة من خمسة عشر شخصاً،

[١]- خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٦٠. محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٨٥.

[٢]- تحدث المؤرّخ (كسنوفون) في دراسته (نظام الإسبارطيين) (LAKEDAEMONION POLITEIA) عن النظام السياسي والتنظيم الاجتماعي والتربوي لتنشئة المواطنين الصالحين، فمن وجهة نظره أنّ النظام المثالي يقوم على قاعدة من المواطنين الذين يتبعون نظاماً أخلاقياً صارماً. خليل سارة، المرجع السابق، ص ١٠٧.

[٣]- إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م، ص ٤٥.

[٤]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٨٨.

[٥]- علي عكاشة، المرجع السابق، ص ٦٣.

[٦]- مدح أرسطو في كتابه ((السياسة)) هذا النوع من التربية العامة، ودعا إلى وضع القوانين لتعميمها. المصدر السابق، ص ٨.

محمد إبراهيم بكر، المرجع السابق، ص ١٠١.

وتُعدُّ بديلاً عن الأسرة أو العائلة خصوصاً أنَّ إسبارطة اعتمدت نظاماً اجتماعياً يقوم على التقسيمات الجغرافية<sup>[١]</sup> بدلاً من النظام العائلي، فكانت فكرة الجماعات تتناسب مع هذا التقسيم، فيشترك الجميع في مائدة واحدة، و«كلُّ امرئٍ في الجماعة مضطراً إلى تحمل بعض نفقاتها»<sup>[٢]</sup>، حيث يقدم شهرياً مقداراً من الطحين والخمر والجبن والتين المجفف، ومبلغاً صغيراً من المال لشراء اللحم. ولم يكن الهدف من الجماعات تربية المجتمع تربية واحدة وإنما جعلها الأساس في تشكيل وحدات الجيش، فكانت كلُّ جماعة تُشكّل صفّاً واحداً في أثناء المعارك، ويحقُّ لها أن تفصل من يتخاذل في أثناء القتال، فكان الأفراد يراقب بعضهم بعضاً ما يضمن القوة العسكرية للجميع.

لذلك، يمكن القول أنَّ الشعب كلُّه كان عبارة عن جيش، ما حوّل إسبارطة إلى معسكر<sup>[٣]</sup> دائم مؤلّف من مجموعة ثكنات<sup>[٤]</sup>، وهذا النظام العسكري لم يسمح للرجال بتكوين حياة شخصية، بل كانوا يذوبون في الجيش، بينما يُنظر إلى النساء على أنَّهن أمهات يلدن الجنود.

وقد زاد في الأمر غرابة أن فرضت الدولة على المواطن الذي يتراوح عمره بين الثلاثين والستين أن يتناول طعام العشاء على المائدة المشتركة (PHIDITIA) أو (SYSSIDITIA)<sup>[٥]</sup> مع أفراد جماعته، على أن يكون الطعام في منتهى البساطة وقليل الكمية لاعتقادهم بأن كثرة الطعام والعناية بتنويعه تفسد الجسم والعقل، والهدف من كلِّ ذلك جعل المواطنين يعتادون على التقشّف ليكونوا مستعدين للحرب، فلا يركنوا إلى الكسل وقت السلم.

لكنَّ هذا الأسلوب في التربية حمل في طياته أسباب الانهيار الاجتماعي لإسبارطة، فما كادت تصل إلى حكم بلاد اليونان حتى انهارت كدولة اجتماعية تربية حضارية، إذ دفعت هذه التربية المواطن إلى بناء حضارة مدينته بالقتال، ولم تجعله يعبر عن ذاته وأفكاره بحرية، حيث «فقد هويته تماماً»<sup>[٦]</sup>.

[١]- علي عكاشة، المرجع السابق، ص ٦٤.

[٢]- أرسطو، المصدر السابق، ص ٦-٢١.

[٣]- إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص ٤٤.

[٤]- كيتو، المصدر السابق، ص ١١٦.

[٥]- تعني الأكل الزهيد المتّمسّ بالقناعة، ليعتاد المواطنون على القناعة والاقتصاد وشطف الحياة الحربية، خليل سارة، المرجع السابق هامش ٢، ص ٣٦٣.

## ثالثاً: مظاهر الانهيار السياسي

### ١. الديمقراطية الزائفة

في الحقيقة، كان نظام الحكم في إسبارطة غريباً من نوعه؛ إذ أتت نظام الملكية المزدوجة<sup>[١]</sup> بسبب خوف كل من أسرتي (أجيدي) و(أوريوتيدي) من التناحر، فوجدتا خير وسيلة للاحتفاظ بالحكم اقتسام السلطة بينهما، فكانت الملكية المزدوجة العجيبة<sup>[٢]</sup>. وقد استفادت الطبقة الأرستقراطية من هذا التناحر فجردتهما من أكثر الصفات، فصار الملوك عند تولي العرش يقسمون اليمين على أن يحكموا حسب القوانين السائدة، واقتصرت أعمالهم على ترؤس الحفلات الدينية واستقبال الضيوف والنظر في بعض القضايا الحقوقية<sup>[٣]</sup>.

تجلى العنصر الأرستقراطي في مجلس الشيوخ (جيزوزنا) الذي كان يملك أعلى السلطات، إذ تألف مجلس الشيوخ من الملكين و(٢٨) عضواً يشترط أن يكونوا قد بلغوا الستين من العمر، يُتخبون مدى الحياة، وهذا أمر يدعو إلى الريبة «فإشرفهم مدى العمر على المحاكمات المهمة قابل للجدل والانتقاد؛ لأن الفكر يشيخ كما يشيخ الجسد»، بهذه العبارات انتقد أرسطو مجلس الشيوخ الإسبارطي<sup>[٤]</sup>، أما الجمعية (آيللا) فقد كانت تمثل الديمقراطية الضعيفة<sup>[٥]</sup> في الدستور، وتآلف من جميع المواطنين الذين بلغوا الثلاثين من العمر، واجتازوا مراحل التدريب التي يفرضها القانون.

كانت مهام (آيللا) التصويت على القوانين والأنظمة الجديدة، فتقرها أو ترفضها؛ لكن من دون أي مناقشة<sup>[٦]</sup>، ورغم أن من مهامها انتخاب الموظفين وأعضاء مجلس الشيوخ،

[١]- ممدوح درويش مصطفى، المرجع السابق، ص ٢٨.

[٢]- أرسطو، المصدر السابق، ص ٢-٦-٢٠. خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٥١. محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٨١.

[٣]- شرح هيرودوت في كتابه ((التاريخ)) بشكل تفصيلي مهام الملك في المناسبات كافة، هيرودوت، التاريخ، ترجمة عبد الإله الملاح، إصدار دار الثقافة، أبو ظبي، ٢٠٠١م، الجزء ٦، ص ٤٤٩-٤٥٠.

TOYNBEE. A. J: SOME PRABLEMS OF GREEK HISTORY, 1969 P. P152.

[٤]- أرسطو، المصدر السابق، ص ٦-١٧.

[٥]- خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٥٦. محمد إبراهيم بكر، المرجع السابق، ص ٩٩.

[٦]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٨٢. علي عكاشة، المرجع السابق، ص ٦١.

لكنّها كانت مهمّة نظريّة لأنّ طريقة الانتخاب لا تترك مجالاً للانتقاء، لذلك كانت سلطة الجمعية العامّة التي تمثّل الشعب الإسبارطيّ إسميّة ليس لها شأن كبير في توجيه السياسة، وزاد من تقيدها وجود المراقبين الخمسة<sup>[١]</sup> الذين عظم شأنهم مع مرور الزمن حتى أصبحوا يضاھون الملوك في السلطة<sup>[٢]</sup>.

ضعف الجانب الديمقراطيّ<sup>[٣]</sup> في الحكم، أو بالأحرى الغياب التامّ للديمقراطيّة، أثر سلباً على إسبارطة، فلم يكن الشعب هو مصدر السلطة إنما مصدر القوّة العسكريّة فحسب، من خلال تحويله إلى جيش ضمن ثكنات. فقد عرفت نظاماً سياسياً واحداً جعل من القوّة العسكريّة مبدأ أساسياً، واستمرّ في صراعاته مع مدن اليونان خصوصاً أثينا من أجل التوسّع والهيمنة.

كانت دولة إسبارطة تعلم مدى حاجتها إلى استمرار وجودها رغم الاحتياطات الاجتماعيّة المرافقة للتربيّة العسكريّة التي اتّخذتها لإدراكها أنّ حكمها الأرستقراطيّ الملكيّ الخالي من الديمقراطيّة سيكون سبباً في انهيار حكمها يوماً ما، لذا رأت أنّ من الحكمة إقامة حلف مع هؤلاء الأرستقراطيين مثلها، ولهذا الغاية أسّس المراقب خيلون الاتّحاد البيلوبونزي (٥٦٠-٣٨٠ ق.م) الذي استند إلى مبدئين: الاستقلال المطلق للدول الداخلة في الاتّحاد، والقيادة العليا في أثناء الحروب الناشئة بين الاتّحاد وغيره من الدول تكون لإسبارطة<sup>[٤]</sup>.

حفظ الاتّحاد السلام في شبه جزيرة اليونان، وأمنّ لإسبارطة استمرار وجودها، لكن ذلك لم يكن بسبب قوّتها إنّما بسبب اتّباعها سياسة ديمقراطيّة خاصّة مع أرستقراطيّ هذا الاتّحاد، إذ تركت الحرية كاملة لأعضائه على أن تتخذ هي قرار الحرب، على أن تمُدّ بمساعدة عسكريّة بشريّة من بقية الدول، وهذا يدلُّ على أن سيطرتها على الاتّحاد كانت شكليّة، وما دخول بقية الدول فيه إلّا بهدف استمرار حكمها الأرستقراطيّ. فهذه الدول

[١]- خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٥٧. ابتهاج عادل إبراهيم الطائي، تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه وحتى نهاية عصر الإسكندر المقدوني، عمان، ٢٠١٤م، ص ٧٨.

[٢]- فوستيل دي كولانج، المدينة العتيقة دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة: عباس بيومي، مراجعة: عبد الحميد الداواخلي، تقديم: منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧م، ص ٣٣٦.

[٣]- لطفي عبد الوهاب، اليونان، بيروت، ١٩٧٩م، ص ١٤٤.

[٤]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٩٦.

لم تكن تهاب إسبارطة لقوتها العسكرية، أو لنظامها الصارم، أو للقيم الأخلاقية والالتزام القانوني الذي يتمتع به جنودها، إنما للحفاظ على وجودهم ضد الخطر الفارسيّ ظناً منها أنها تستطيع حمايتها، لكن ذلك لم يحدث، ففي اللحظات الحرجة والماسّة إلى قيامها بمدد يد العون العسكريّة لبقية أعضاء الاتّحاد ظهرت صفاتها الحقيقيّة المتمثّلة بالأنانيّة وحبّ الذات، فرفضت مساعدة المدن الأيونية ضدّ الخطر الفارسيّ لتتولّى القيادة في ذلك الوقت دولة أثينا، وتنهار دولة إسبارطة<sup>[١]</sup>.

## ٢. الحرب أولاً

ساعدت الجغرافيا إسبارطة على اتّباع سياسة توسعيّة تقوم على مبدأ أساسيّ هو: الغزو والاستيلاء على أراضي الغير بالقوّة، وذلك لإيجاد حلّ لمشكلة الحاجة الملحة إلى الأراضي الزراعيّة وزيادة عدد السكان<sup>[٢]</sup>. ولقد استطاعت بفضل نظامها الاجتماعيّ أن تصبح أقوى دولة في بلاد اليونان؛ فتدريب المواطنين منذ طفولتهم على أساليب القتال ساعدهم على أن يكونوا آلات حربيّة ممتازة حيث كانوا يتمتعون ببنية جسديّة قويّة، ومهارة في استعمال السلاح، إذ كانت الخدمة العسكريّة مفروضة على الإسبارطيين كافّة منذ سن العشرين، وعندما تُعلن الحرب يعرف كلُّ مواطن المجموعة أو الكتيبة التي يجب أن ينضمّ إليها لأنّه بالأساس انضمّ إليها اجتماعياً قبل أن يكون انضمامه عسكريّاً.

كان كلُّ سرب يتألّف من (٤٠) مقاتلاً، وكلُّ كتيبة من (٤) أسراب، وكلُّ فرقة من (٤) كتائب، وحتى في تقسيم الجيش اعتمدت الطبقية وعدّ المواطن الإسبارطيّ الأساس فيها، فعندما شكّل الجيش على شكل فيالق بعد عام ٤٢٥ ق.م تألّف كلُّ فيلق من فرقتين الأولى من المواطنين الإسبارطيين والثانية من الجنود البريوكيين والهيلوتيين، وهكذا تحوّل الإسبارطيون إلى شعب منضبط حسن التنظيم<sup>[٣]</sup>.

هذا النظام القائم على الشعور المشترك والروح الاجتماعيّة الواحدة اتّبع طريقة جديدة

[١]- المرجع السابق، ص ١٩٥. خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٦٧.

[٢]- المرجع السابق، ص ٣٤٢. توكوديدس، المصدر السابق، ص ٢٥. كيتو، المصدر السابق، ص ١١٥.

[٣]- يؤكد هيرودوت هذا المبدأ في إسبارطة ويبين أنّه على عكس المدن الإغريقيّة الأخرى التي اعتمدت في قوتها العسكريّة على التعبئة المؤقتة من بين المدنيين، المصدر السابق، ص ٤٥.

في القتال المعتمد على الكراديس، بخلاف طرق الحرب المعروفة عند اليونان والقائمة على المبارزات الفردية، حيث قُسم الكردوس إلى ثمانية صفوف متراصة، وفي كلِّ كردوس جماعة عاش أفرادها معاً في ثكنة واحدة، واشتركوا في التدريب والطعام، وساد بينهم مبدأ واحد عن الشرف العسكريّ. هذا ما وصفه بدقة الملك الفارسيّ (سرخس) قائلاً: «إنَّ الإسبارطيين لا يفوقون غيرهم في الشجاعة ولكن قوتهم الحقيقيّة ترجع إلى ما بينهم من تكتُّل وتضامن، وإلى خضوعهم للقانون الذي يفرض عليهم الثبات كصفٍّ واحد حتى ينتصروا أو يموتوا جميعاً»<sup>[١]</sup>.

وإذا كانت إطاعة القانون فضيلة فقد كان الإسبارطيون من أفضل الناس، لتفوّقهم الشديد والتزامهم في احترام القانون<sup>[٢]</sup> والخضوع له، ولعلَّ هذه الصفة كانت من أبرز عوامل قوّة إسبارطة التي لم تستطع الاستمرار لأكثر من عشرين، ولا أن تفرضها على الآخرين أو حتى تقنعهم بها كأسلوب حياة سليم لبناء الحضارة الإنسانيّة.

ورغم ما اتّصف به الجنديّ الإسبارطيّ من صلابة وروح الإخلاص - وهذا الأمر مهمٌّ جداً لبناء الجانب السياسيّ في كلِّ دولة- إلاّ أنّه أثر سلباً على استمرار الدولة الإسبارطيّة التي جعلت من الحرب الهدف الأوّل في بنائها السياسيّ، فهذه الدولة «لا تعرف الخلود إلى السكينة ولا الانصراف إلى رياضة أرقى من التمارين الحربيّة»<sup>[٣]</sup>، وعدّت الالتزام بالقانون قوّة عسكريّة لا يتعدها ليكون قوّة حضاريّة ثقافيّة واقتصاديّة واجتماعيّة إلى جانب القوّة السياسيّة.

إلى ذلك، أدّى اجتماع التقشّف مع القسوة في الحياة إلى خشونة وأنايّة اتّصف بها الجنود وظنّها حكام إسبارطة التزاماً قانونيّاً، لكنّها كانت سوء خلق لم تقنع من تولّت الدولة السيطرة عليه.

[١]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٩٣.

[٢]- يذكر هيرودوت ومعظم المراجع قصّة المقاتلين الثلاثمائة الذين عُهد إليهم المحافظة على ممرّ (ترموبيلي) في الحرب الفارسيّة الإغريقيّة بقيادة ملكهم ليونيدس، لكننا لم نعثر على قصص مشابهة في المراحل اللاحقة من تاريخ إسبارطة، فهي، تقريباً، القصّة الوحيدة التي تعطي دليلاً على إطاعة القانون من قبل الشعب، هيرودوت، المصدر السابق، الكتاب السابع، ص ٥٧٧.

[٣]- أرسطو، المصدر السابق، ص ٦٠٢-٢٢.

### رابعاً: أسباب الانهيار السريع

القارئ لمرحلة القوّة التي تمتعت بها إسبارطة، والممتدّة من عام (٤٠١ إلى ٣٧١ ق.م)، يلحظ قصر هذه المدة أوّلاً، ويسأل عن أسباب الانهيار السريع للدولة ثانياً. ولعلّ النتائج السريعة لا تأتي من فراغ، إنّما لها جذور في عمق الحدث التاريخيّ ظهرت نتائجها عندما أصبحت الظروف مؤاتية، أو عند اتّخاذ القرارات والمواقف الحاسمة التي تشكّل نقلة نوعيّة في حياة الأمم.

انفردت إسبارطة بمسرح السياسة الإغريقيّة بعد انتصارها في حرب البيلوبونيز<sup>[١]</sup>، وحاولت إقامة إمبراطوريّة تنكّرت فيها للشّعارات التي طالما رفعتها بحقّ مدن الإغريق في الحرّيّة، فألزمتها بدفع الجزية وقبول حكومة تحت إشراف مواطنين إسبارطيين، ولأنّ هدفها الأساسيّ القتال تدخّلت في بلاد فارس لمصلحة أحد المتنافسين على العرش وهو (قورش)، فأرسلت قوّة مؤلّفة من (١٣) ألف جندي، لكن هزيمة من وقفت إلى جانبه دفعها إلى أخذ زمام المبادرة ومهاجمة الملك الفارسيّ المنتصر<sup>[٢]</sup>، وهكذا هُزمت نتيجة التحالف الفارسيّ - الأثينيّ، ونتيجة ثورات المدن الإغريقيّة، لتجد نفسها محاطة بالكراهية والعداء. فهي ارتأت معالجة هذه المشاكل باتّباع سياسة أكثر عداءً ضدّ المدن الإغريقيّة المسيطرة عليها، وأقامت حكومات موالية لها، لكنّ هذا الوضع لم يستمرّ طويلاً بل انتهى بتحالف طيبة مع أثينا لتكون معركة ليونترا عام ٣٧١ ق.م الحدّ الفاصل في تاريخها العسكريّ<sup>[٣]</sup>.

بعد تحليل الواقع الاجتماعيّ والسياسيّ لدولة إسبارطة، نجد أنّ أسباب انهيارها السريع تجلّى في ثلاثة أسباب تتمثّل في عدم التجديد الاجتماعيّ والسياسيّ، والغرور، والانغلاق أو العزلة.

فالنظام الاجتماعيّ يدعم أفرادَه ويستمدُّ مواقفه من أخلاقه وأفكاره عن الكون والإنسان، وتحدّد البيئة الاجتماعيّة من خلال عادات وتقاليد الناس، ولها دور في تحديد المستوى المعيشيّ للأفراد، لكنّ شعور المجتمع الإسبارطيّ بأنّه قويٌّ وثيق الارتباط ببعضه ببعض،

[١]- مفيد رائف العابد، المرجع السابق، ص ١٢١.

[٢]- فوزي المكاوي، تاريخ العالم الإغريقيّ وحضارته من أقدم العصور حتى ٣٢٢ ق.م، الدار البيضاء، ١٩٨٠م، ص ١٧٩.

[٣]- المرجع السابق، ص ١٨٠-١٨٣.

وأَنَّ جماعة دورية عظيمة التنظيم تقرّر ما تريد، جعل أفراده يابون الملاءمة بين أنفسهم وبين أنظمة الحياة، لاعتقادهم أنهم كانوا مجتمعاً جاء ومعه نظامه الخاص الذي صمّم على أن يحتفظ به<sup>[١]</sup>، هكذا ساروا تبعاً لأرائهم ونظرتهم التقليدية الجامدة للأمر، فترفّعوا عن استيراد المؤثرات الحضارية الأجنبية، ولم يروا ضرورة لأيّ تغيير اجتماعي أو سياسي، بل سعوا إلى المحافظة على الأوضاع السائدة مع منع كلّ تجديد ظناً منهم أن إليه يرجع الفضل في سطوة دولتهم، فتمسّكوا بالحكم الملكي بينما انتقلت المدن الأخرى إلى الحكم الجمهوري<sup>[٢]</sup>.

سنّت إسبارطة القوانين للحفاظ على النظام الاجتماعي والسياسي، بهدف تحقيق تماسكها وسيطرتها وسط الأغلبية المعادية لها، وليؤهلها لتكون ذات أهمية خاصة عند الإغريق، أتت هذه القوانين في مؤسّساتها الحكومية وفي معيشتها وتربية أولادها وفي اقتصادها، فمنذ أن ألغى (ليكورغوس) النظام العائلي للمجتمع الإسبارطي واستبدله بنظام التقسيمات الجغرافية اتّسع الأساس الأرستقراطي<sup>[٣]</sup> ومازال يتّسع حتى أصبح هو أساس الحكم الوحيد، حال دون انتقالها إلى النظام الجمهوري.

لقد ساهمت قوانين (ليكورغوس) في انهيار إسبارطة اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً علماً أنّ هذه القوانين كانت مناسبة في وقتها لحالة العصر، لكنّها لم تعد مناسبة في المراحل اللاحقة، فالتمسّك بهذه القوانين لفترة طويلة جداً من الزمن، وعدم تجديدها بما يتلاءم مع متغيّرات العصر هو ما أدّى إلى الانهيار لاحقاً، لأنّها لم تكن بالمرونة الكافية للتناسب مع ظروف الأمبراطورية الجديدة التي تدفّقت عليها الثروات بعد انتصارها العسكري على أثينا، فلم يكن هناك توزيع عادل لهذه الثروات.

عندما قرّر (ليكورغوس) منع سكّان إسبارطة من العمل في التجارة أو الصناعة، ومنع استيراد الفضة والذهب، وجعل العملة الحديدية هي السائدة، كان يريد ألاّ ينصرفوا إلى أيّ عمل غير الحرب، كان يهدف إلى خلق المواطن المثالي<sup>[٤]</sup>، وهو المثل الأعلى للحياة

[١]- كيتو، الإغريق، ص ١١٤.

[٢]- توكوديس، المصدر السابق، ص ٣٠. مفيد رائف العابد، المرجع السابق، ص ٤٨.

[٣]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٨٠.

[٤]- كيتو، المصدر السابق، ص ١٢٠.

الإسبارطية التي فرضت نمطها على الحياة، ولم تجعل الحياة تفرض نمطها المتغير والمتجدد على المجتمع الإسبارطي المحافظ<sup>[١]</sup>، وكان هذا معقولاً ومقبولاً عندما كانت إسبارطة تبني قوتها العسكرية، لكنّه في مرحلة لاحقة أصبح يشكل عبئاً على الدولة التي أصبحت معزولة عن العالم الخارجي الذي سيطرت عليه في ما بعد<sup>[٢]</sup>. فالتُّجار كانوا يشكّلون صلة الوصل بين بلدانهم وبين الدول الأخرى، كانوا يعودون ومعهم أساليب وأفكار للحياة يستبدلون بها طابع الأرستقراطية الريفية بطابع الحضارة التجارية<sup>[٣]</sup>.

لذلك يقول (دوبوا-ريمون): «إنّ الفكر اليونانيّ ينقصه التأمل الهادئ الذي يتقل من وصف الحوادث الواقعية الجزئية إلى الحقائق العامة، ويسير بذلك إلى الطريق الأمين الذي يصل بنا وحده إلى المعرفة العلمية»<sup>[٤]</sup>.

فالتربية العسكرية التي كان يقضي فيها المواطن الإسبارطيّ حياته اعتباراً من سنّ السابعة جعلته أكثر قدرة على خوض المعارك من الفلاحين والصنّاع والتجار، لكنّها بالمقابل لم تخرّج سوى جنود أصبحوا في ما بعد آلات حربية متحرّكة، حتى الألعاب الرياضية<sup>[٥]</sup> والتدريب عليها والصيد كان الهدف منها القدرة والصلابة على القتال<sup>[٦]</sup>، وكان من الممكن إضافة هدف آخر إليها لتصبح وسيلة لهدف أسمى من القتال كالعناية بالصحة والرّشاقة والمهارة في الحركة.

ولأنّ الفكر الإسبارطيّ كان ينقصه التأمل الهادئ ويُعدّ النَّظر، ولأنّ الدول كانت تفكّر في المحافظة على سيادتها العسكرية فحسب كهدف أسمى<sup>[٧]</sup>. فقد تخلّت عن العمل بالفنون والآداب لتجعل من كلّ فرد جندياً قادراً على خوض الحروب، وأدّى هذا النظام إلى تقوية الجسم لكنّه قتل جميع الاستعدادات والمواهب العقلية، فلم يظهر فيها أيُّ فيلسوف أو شاعر أو فنّان، حتى عند تعليم الناشئة القراءة والكتابة كان ثمة شرطاً ألاّ يتجاوز ذلك دراسة العلوم

[١]- خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٦٨.

[٢]- كيتو، المصدر السابق، ص ١١٤.

[٣]- ابتهاج عادل إبراهيم الطائي، المرجع السابق، ص ٨٠.

[٤]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٠.

[٥]- توكوديس، المصدر السابق، ص ٢٢.

[٦]- خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٧٢. محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٨٦.

[٧]- علي عكاشة، المرجع السابق، ص ٦٦.

والآداب، فلم تكن تُباع فيها الكتب، وعلى المواطن تعلّم القانون استماعاً وحفظاً لا قراءةً وكتابةً، فقد كانت الشرائع الإسبارطية تسعى إلى تخريج «جنود أشداء فجعلت قوة الجسم وحشيةً مردولة لأنها أمت الكفايات العقلية كلها تقريباً»<sup>[١]</sup>. كذلك لم يكن لديهم تعليم رسمي يسعى لتثقيف للعقل رغم تأكيدهم على أهمية السلوك المتواضع وفضيلة الطاعة والشجاعة<sup>[٢]</sup>.

وما زاد في عزلة إسبارطة وقطع كل صلة بينها وبين العالم الخارجي، القانون الذي يمنع المواطن من السفر إلى البلاد الأخرى أو الاختلاط بها، والآفاق الضيقة للدولة وتوهمها أن ما تبنيه كان قانوناً أدى إلى عزلتها، حتى عندما فكرت في تشكيل الاتحاد البيلبونزي مع الدول الأخرى كانت تسعى من خلاله لاستمرار نظامها الأرستقراطي، لذلك حافظت على طريقة انتخاب مجلس الشيوخ، وعلى شروط الوصول إليه ما أثر بشكل مباشر على إدارة الدولة وجعلها رجعية محافظة تتناسب مع طبيعة القائمين عليها، وهكذا لم تجد الديمقراطية إليها طريقاً.

إذا أخذنا العاملين السابقين، أي المحافظة وعدم التجديد، والعزلة عن العالم الخارجي، وأضفنا إليهما عامل الغرور والإعجاب بالنفس الذي كانت تثيره الدولة بين المواطنين، وتجعلهم يعتقدون أنهم أفضل من غيرهم، وأنه لا حاجة للأخذ عن الآخرين، نجد أن هدف الحكومات الإسبارطية كان الدفاع عن نفسها بوسائل غير مألوفة دمجت فيها بين القسوة عن طريق التربية العسكرية، والتعالي عن طريق الغرور، لمعرفة الأكيدة بأن البناء المصطنع لهذا المجتمع إن تعرّف على وسائل الراحة والحرية في المجتمعات اليونانية الأخرى سوف ينهار، لأن ثلثي الشعب عبيد وجميع الحكّام عبيد لفكرة النظام المطلق والطاعة العمياء<sup>[٣]</sup>، لذلك كانت بداية الكارثة أن حاولت إسبارطة فرض زعامتها على بلاد الإغريق، لأن ذلك تطلّب من مواطنيها الخروج عن حدود مدينتهم إلى العالم الواسع وهم لا يملكون القوة الفكرية للتعامل معه<sup>[٤]</sup>، كما أدى الغرور إلى توريط الجيش في معارك عديدة وعلى جبهات متفرقة ما أنهك قوة إسبارطة<sup>[٥]</sup>.

[١]- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، بيروت، دار الجبل، مجلد ٦، ص ١٦٣. خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٤١-٣٧٢. محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٩٦-١٩٧. ابتهاج عادل إبراهيم الطائي، المرجع السابق، ص ١٣٣.

[٢]- كيتو، المصدر السابق، ص ١١٦.

[٣]- المرجع السابق، ص ١٩١. خليل سارة، المرجع السابق، ص ٣٦٤-٣٦٥.

[٤]- فوزي المكاي، المرجع السابق، ص ١٨٠.

[٥]- مفيد رائف العابد، المرجع السابق، ص ١٣١.

## الخاتمة

الإنسان انعكاس لمجتمعه، يتفاعل معه إيجاباً وسلباً، والمجتمع الإسبارطيُّ اعتمد على موروث تقليديٍّ جامد، لأنَّ هذا الإنسان لم يتمكن من تطوير ذاته من خلال الإنتاج الفكريِّ والعلميِّ لمواجهة تحديات العصر، فمن وجهة نظر المجتمع الإسبارطيِّ أنَّه تجاوز هذه التحديات والصعوبات لأنَّه يمتلك ثوابت كونها من ثقافته، إلاَّ أنَّها ثقافة مغايرة للطبيعة الإنسانيَّة والحضاريَّة (الغرور والعزلة وعدم التجديد)، وأتباع نظام سياسيٍّ واحد، فلا توجد تغييرات عميقة أو جذريَّة في البنية السياسيَّة الحاكمة، فظاهرياً النظام الإسبارطيُّ كان له الفضل في تكوين شعب يمتاز أفراده بقوة الأجسام وتحمل المشاق والمهارة الحربيَّة، لكن فعلياً هذا النظام هو ما أدَّى إلى انهيار إسبارطة، فبعد تسلُّمها زعامة العالم اليونانيِّ اضطرت لأن تخرج من نطاق قوتها لتؤدِّي دوراً عالمياً، لكنَّها لم تكن مؤهَّلة له، إذ لم يتمكن نظامها من الصمود أو مواكبة التغييرات على المستوى العالمي، واجتماعياً كانت تفتقر إلى الأفكار والإبداع، ودستورها السياسيُّ كان مخالفاً للتفكير السليم<sup>[١]</sup>، ما أدَّى إلى فشله كنظام مجتمع وكنظام حكم. ولعلَّ عدم وجود فيلسوف أو مؤرِّخ أو عالم بينهم كان سبباً في عدم وضوح أسباب تمسُّك الإسبارطيين بالتقاليد القديمة، واحتقارهم لأساليب الحياة الجديدة<sup>[٢]</sup>، ومسؤوليَّة ذلك تقع على إسبارطة وحدها.

ومع أفلاطون أعجب بلاد مثل إسبارطة لا أثر فيها للطبِّ أو الديمقراطية<sup>[٣]</sup> لكنَّ انهيارها السريع والمباشر بعد تسلُّمها زعامة العالم اليونانيِّ كان سببه عدم وجود طبِّ أو تعليم أو مؤسسات اجتماعيَّة رفيعة المستوى تتناسب مع واقع الحياة وتواكب بناء الحضارة، وعدم وجود ديمقراطيَّة أي نظام سياسيٍّ متطورٍّ يتناسب مع تقلُّبات المجتمعات وتقدُّمها. لقد أرادت فرض الطاعة وهي لا تتمتع بالعقليَّة المناسبة للتعامل مع الشعوب التي سيطرت عليها.

إنَّ بناء الدول يحتاج إلى التوازن والاتزان في كلِّ الأمور، لذا، فإنَّ الآفاق الضيقة لدولة

[١]- كيتو، المصدر السابق، ص ١١٧.

[٢]- مفيد رائف العابد، المرجع السابق، ص ٤٩.

[٣]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص ١٩٦.

إسبارطة وتوهّمها أنّ ما تبنيه كان قانوناً، أدّى إلى عزلتها، ولم يجعلها لقادتها أهدافاً أسمى من الحرب والقتال. فالتراكم الحضاريّ هو الرصيد الذي تنهل منه كلُّ الحضارات، لكنّ رصيدها من هذا التراكم كان محدوداً ومحصوراً بجانب واحد هو الجانب العسكريّ، فلم تتمكّن من مدّ تأثيرها إلى بقيّة المجتمعات، لأنّ مجتمعها منغلق على نفسه ولم يتمكّن من التأثير أو التأثير بالحضارات الأخرى نتيجة فكرته الفرديّة، وعدم توفيقه بين الحرية والنظام. وما يؤكّد ذلك أنّها كانت تتألّق رغم الانغلاق والعزلة وعدم التجديد<sup>[١]</sup>، حتى حرب البيلوبونيز التي أدّت إلى احتكاكها المباشر بغيرها من الحضارات التي كانت تجهل كيفية التعامل معها، لم تتمكّن من مواكبتها لا فكريّاً ولا اقتصاديّاً، وهذا يفسّر سرعة انهيار الدولة الذي لم يستمر سوى ثلاثة عقود (٤٠١-٣٧١ ق.م).

[١]- كيتو، المصدر السابق، ص ١١٨-١٢١.

## لائحة المصادر والمراجع

- ١- أرسطو، السياسة، ترجمة: أوغسطينس بربارة البوليس، المنظمة العربية للترجمة بالتعاون مع اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو، بيروت، ١٩٥٧ م.
- ٢- ابتهاج عادل إبراهيم الطائي، تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه وحتى نهاية عصر الإسكندر المقدوني، عمان، ٢٠١٤ م.
- ٣- إمام عبد الفتاح إمام، أفلاطون والمرأة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ م.
- ٤- توكوديدس، تاريخ الحرب البلوبونيزية، ترجمة: دينا الملاح - عمرو الملاح، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ٢٠٠٣ م.
- ٥- حسين الشيخ، اليونان، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة (١)، الإسكندرية، ١٩٩٢ م.
- ٦- خليل سارة، تاريخ الإغريق، دمشق، ٢٠١٢ م.
- ٧- علي عكاشة، شحادة الناطور، جميل بيضون، اليونان والرومان، أربد، ١٩٩١ م.
- ٨- فوزي المكاوي، تاريخ العالم الإغريقي وحضارته من أقدم العصور حتى ٣٢٢ ق.م، الدار البيضاء، ١٩٨٠ م.
- ٩- فوستيل دي كولانج، المدينة العتيقة دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم، ترجمة: عباس بيومي، مراجعة: عبد الحميد الدواخلي، تقديم: منيرة كروان، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٧ م.
- ١٠- لطفي عبد الوهاب، اليونان، بيروت، ١٩٧٩ م.
- ١١- محمد إبراهيم بكر، قراءات في حضارة الإغريق القديمة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢ م.
- ١٢- محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، الجزء الأول، دمشق، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٩٨٠ م.

- ١٣- مفيد رائف العابد، دراسات في تاريخ الإغريق، دمشق، ط٤، ١٩٩١م.
- ١٤- ممدوح درويش مصطفى، إبراهيم السايح، مقدّمة في تاريخ الحضارة الرومانيّة واليونانيّة، ١- تاريخ اليونان، الإسكندريّة، ١٩٩٩م.
- ١٥- هـ. د. كيتو، الإغريق، ترجمة: محمد صقر خفاجة، راجعه: عبد الرزاق يسري، دار الفكر العربيّ، ١٩٦٢م.
- ١٦- هيرودوت، التاريخ، ترجمة عبد الإله الملاح، إصدار دار الثقافة، أبو ظبي، ٢٠٠١م.
- ١٧- ول ديورانت، قصّة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، دار الجيل، بيروت.
18. TOYNBEE.A.J: SOME PRABLEMS OF GREEK HISTORY, 1969.
19. ROUSSEU.J: EMILE TRANS BY BARBARA FOXLEY EVERYMANIS LIBRARY.N 19-



## مقدونيا وفرض سيادتها على بلاد اليونان

الدكتور حسام غازي(\*)

### مقدمة

مقدونيا، منطقة تقع بين شبه الجزيرة اليونانية والقارة الأوروبية (الشكل: ١)، يحدّها من الشرق الخليج التيرمي، الذي يشكّل جزءاً من بحر إيجه، ويصبُّ فيه نهرا هاليكامون وأكسيوس (فاردار)، اللذان يرسمان بقية الحدود الجغرافية للإقليم، حيث يمتدُّ الأوّل إلى الغرب ينعطف جنوباً إلى الحدود مع ألبانيا، ويمتد الثاني شمالاً إلى سكوبية، وغرباً إلى الحدود الجنوبية لكوسوفو.

وقد حُكمت تلك المنطقة من قبل السلالة الأرعنة التي يرقى أقدم تاريخ موثّق لحكمها إلى نحو عام ٥٤٠ ق.م، وبلغت ذروة قوتها في عهد فيليب الثاني والإسكندر الثالث الذي استمرّت بشكل فعليّ حتى وفاته<sup>[١]</sup>. فقد استطاع الأوّل فرض السيادة المقدونية على بلاد اليونان، ومهدّ من خلال حملة استطلاعية لغزو الشرق، ولكنّه توفيّ قبل تحقيق ذلك، وخلفه ابنه الذي قام بتعزيز السيادة المقدونية على بلاد اليونان قبل أن يتوجّه لغزو الشرق.

إنّ ما يعنينا في هذا البحث هو موضوع فرض السيادة المقدونية على بلاد اليونان، والذي سنقوم بدرسته من جميع جوانبه في محاولة للإجابة عن العديد من التساؤلات المتعلقة بالعوامل التي ساعدت على فرض تلك السيادة، وهل كانت تشمل جميع الجوانب، أم أنّها كانت سياسية وعسكرية واقتصادية؟ من جهة، ومن جهة أخرى لماذا لم يستطع المقدونيون عبر تاريخهم إنتاج ثقافة تمكّنهم من فرض سيادة ثقافية على مناطق سيطرتهم، فضلّ الثقل

\*- أستاذ علم الآثار في جامعة دمشق.

[1]- BORZA E. N. 1982. Athenians, Macedonians, and the Origins of the Macedonian Royal House. Hesperia Supplement 19, PP. 7-13.





مملكته إقليمياً يمتدُّ من جبال بيندوس باتجاه الشمال محاذياً نهر أكسيوس عند رأس الخليج الثيرمي، كما عمل على تقوية الجيش المقدوني للتصدّي للأطماع الإغريقية المتزايدة، وخصوصاً أطماع أثينا في شمال المنطقة الإيجية.

بيرديكاس الثاني: بعد وفاة الإسكندر الأول عام ٤٥٤ ق.م، تنافس أبناءه الخمسة على العرش المقدوني، ونجح بيرديكاس الثاني في نهاية المطاف بالتربع عليه، ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد القضاء على اثنين من أخوته، وربما أبناء أحدهما، وقد استمرَّ في الحكم حتى عام ٤١٣ ق.م، وشهدت فترة حكمه الكثير من الأحداث الناجمة عن الوضع الجديد في اليونان، حيث تزامنت مع تحويل التحالف الطوعي بين الدول الإغريقية بزعامة أثينا إلى حلف إجباري، وهذا ما أدَّى إلى زيادة الانقسامات بين هذه الدول التي وقعت في حرب أهلية دامت ٢٧ سنة (٤٣١-٤٠٤)، بين أثينا وحلفائها من ناحية، وإسبارطة كزعيم للحلف البيلوبونيزي من ناحية أخرى، وبالتالي كان موقع مقدونيا الاستراتيجي ومواردها من الخشب اللازم لبناء السفن والأسلحة حيويين لكلا طرفي الصراع، فحاول كلُّ منهما استمالتها، ونجحت إسبارطة بذلك، ووقفت إلى جانب مقدونيا في العديد من المحن التي كان أبرزها صدُّ الغزوات التراقية على إقليم أكسيوس المقدوني، لكن أثينا، بالمقابل، نجحت في التأسيس لحضور دائم في أمفيبوليس على نهر سترايمون سنة ٤٣٧ ق.م. وقد أدَّت تلك الأحداث مجتمعة إلى ترهّل التحالف المقدوني الذي تمَّ تأسيسه خلال فترة حكم أمينتاس الأول، حيث انتهب النيكيستيسون الفرصة للانفصال عنه، وأسَّسوا أقوى دولة قبلية في المنطقة خلال النصف الثاني من القرن الخامس ق.م.

أرخيلاوس: خلف والده بيرديكاس الثاني في الحكم، وكانت قد برزت مكانته قبل وفاة والده، ثم استمرَّ في الحكم حتى عام ٣٩٩/٤٠٠ ق.م، وعمل على تقوية قلب مملكته بإنشاء حصون حدودية، وطرق تربط أجزاءها بعضها ببعض، وذلك من أجل التصديّ للأخطار الخارجية وعلى رأسها الأطماع الإغريقية<sup>[١]</sup>.

[١]- توماس، كارول جي: عالم الإسكندر الأكبر، ترجمة: خالد غريب علي، مؤسسة هندواوي، ٢٠١٧م، ص ٤٦-٥٤.

من أوريستيس إلى فيليب الثاني: قُتل أرخيلوس في عام ٤٠٠/٣٩٩ ق.م على يد أحد النبلاء المقدونيين، ولم يكن له إلاّ وريث طفل يدعى أوريستيس، فواجهت المملكة المقدونية تحديات داخلية وخارجية عدّة، من أبرزها داخلياً تنقّل العرش خلال العقد الذي تلا وفاته بين ثلاثة أفرع من السلالة الأروغية، حيث اعترف بدايةً بابن أرخيلوس (أوريستيس) ملكاً، وتولّى أوروبوس عم أوريستيس على الأرجح الوصاية على العرش، وبعد خلاصه من أوريستيس تمكّن من الاستحواذ على العرش وحكم لمدة أربع سنوات، وبعد وفاته تولى أمينتاس الثاني العرش، وهو ينتمي إلى فرع الإسكندر الأول، وقد حكم لفترة وجيزة وقتل على يد درداس الإيليمي في مقدونيا العليا، فخلفه لبضعة أشهر بوسانياس، وهو أحد أبناء أوروبوس، ثم أزيح بتهمة الخيانة، وفي عام ٣٩٣ ق.م حكم أمينتاس الثالث، وهو ينتمي إلى فرع أمينتاس، ويمتدُّ نسبه إلى الإسكندر الأول، وقد استمرّ في الحكم حتى عام ٣٧٠/٣٦٩ ق.م، ولكنه اضطرّ للتخلي عن العرش لمدة وجيزة على أثر اجتياح إليري لمقدونيا عام ٣٨٨/٣٨٧ ق.م، وتولّى العرش خلال تلك الفترة أرغايوس، أحد أبناء أرخيلوس على الأرجح، وبعد ذلك، وفي حملة دامت نحو ثلاثة أشهر، تمكّن أمينتاس الثالث بمساعدة الإغريق التيساليين من استعادة الحكم عام ٣٨٧/٣٨٦ ق.م، ولكن لم يستتب الأمر له بفعل التحديات الخارجية، إذ واجه حملة قام بها الإغريق من مدينة أولينثوس في شبه جزيرة خالكيدكي عام ٣٨٣/٣٨٢ ق.م، وأسفرت عن الاستيلاء على بيلا، فاتّجه نحو الإسبارطيين لمساعدته ضدّ أولينثوس التي استمرّت المنازعات معها حتى وصول فيليب الثاني إلى العرش. وبعد وفاة أمينتاس الثالث خلفه الإسكندر الثاني، وهو من ذريته، وحكم لمدة سنتين، واجه خلالها حرباً أهلية، وحين قُتل خلفه أخوه بيرديكاس الثالث بين عامي ٣٦٨ و ٣٥٩ ق.م، وكان صغيراً فحكم مع وجود وصيّ على العرش لسنوات عدّة، وواجه خلال تلك الفترة تحديات كثيرة، كان أبرزها صدّ غزوات الإليريين القادمة من منطقة البحر الأدرياتي، حيث هلك ومعه نحو ٤٠٠٠ مقدوني في مواجهة معهم عام ٣٦٠/٣٥٩ ق.م، فخلفه على العرش فيليب الثاني<sup>[١]</sup>.

[١]- توماس، كارول جي: عالم الإسكندر الأكبر، ترجمة: خالد غريب علي، مؤسسة هندواوي، ٢٠١٧م، ص ٤٦-٥٤.

## ثانياً: فيليب الثاني وفرض السيادة على بلاد اليونان

حكم فيليب الثاني (الشكل: ٣) بين عامي ٣٥٩ و ٣٣٦ ق.م<sup>[١]</sup>، وقد واجه من بداية فترة حكمه جملة تحديات كان أبرزها المنافسة على السلطة، وإعادة بناء الجيش الذي دمر على الأرجح سنة ٣٥٩ ق.م، والمحاولات الانفصالية في مقدونيا العليا، والأطماع الإغريقية المتزايدة.



الشكل ٣: فيليب الثاني.

وفي مواجهة تلك التحديات، عمل بدايةً على اكتساب الشرعية وتسوية قضية المنافسة على الحكم، كما عمل على تطوير اقتصاد مقدونيا<sup>[٢]</sup>، وإعادة بناء وإصلاح الجيش، وقد اقتبس خطته الإصلاحية من رؤيته رأي العين للإصلاح الكبير الذي أدخلته مدينة طيبة اليونانية على تشكيل المشاة الثقيلة «الفلنكس»، وذلك عندما كان رهينة فيها بين عامي ٣٦٧ و ٣٦٤ ق.م، لذا قام بإنشاء قوات مشاة أخف حركة ومسلحة برماح أطول، ودعم قوة الخيالة،

[1]- WORTHINGTON I. 2003. Alexander, Philip, and the Macedonian Background. In J. Roisman (ed.), Brill's Companion to Alexander the Great. Leiden and Boston: Brill, PP. 69-98.

[2]- HAMMOND N. 1995. Philip's Innovations in Macedonian Economy . Symbolae Osloenses 70, PP. 22-9.

وأنشأ سرايا خاصة من المشاة والخيالة الخفيفة، وطوّر آلات للحصار، كما حرص مع كلِّ اتّساع لمملكته على توفير المزيد من الجنود<sup>[1]</sup>. أما بالنسبة إلى المحاولات الانفصاليّة والأطماع الإغريقيّة، فقد كانت خطّته التي اتّبعتها طيلة فترة حكمه تتمثّل بالتحالفات التي يتمّمها الزواج الدبلوماسيُّ والحملات. فالحملة الناجحة في إيريا أعقبها زواج ابنة الملك المهزوم إلى تخفيف وطأة التهديدات الإليريّة، كما استهلَّ اجتياح تيساليا وزواجه بامرأة من عائلة تيساليّة نبيلة ولوّج مقدونيا إلى الشؤن الإغريقيّة، وعزّز في العام التالي تحالفه مع إيبروس بزواجه من ابنة الملك، وفي نحو عام ٣٥٨ ق.م كان قد تمكّن من خلال دبلوماسيّة البراعة وقوّة جيشه من إعادة توحيد مقدونيا العليا مع مملكته، كما استخدم في العام نفسه القوّة العسكريّة لمحاولة عرقلة الوجود الإغريقيّ، وخصوصاً الأثينيّ، في الأرض الواقعة شمال غرب بحر إيجه، وتمكّن في عام ٣٥٧ ق.م من الاستيلاء على مستوطنة أمفيبوليس الأثينيّة المجاورة لنهر سترايمون، وهي المستوطنة التي ظلّت شوكةً في الخاصرة المقدونيّة الشرقيّة لمدة ٨٠ عاماً.

فضلاً عن ذلك، استفاد فيليب الثاني بحكم خبرته الدبلوماسيّة الكبيرة من الصراعات والتفرقة التي كانت سائدة في مناطق الجوار، وذلك لتوسيع نطاق نفوذه جنوباً في اليونان، وشرقاً ضدّ الدول الإغريقيّة في شبه جزيرة خالكيدكي، وفي تراقيا وصولاً إلى البحر الأسود، وغرباً إلى شاطئ البحر الأدرياتي، وشمالاً في بلاد البلقان. ففي السنوات الأولى من فترة حكمه، أولى اهتماماً خاصّاً بتيساليا والدول الخالكيدكيّة، ووجّه إليها حملات عدّة حقّقت نجاحات مهمّة حتى عام ٣٥٢ ق.م، وعلى أثر ذلك تولّى منصب «تاجوس» التيسالي، أي قائد القوّات العسكريّة التابعة لمناطق تيساليا. كما أدّى استيلاؤه على مركز الحلف الخالكيدكيّ في أولينثوس عام ٣٤٨ ق.م إلى ضمّ خالكيدكي فعليّاً إلى المحيط المقدونيّ. إضافة إلى ذلك، فقد دفعه نشاط الإغريق الجنوبيين ولا سيّما أثينا في شمال بحر إيجه، إلى مواجهة المدن الإغريقيّة الكبرى بشكل مستمرّ.

[1]- MARSDEN E. W. 1977. Macedonian Military Machinery and its Designers under Philip and Alexander. *Archaea Makedonia* 2, 211-23.

في ما بعد، استغلَّ فيليب الثاني الصراعات الدائرة بين مراكز القوى الإغريقية، كخطوة ممهّدة لفرض سيطرته على بلاد الإغريق. ففي بداية تلك الحرب كان انتباههم مصروفاً عن مقدونيا، وفي ما بعد وجدوا فيها وفي جيشها ملاذاً للخلاص، فاستغلَّ فيليب الثاني هذا الموقف ببراعة، وخصوصاً عندما دُعي إلى تسوية الحرب المعروفة باسم الحرب المقدّسة بين فوكيس والدول الأخرى في وسط اليونان، والتي نشبت على أثر أفعال دولة فوكيس، وفرض غرامة عليها من مجلس الأمفكتيونية لإقدامها على زراعة جزء من الأرض المقدّسة، لكنّها بدلاً من أن تدفع الغرامة عارضتها، واستولت على معظم الثروة المحفوظة في دلفي، وفي ظلّ توافر الثروة والقوّة الكيبرتين لديها نقلت غضبها إلى أرض دول أخرى في الأمفكتيونية على مدى السنوات التسع التالية، وعلى أثر ذلك دعت الأمفكتيونية الدلفية فيليب الثاني لوضع حدّ لتصرفاتها، فلبّى الدعوة، وتمكّن جيشه من هزيمة فوكيس عام ٣٤٦ ق.م، فذهبت عضويتها في الأمفكتيونية الدلفية إليه. لاحقاً، قام بتعزيز دور العناصر الموالية للمقدونيين في مختلف أصقاع اليونان، حيث دعيت دولتا ميسينيا وميجالوبوليس في بيلوبونيز للانضمام إلى الحلف الأمفكتيونيّ الدلفيّ بجانب الدول الإغريقية الأخرى<sup>[١]</sup>.

تجدر الإشارة إلى أنّ توجيه أنظار فيليب الثاني إلى بلاد الإغريق لم يشغله عن أعدائه التقليديين، خصوصاً أنّه كان قد قام في بداية حكمه بتهدئة الصراعات معهم من خلال المعاهدات والزواج الدبلوماسيّ وبعض الأعمال العسكرية من دون الوصول إلى حلّ جذريّ لتلك الخلافات. فعلى أثر تأزّم الوضع في تلك المناطق، قام بتسيير جيش ضدّ الإلييريين في الشمال، وكذلك إلى إيروس في الغرب، وعبر تراقيا ثمّ سكيثيا في الشرق، كما قام بتعزيز أعماله العسكريّة في تلك المناطق باتفاقيّات جديدة.

إذاً، تعاظمت قوّة فيليب الثاني كثيراً بعد الإنجازات التي حقّقها في بلاد اليونان والمناطق الأخرى، وأصبح يتصرّف كملك مقدونيّ ومسؤول إغريقيّ في آن واحد، وقد جلبت هيمنته المتزايدة في المجال الإغريقيّ دعم الكثيرين ممّن رأوا فيه حلاًّ لصراع لا ينتهي بين الدول الإغريقية والأحلاف، ومثال على ذلك الأثينيّ إيسقراط الذي كتب خطباً إلى

[١]- توماس، كارول جي: المرجع السابق، ٢٠١٧م، ص ١٢٠.

عدد من الزعماء الأقوياء حاضراً إياهم على التوفيق بين تلك الدول، ثم توجيه عدوانهم إلى الفرس. وفي خطبته المعنونة فيليبوس، حضَّ فيليب على محاولة التوفيق بين الدول الكبرى، أي أرجوس وإسبارطة وطيبة وأثينا، وتوسيع نشاطه في آسيا ضدَّ الفرس ليكتسب أرضاً يستحبُّها الإغريق، ويقضي على عدوِّ خطير. ولكن، مقابل تلك الآراء التي وجدت في فيليب الثاني منقذاً لبلاد اليونان، كانت هناك أصوات أخرى تحدَّر من نواياه، إذ تحدَّث ديموستيني صراحةً ومن دون مواربة إلى الأثينيين في خطبته الفيليبية الأولى، مُعلنًا أنَّ لامبالاتهم تُذهب قدرتهم على منع فيليب من جرِّ المزيد من الإغريق إلى أحبولته، بينما كان الأثينيون يراقبون من دون حراك، كان فيليب يكدُّ بلا توقُّف. وفي خطبته الفيليبية الثالثة، كرَّر تحذيره من أنَّ الأثينيين يكتفون بموقف المتفرِّج على الرجل وهو يكبرُ ويكبرُ. وقد تعزَّزت تلك المخاوف من خلال تدخُّله المستمرِّ في شؤون الإغريق الداخليَّة، ومن خلال تهديد المصالح الإغريقية في البحر الأسود... وعلى أثر ذلك قام تحالف بقيادة أثينا وطيبة، مع مشاركة حلفاء كالوايين والآخيين والكورنثيين والميغاريين والإبيدوروسيين من شبه جزيرة بيلوبونيز ووسط اليونان، والليفكاديين والكوركييريين والأكارنانيين والأمبراسيين من الغرب، لإيقاف تمدُّده، فالتقى الطرفان في موقع خيرونية في بيوتيا، وكان تعداد جيش التحالف الإغريقي ما بين ٣٠ و ٣٥ ألف جنديٍّ، مقابل عدد مقارب من المقدونيين بقيادة فيليب الثاني على رأس الجناح الأيمن، وابنه الإسكندر على رأس الجناح الأيسر المكوَّن من الخيالة، وكان النصر في تلك المعركة حاسماً لمصلحة المقدونيين،<sup>[1]</sup> وهذا ما ساعد فيليب على إعادة ترتيب شؤون الحكم في اليونان، حيث أبرم بدايةً معاهدات رسمية مع أعدائه في خيرونية تبعاً لتاريخ علاقاتهم المختلفة مع مقدونيا، وأقام حاميات في بعض هذه الدول كطيبة، وعمد إلى تغيير الحكومات في بعضها الآخر، ومنح بعضها الثالث استقلالاً إسمياً كأثينا. بعد ذلك قام بوضع أسس متينة لتسوية سياسية طوية الأجل، صُمِّمت بشكل يخدم تنظيمًا جماعياً جديداً لليونان، حيث رُسمت الحدود بين الدول استناداً إلى أسس يقال إنَّ أرسطو أعدّها لفيليب، فتسنى إزالة دواعي الحرب بين هذه الدول في ظل وجود حدود معترف بها، كما تمَّ إضعاف القوى الكبرى وتقوية الدول الضعيفة لخلق نوع من التوازن

[1]- BADIAN E. 1982. Greeks and Macedonians. In B. Barr-Sharrar and E. N. Borza (eds.), Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times. Washington, DC: National Gallery of Art, PP. 33-51.

الذي يسمح باتّحاد جميع تلك القوى في حلف جديد سُمّي الحلف الكورنثي<sup>[١]</sup>، الذي كان حلفاً هجومياً ودفاعياً على السواء، ولكنه أبقى لتلك الدول حقّ التمتع بالاستقلال الذاتي، مع تشكيل مجلس عامّ يشارك فيه مندوبون عن كلّ عضو في الحلف يتوقّف عددهم على أهميّة دولتهم، ويترأس هذا الحلف فيليب الثاني كقائد أعلى، ولضمان القوة العسكرية في مواجهة الأعداء الخارجيين، لم يُسمح لمواطني الدول الأعضاء بالخدمة لدى قوّة أجنبيّة ضدّ الحلف أو فيليب الذي أحكم بموجب ذلك سيطرته على بلاد اليونان (الشكل: ٤).



الشكل ٤: خارطة توضيحية لمناطق السيادة المقدونية في أواخر القرن السادس ق.م وللمناطق توسّعها في عهد فيليب الثاني.

وفي حلول عام ٣٣٦ ق.م أصبحت المملكة المقدونية بقيادة فيليب الثاني تمتدّ من

[1]- LONIS R. 1996. Le monde méditerranéen et ses voisins du nord jusqu'en 300 av. J.-C.: Le monde grec durant les périodes archaïque et classique: Les débuts de la polis. In: Albert Ollé-Martin, Caroline Aymé-Martin, Avec la collaboration de Khadija Touré. History of Humanity, Vol III: From the Seventh Century BC to the Seventh Century AD. L'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris et Routledge, Londres, PP. 371 -376.

إليريا في الشمال الغربي إلى ساحل البحر الأسود الغربي في الجنوب الشرقي، ومن جنوب البلقان في الشمال إلى البر الرئيسي الإغريقي في الجنوب، ولكنه اغتيل في العام نفسه أي ٣٣٦ ق.م، وخلفه الإسكندر الثالث «الأكبر».

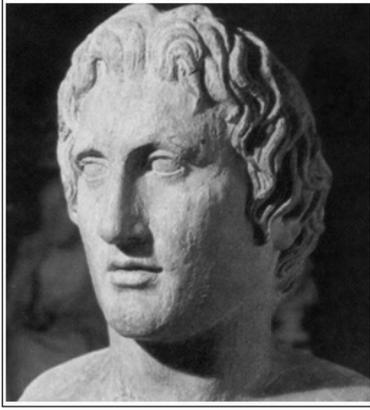
### ثالثاً: الإسكندر الثالث وتعزيز السيادة على بلاد اليونان

حكم الإسكندر الثالث (الشكل: ٥) بين عامي ٣٣٦ و ٣٢٣ ق.م، وقد قام خلال السنتين الأوليين من حكمه بتعزيز السيطرة على المملكة الكبيرة التي ورثها عن أبيه، حيث تمكن من إخماد ثورات عدة قام بها سكان أقاليم كل من تساليا وتراقيا وإليريا، كما تمكن من قمع ثورة مدينة طيبة ودمرها، حتى عدّها بعض المؤرخين النقطة السوداء الوحيدة في سجله السياسي، ولكنها أخضعت بلاد اليونان مجدداً للهيمنة المقدونية التي سبق أن بسطها فيليب الثاني<sup>[1]</sup>. وبعدها استتبّت له الأوضاع في مقدونيا ومحيطها الخاضع للسيطرة، انصرف الإسكندر لمتابعة ما كان والده قد بدأه من استعدادات لغزو الشرق، حيث استدعى بارمانيون أحد قواد والده، الذي كان حينها في آسيا الصغرى على رأس قوة استطلاعية، فعاد القائد بعدما استبقى قسماً من قواته على سواحل مضيق الدردنيل (الهلسبونت) لتوفير رأس جسر لقوات الغزو، وفي ربيع سنة ٣٣٤ ق.م عبر الهلسبونت على رأس جيش مؤلف من ٣٠ ألفاً من المشاة، و ٥ آلاف فارس، وذلك بعدما ترك قائده أنتيباتروس على رأس جيش آخر قوامه نحو ٩ آلاف من المشاة، و ٦٠٠ فارس، لتصريف الأمور في بلاد اليونان.

غير أنّ تلك البلاد عادت وانتفضت مجدداً في أواخر ثلاثينيات القرن الرابع ق.م، حيث سعى الملك أجيس إلى استعادة قوة إسبارطة، والقضاء على السيطرة المقدونية، وقد نجح في حشد جيش من المشاة قوامه ٢٠ ألف رجل، إضافة إلى ١٠ سفن وأموال من بلاد فارس سنة ٣٢٤ ق.م، لكنّ موت الإسكندر اختصر تلك الجهود. ففي ربيع سنة ٣٢٣ ق.م وصل إلى بابل، وبينما كان يعدّ العدة لغزو شبه الجزيرة العربية، مرض مرضاً خطيراً أفضاه إلى وفاته في بابل في العاشر أو الحادي عشر من شهر تموز من السنة نفسها وكان عمره ثلاثاً

[1]- BORZA E. N. 1996. Greeks and Macedonians in the Age of Alexander: The Source Traditions. In R.W.Wallace and E. M. Harris (eds.), Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 B. C., in Honor of E. Badian. Norman, OK and London: University of Oklahoma Press, PP. 122-39.

وثلاثين سنة، وإثر ذلك دخل قادته بصراعات وحروب في ما بينهم لتقاسم السلطة والنفوذ، حيث تمخّضت الحروب عن بروز قوى كبرى وهي المملكة السلوقية بزعامة سلوقس بن أنطيوخوس وعاصمتها سلوقية بيرييه، ثم أنطاكية شماليّ غربيّ سورية الطبيعية، وكانت تشمل سورية الطبيعية وآسيا الصغرى وبلاد الرافدين والهضبة الإيرانية وأقسام من شماليّ الهند وشبه جزيرة العرب، والمملكة البطلمية في مصر وليبيا، وعدد من جزر البحر الإيجيّ بزعامة بطليموس بن لاغوس وعاصمتها الاسكندرية، والمملكة الأنتيغونية في مقدونيا وبلاد اليونان بزعامة دمتريوس بن أنتيغونوس وعاصمتها بيلا، هذا إلى جانب قوى صغيرة وهي مملكة برغامة في آسيا الصغرى، وجمهورية جزيرة رودس في البحر الإيجي<sup>[1]</sup>.



الشكل ٥: الإسكندر الثالث.

### رابعاً: هل كانت دوافع الصراع المقدونيّ اليونانيّ اقتصادية؟

تعدُّ البقعة الجغرافية التي تشغلها مقدونيا من المناطق الغنيّة جداً بثرواتها الطبيعيّة، وهذا ما جعل منها نعمة ونقمة على سكّانها، فمن جهة ساعدت تلك الثروات على بناء اقتصاد متين للأباطورية المقدونية، ومن جهة أخرى وجّهت أنظار الغزاة الطامعين إليها، نتيجةً لتنوّع مصادرها الطبيعيّة، حيث يوفّر الخليج الثيرميّ سهلاً ساحليّاً لا يقلُّ خصوبة عن السهول الداخليّة للإقليم، بحيث يوفّران معاً مساحات مهمّة لإنتاج معظم المحاصيل الزراعيّة، وخصوصاً مع هطول الأمطار الغزيرة في فصل الشتاء، وكميّة المياه التي توفّرها الأنهار والبحيرات الداخليّة في فصل الصيف.

وتشير الدراسات إلى أنّ المقدونيين كانوا يمارسون زراعة القمح والشعير والعدس والحمص منذ العصر الحجريّ الحديث، كما كانت الأعناب منذ عهد فيليب والإسكندر، إن لم يكن

[1]- BRIANT P. 1996. Alexandre le Grand et l'Empire macédonien, La formation de l'Empire macédonien. In: Albert Ollé-Martin, Caroline Aymé-Martin, Avec la collaboration de Khadija Touré. History of Humanity, Vol III: From the Seventh Century BC to the Seventh Century AD. l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris et Routledge, Londres, PP. 414- 418.

قبلهما، من الزراعات المهمّة في مقدونيا، وكذلك الحال بالنسبة إلى أشجار الزيتون التي كانت منتشرة بكثافة في معظم الأراضي المقدونيّة. كما تُعتبر الغابات الجبلية مصدراً مهماً للأخشاب، إذ كانت أشجار الصنوبر تنمو فوق المنحدرات، أما أسفل منها فكانت تنتشر فيه أشجار البلوط والشوح والأرز، وكانت تلك الأخشاب مرغوبة للاستخدامات المنزليّة، ومرغوبة أيضاً من جانب دول اليونان الفقيرة بالخشب، فبعد أن يتمّ قطعها كانت تستخدم الأنهار لتعويها إلى السهول، ثمّ إلى قلب المملكة الذي كان يشهد معظم نشاط التبادل التجاريّ مع الآخرين، كما كانت تلك الغابات مراعي شاسعة لقطعان الماشية والحيوانات البرية، حيث كان المقدونيون مهتمّين بتربية الماعز والضأن والخنازير والأبقار والخيول، وتكتمل مجموعة الثروات الحيوانية للمملكة بالكميات الوفيرة من الأسماك في البحيرات الداخليّة والأنهار. وعلاوة على ذلك، تعدّ مقدونيا من المناطق الغنية بثرواتها المعدنيّة، إذ كانت حتى العصر الحديث مصدراً للذهب والفضّة والرصاص والقصدير والنحاس وركاز الحديد وكربونات المغنسيوم والزنك والأسبستوس والكروم والبيريت والموليدنوم الذي يستخدم في صنع سبائك الفولاذ. ونضيف إلى ما سبق ذكره من ثروات الرّخام والحجر الجيريّ اللذين كانت تزخر بهما الجبال المقدونيّة، وكانا يستخدمان في إقامة التحصينات والطرق والأبنية. فضلاً عن ذلك، كانت تحتلّ موقعاً جغرافياً استراتيجياً ما بين الأناضول وأوروبا، فلعبت دوراً مهماً في المسار التجاريّ الذي كان يربط هاتين المنطقتين الحيويّتين<sup>[١]</sup>.

لقد كان لتلك الثروات التي تتمتع بها مقدونيا، وكذلك موقعها الجغرافيّ، دور حيويّ في توجّه أنظار الغزاة الطامعين إليها، إذ كانت محطّ اهتمام الفرس والإغريق، وحاول كلٌّ منهما استمالتها إليه في صراعه مع الآخر. كما كانت أيضاً محطّ اهتمام الطرفين الإغريقيين المتصارعين، وهما أثينا وحلفاؤها من جهة، وإسبارطة وحلفاؤها من جهة أخرى، وحاول كلٌّ منهما بدوره استمالتها إليه، وذلك للاستفادة من ثرواتها في الصراع، ولاسيّما الأخشاب والمعادن اللازمّة لبناء السفن وصناعة الأسلحة. وأمام تلك الأطماع المتزايدة من قبل الإغريق في الثروات المقدونيّة، علماً أنّ بلاد اليونان كانت تعاني من ضغط سكانيّ كبير مترافق مع قلّة في الموارد التي توفرها البقعة الجغرافيّة التي يشغلونها، كان الحكّام المقدونيون

[١]- توماس، كارول جي: المرجع السابق، ٢٠١٧م، ص ٣١-٤٠.

قبل عهد فيليب الثاني يعملون بشتّى الطرق للحفاظ على تلك الثروات، ولكن مع وصول فيليب الثاني إلى العرش، طرأ تغيير ملحوظ في معادلة الصراع بين المقدونيين والإغريق، إذ كانت قبله تنحصر بالمطامع الإغريقية في الثروات الاقتصادية المقدونية، ومحاولة الحكّام المقدونيين التصدّي لتلك الأطماع من داخل أراضيهم، أما بعد وصوله إلى العرش فقد عمل على نقل مسرح الصراع إلى داخل الأراضي اليونانية، وبالتالي خلافاً للآراء السائدة حول الهدف من مساعيه لفرض سيادته على بلاد اليونان، والذي يرى بعض الباحثين الغربيين أنّه اقتصاديٌّ بالدرجة الأولى، أمّا نحن فنرى أنّ الهدف من ذلك لم يكن اقتصادياً إلى الدرجة التي يراها هؤلاء الباحثون، وخصوصاً أنّ الثروات المقدونية كانت تكفي سكّانها وتفيض عنهم، بينما كانت بلاد اليونان فقيرة بمواردها، وتعاني من ضغوطات سكانية كبيرة، وتتّجه بسياستها نحو التفريج الطبيعي عن طريق التوسّع الخارجي<sup>[١]</sup>. لقد كان الهدف من ذلك سياسياً وعسكرياً بالدرجة الأولى، وذلك لتأمين المحيط المقدوني، واستيعابه وحشد طاقاته من أجل التوسّع شرقاً، وصدّ الخطر الفارسي الذي كان يهدّد المقدونيين والإغريق معاً، وهذا ما نلاحظه من خلال تمهيد فيليب الثاني لذلك قبل وفاته عن طرق إرسال حملة استطلاعية إلى آسيا الصغرى بقيادة بارمانيون. إلّا إذ اعتبرنا أنّ الأطماع المقدونية في بلاد الإغريق ليست اقتصادية بمعنى محاولة الحصول على الثروات بل الحصول على أسواق جديدة لما تنتجه مقدونيا.

### خامساً: هل استطاع المقدونيون فرض سيادة ثقافية على بلاد اليونان؟

تشير المصادر التاريخية والمكتشفات الأثرية إلى أنّ الثقافتين المقدونية والإغريقية كانتا في البداية مختلفتين بشكل ملحوظ، ولكن بمرور الوقت ظهر تقارب ثقافيٌّ ونما بشكل تدريجيٍّ نتيجةً لتشجيع الحكّام المقدونيين على ذلك، وهذا ما بدأنا نلمسه بشكل جليٍّ منذ عهد الإسكندر الأول، الذي عمل على تشجيع التقارب الثقافي مع الهيلينيين، إذ كان يستضيف الشعراء ومن بينهم الشاعران الإغريقيّان بندار وباكيليديس، كما أنّه استطاع أن يبرهن على حقّه في المشاركة في الألعاب الأولمبية. وقد سار خلفه بيرديكاس الثاني على نهجه في تشجيع هذا التقارب، وكان يتلقّى زيارات من أبقرات والشاعر ميلانيبيديس...

[١]- ساره، خليل: تاريخ الإغريق. منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٣-٢٠١٤م، ص ٣٤٢.

واستمرَّ أرخيلوس أيضاً في تشجيع هذا التقارب، إذ كان من بين مشاهير الزوّار في عصره الشعراء الأثينيان يوربيديس وأجاثون، والموسيقيار والشاعر الغنائي تيموثيوس، والرّسام زيوكس، ودُعِيَ سقراط إلى زيارة بيلا لكنّه رفض على أساس أنّه لا يستطيع ردّ واجب الضيافة. كما أنّه جلب بضائع ورجالاً إغريقيين إلى عاصمته في آيجي، وأقام دورة ألعاب في ديون، وكان أرخيلوس أول مقدونيّ يفوز بإكليل في سباقات الكدريجة -العربة التي تجرّها أربعة خيول- في أولمبيا سنة ٤٠٨ ق.م. وفي ما بعد، سار خلفاء أرخيلوس على خطاه في دعوة مشاهير الإغريق النافعين إلى بيلا، حيث قام أمينتاس الثالث بدعوة نيقوماخوس وزوجته فايستس الأسطغيريّة إلى عاصمته، ليصبح نيقوماخوس طبيب الملك وصديقه في آن واحد، وبعد وفاتها انتقل ابنهما أرسطو (كان حينها طفلاً) إلى وصاية قريب له يُسمّى بروكسينوس، وذلك قبل أن يرحل إلى أثينا في عامه الثامن عشر للدراسة في أكاديمية أفلاطون، ولكنه احتفظ بعلاقة مميّزة مع فيليب الثاني والإسكندر الثالث، وقدمّ لهما الكثير من الخدمات، وبقي مرتبطاً بمقدونيا، وعاد إليها بعد سنواته العشرين التي قضاهما كتلميذ في أكاديمية أفلاطون.

بقيت المعارف الإغريقيّة تحظى باحترام كبير من قبل المقدونيين وملوكهم، والذين حاولوا الاستفادة من جميع جوانبها، حيث خُطّطت بيلا على هيئة شبكة متعامدة من الشوارع، وهو التخطيط المرتبط بهيوداموس، وتضمّنت مسارحها خصائص مماثلة للأبنية الإغريقيّة، كما استقطب الكثير من الإغريق لخدمة الحكّام، ومثال على ذلك يومينس الكارديّ الذي عمل كمدير للسجلات المقدونيّة، ونيارخوس الكريتي العارف بالبحار<sup>[1]</sup>. فضلاً عن ذلك، أصبح استخدام الألفبائية الإغريقيّة تدريجياً العُرف المتبع في لغة المملكة المكتوبة، ليصبح استخدامها هو القاعدة في النقوش المقدونيّة، الرسميّة منها والشخصيّة. كما استفاد المقدونيون من المعارف الإغريقيّة في صناعة الفخّار والمعادن وصكّ النقود.

وإذا تأملنا جوانب الثقافة المقدونيّة، نلاحظ أن التقاليد كانت عبارة عن خليط من تقاليد الجوار، كالإغريق في الجنوب، والتراقيين في الشرق، والشعوب البلقانيّة في الشمال والغرب، ولكن التأثيرات الثقافيّة الأكبر كانت إغريقيّة، وقد تغلغت بشكل متزايد في تلك

[١]- توماس، كارول جي: المرجع السابق، ٢٠١٧م، ص ١٢٣-١٢٥.

التقاليد منذ بداية حكم السلالة الأروغية لمقدونيا، وذلك نتيجةً لرغبة الحكام الأروغيين الأوائل في الاستفادة من الإرث الثقافي الإغريقي لتطوير مملكتهم، وما إن وصل فيليب الثاني إلى العرش المقدوني حتى كان التقارب الثقافي المقدوني اليوناني قد بلغ ذروته، ثم قام بدوره بتعزيز هذا التقارب لدرجة أنه كان على دراية تامة بالثقافة الإغريقية، وهذا ما ساعده بشكل كبير في فهم العالم الإغريقي، وفرض السيادة المقدونية السياسية والعسكرية والاقتصادية عليه.

إذاً، خلافاً لما يقوله بعض الباحثين عن أن مقدونيا فرضت سيادتها على بلاد اليونان في عهد فيليب الثاني، نرى أن تلك السيادة لم تكن تامة، بل كانت مرتبطة بجوانب من دون أخرى، إذ كانت عسكرية وسياسية واقتصادية فحسب، في حين بقي الثقل الثقافي الإغريقي يرخي ظلاله على جميع المناطق المحيطة ببلاد اليونان بما فيها مقدونيا، وبالتالي لم يكن الجانب الثقافي المقدوني يتطور بالتوازي مع التطورات السياسية والعسكرية، بل بقيت منذ نشأتها حتى سقوطها تمتص معارفها من الثقافة الإغريقية، وبالتالي كان الإغريق يفرضون سيادتهم الثقافية عليها وهي في أوج قوتها، ولم تستطع إنتاج ثقافة ترقى إلى مستوى الثقافة الإغريقية، أو إلى مستوى الثقافات الشرقية التي فرض المقدونيون سيادتهم السياسية والعسكرية عليها في عهد الإسكندر الثالث.

### سادساً: التأثير الديني على مجريات الصراع المقدوني اليوناني

تشير المصادر التاريخية والمكتشفات الأثرية إلى وجود تقارب ديني بين المقدونيين والإغريق، حيث كانت بعض الآلهة الإغريقية حاضرة في المهرجانات المقدونية، فعلى مسرح العاصمة القديمة آيجي، كانت تقام منذ عهد الملك أرخيلانوس، احتفالات على شرف زيوس وربات الفنون. ونلاحظ هذا التقارب أيضاً من خلال معابد أواخر القرن الرابع ق.م التي كرّست للربة ديميتير، وحلت محل منشآت ميغارون<sup>[١]</sup>.

كما تكشف رسومات مدافن آيجي عن وجود برسفونه ابنة ديميتير في المعين الفني المقدوني، واكتشف مذبح لديونيسوس بين أطلال المسرح الكائن في الموقع ذاته، وكان

[١]- الميغارون وحدة معمارية تتألف من رواق ذي أعمدة، وغرفة رئيسة بها مجمرة، وفي الغالب غرفة ثالثة في الأمام أو الخلف.

ديونيسوس موضوعاً مفضلاً في لوحات الفسيفساء التي ترقى إلى أواخر القرن الرابع. ولعلّ ما يثير الفضول في المكتشفات الأثرية السابقة الذكر هو حضور آلهة إغريقية مثل الإلهة ديمتر وابنتها برسفونه، والإله ديونيسوس، ومن المعروف أنّها كانت ترتبط بعقائد إغريقية سرية قديمة، تبدو من خلال هذه المكتشفات متغلغلة في مقدونيا، حيث يرتبط اسم الإلهة ديمتر وابنتها برسفونه، بالديانة الأليوسية، التي أخذت اسمها من مدينة إليوسيس الواقعة إلى الغرب من أثينا، وهي من أقدم ديانات الأسرار اليونانية على الإطلاق، وانتشرت من مدينة إليوسيس إلى جميع مناطق بلاد اليونان ومناطق هجراتهم، واشتهرت بطقوسها الخفية الخاصة بديمتر إلهة الخصب والحصاد، وابنة كرونوس وريا وأخت زيوس وزوجته.

لقد اتّسمت عبادة الإلهة ديمتر بأنّ لطقوسها أسراراً صغرى وأسراراً كبرى، ويتم الاحتفال بتلك الأسرار سنوياً، وكان الوعد بالخلود بعد الموت مكافأة المشاركين في تلك الاحتفالات، وهو الخلود الذي يرتبط بالبذور الميتة التي تعود إلى الحياة في رحم الأرض الأم<sup>[1]</sup>.

أما الإله ديونيسوس فنسب إليه الديانة التي حملت اسمه، وهو إله النبيذ والحصاد والثمار المزهر والكروم وإله المسرح والجنون المقدّس وسطوة الجنس. وقد اتّخذ مكاناً له في دلفي بجانب أبولون، وكان من طراز الآلهة الذين يذوقون طعم الموت ثم يُبعثون أحياء من جديد. ومن هذا المنطلق، استهدفت الاحتفالات الدينية تصوير أسطورة هذا الإله التي اعتقد الإغريق أنّها تعبر عن آلامه وأفراحه، فقد كانت تصوّر الظواهر المتعاقبة التي تمرّ بشجرة الكرمة التي تبدو فاقدة للحياة حزينة في الشتاء، ثم تعود إليها الحياة في الربيع، ومع مجيء الصيف وحرارته تظهر الثمار ثم تنضج، وفي هذه المراحل المتعاقبة كان الإغريق يرون مراحل يمرُّ بها ديونيسوس، من الألم والحزن إلى الفرح والمرح ثم الانتصار. وهم اعتقدوا أنّ من يعتنق ديانة ديونيسوس السرية ويشترك في طقوسها الغامضة في محاولة للإتحاد مع الإله، ستكون له حياة سعيدة خالدة بعد الموت. وجوهر فكرة طقوس هذه الديانة هو أنّ الموتى يمكن أن تتجدّد حياتهم كما أنّ البذرة تولد مرة ثانية، ولم يكن يقصد بحياتهم هذه حياة الأشباح النكدة في الجحيم بل حياة ملؤها السعادة والطمأنينة<sup>[2]</sup>.

[1]- DAVID AUNE 1976. The Eleusinian Mysteries, Religion and Ethics Institute, U. S. A. P. 1.

[2]- MOSSÉ C. 1996. Le monde méditerranéen et ses voisins du nord jusqu'en 300 av. J.-C.: Le monde grec durant les

إلى هاتين الديانتين نذكر الديانة الأورفية، وهي ديانة يونانية قديمة تتصف بالطابع الروحي والنزعة الصوفية، وتمتاز بالإيمان بالعدالة الإلهية، والسعي وراء الطهارة التي تتمثل بخلاص النفس من البدن. وقد ظهرت في أتيكا خلال القرن السادس ق.م، متأثرة بعبادة ديونيسوس، ونسجت أفكارها حول أسطورة أورفيوس والقصائد المقدسة التي نسبت إليه، ثم انتشرت في بلاد الإغريق ومقدونيا وجنوبي إيطاليا وصقلية<sup>[1]</sup>.

مما لا شك فيه أنه كان لتلك الديانات السريّة اليونانية معتنقين في مقدونيا، كما هو الحال في بلاد اليونان، وكان هناك تقارب دينيٌ روحيٌ بين هؤلاء في كلتا المنطقتين، وقد شكّل معتنقوها في بلاد اليونان بيئة حاضنة للمقدونيين في فرض سيادتهم، وبالتالي إذا قمنا بإعادة تقييم العوامل التي ساعدتهم في هذا الأمر، نجد أنه كان للعامل الديني دورٌ جوهريٌّ، ولكن رغم ذلك لم يتم التطرّق من قبل الباحثين إلا إلى ظاهر التقارب الديني بين الطرفين، في حين غاب التقارب الديني السري عن طروحاتهم، وهو الذي يمثّل بالنسبة إلينا أحد الجوانب الفاعلة في فرض السيادة المقدونية على بلاد اليونان.

périodes archaïque et classique: Religion, philosophie, sciences et techniques. In: Albert Ollé-Martin, Caroline Aymé-Martin, Avec la collaboration de Khadija Touré. History of Humanity, Vol III: From the Seventh Century BC to the Seventh Century AD. l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris et Routledge, Londres, PP. 385- 394.

[1]-HENRICH A. 2003: "‘Hieroi Logoi’ and ‘Hierai Biblioi’: The (Un) Written Margins of the Sacred in Ancient Greece," Harvard Studies in Classical Philology 101, PP. 213- 216.

## الخاتمة

بناءً على ما سبق، يمكننا القول أنَّ السلالة الأَرغِيَّة حكمت مقدونيا بشكل فعليٍّ منذ نحو عام ٥٤٠ ق.م، واستمرَّت حتى وفاة الإسكندر الثالث، وكانت قد بلغت ذروة قوتها في عهدَي فيليب الثاني والإسكندر الثالث، حيث استطاع فيليب فرض السيادة المقدونيَّة على بلاد اليونان، ومن ثم قام الإسكندر بتعزيزها قبل أن يتوجَّه لغزو الشرق، وقد تمَّت مناقشة هذا الموضوع من قبل العديد من الباحثين، وخصوصاً في الغرب، وهناك إجماع في ما بينهم على أنَّ مقدونيا فرضت سيادتها على بلاد اليونان، وأنَّ أبرز العوامل التي ساعدت على ذلك كانت متمثلةً بالجيش المقدونيِّ الذي عمل فيليب الثاني على إصلاحه وتطويره، وكذلك خطته التي اتَّبعها طيلة فترة حكمه والمتمثلة بالتحالفات التي يتممها الزواج الدبلوماسيُّ والحملات، وكذلك فهمه الدقيق للمشهد اليونانيِّ، واستغلال الصراعات الداخليَّة في بلاد اليونان لتعزير نفوذه فيها، مع الإشارة من قبل بعض الباحثين إلى بعض العوامل الأخرى مثل قوَّة مقدونيا الاقتصادية والتقارب الثقافيِّ والدينيِّ مع بلاد اليونان.

أمَّا عن الدوافع التي جعلت فيليب الثاني يعمل على التوسُّع في بلاد اليونان وفرض سيادته عليها، فيرى معظم هؤلاء الباحثين أنَّ هدفها الرئيسيَّ اقتصاديٌّ، ويكمن بتعزيز قوَّة مقدونيا الاقتصادية من خلال السيطرة على الموارد وعلى طرق التجارة، إضافة إلى طموحات فيليب الثاني ببناء أمبراطوريَّة قويَّة. بالنسبة إلينا، نحن نتفق مع هؤلاء الباحثين حول بعض النقاط، ونختلف معهم جزئياً وأحياناً كلياً في نقاط أخرى. فمما لا شكَّ فيه أنَّ المقدونيين استطاعوا فرض سيادتهم على بلاد اليونان، ولكن أيُّ نوع من السيادة؟ فخلافاً لما يقوله بعض الباحثين عن أنَّ مقدونيا فرضت سيادتها تلك في عهد فيليب الثاني، نرى أنَّها لم تكن تامةً، بل كانت مرتبطة بجوانب من دون أخرى، إذ كانت سيادة عسكرية وسياسية واقتصادية فحسب، وبالمقابل بقي الإغريق يفرضون سيادتهم الثقافية على مقدونيا حتى في أوج قوتها، والتي لم تستطع إنتاج ثقافة ترقى إلى مستوى الثقافة الإغريقيَّة.

في ما يتعلق بالدوافع التي جعلت فيليب الثاني يعمل على التوسُّع في بلاد اليونان وفرض سيادته عليها، نرى أنَّ طموحاته لبناء أمبراطوريَّة ضخمة هو تفسير منطقيٌّ، أمَّا أن يكون الدافع اقتصادياً بالدرجة الأولى فهذا التفسير يثير العديد من التساؤلات، وخصوصاً

أنَّ الثروات المقدونيَّة كانت تكفي سكَّانها وتفيض عنهم، بينما كانت بلاد اليونان فقيرة بمواردها، وتعاني من ضغوطات سكانية كبيرة، وتتَّجه سياستها نحو التفريغ الطبيعي عن طريق التوسُّع الخارجي. أمَّا مقدونيا فكانت طامعة ببلاد الإغريق اقتصادياً لما تمثَّله من أسواق لمنتجاتها.

على أيِّ حال، نحن نفضِّل تفسير الدوافع على أساس طموحات فيليب الثاني مع إعطاء أهميَّة بدرجة أقلَّ للدوافع الاقتصادية، أي أنَّ الدوافع بالنسبة إلينا كانت سياسيَّة وعسكريَّة بالدرجة الأولى، وذلك لتأمين المحيط المقدونيِّ، واستيعابه وحشد طاقاته من أجل التوسُّع شرقاً، وصدِّ الخطر الفارسيِّ الذي كان يهدِّد المقدونيين والإغريق معاً، وهذا ما نلحظه من خلال تمهيد فيليب الثاني لذلك قبل وفاته عن طرق إرسال حملة استطلاعيَّة إلى آسيا الصغرى بقيادة بارمانيون.

وأخيراً، وفي سياق استعراض أبرز العوامل التي ساعدت في فرض السيادة المقدونيَّة على بلاد اليونان، نحن نتفق مع الآراء المطروحة السابقة الذكر، ولكن هناك عوامل لم تناقش من قبل بعض الباحثين بالشكل الكافي، مع العلم أنَّها قد تكون من أبرز العوامل، وأقصد هنا التقارب الدينيِّ الروحيِّ بين معتنقي الديانات السريَّة، فهؤلاء كانوا يشكِّلون بيئة حاضنة للمقدونيين ساهمت بشكل كبير في فرض سيادتهم على بلاد اليونان.

## لائحة المصادر والمراجع

### العربية

١. ساره، خليل: تاريخ الإغريق. منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٣-٢٠١٤م.

### المُعَرَّبَة

٢. توماس، كارول جي: عالم الإسكندر الأكبر، ترجمة: خالد غريب علي، مؤسَّسة هنداوي، ٢٠١٧م.

### الأجنبية

1. BADIAN E. 1982. Greeks and Macedonians. In B. Barr-Sharrar and E. N. Borza (eds.), Macedonia and Greece in Late Classical and Early Hellenistic Times. Washington, DC: National Gallery of Art.
2. BORZA E. N. 1982. Athenians, Macedonians, and the Origins of the Macedonian Royal House. Hesperia Supplement.
3. BORZA E. N. 1996. Greeks and Macedonians in the Age of Alexander: The Source Traditions. In R. W. Wallace and E. M. Harris (eds.), Transitions to Empire: Essays in Greco-Roman History, 360-146 B. C., in Honor of E. Badian. Norman, OK and London: University of Oklahoma Press.
4. BRIANT P. 1996. Alexandre le Grand et l'Empire macédonien, La formation de l'Empire macédonien. In: Albert Ollé-Martin, Caroline Aymé-Martin, Avec la collaboration de Khadija Touré. History of Humanity, Vol III: From the Seventh Century BC to the Seventh Century AD. l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris et Routledge, Londres.
5. DAVID AUNE 1976. The Eleusinnian Mysteries, Religion and Ethics Institute, U. S. A.

6. HAMMOND N. 1995. Philip's Innovations in Macedonian Economy. *Symbolae Osloenses*.
7. HENRICHS A. 2003: "Hieroi Logoi" and 'Hierai Bibloi': The (Un) Written Margins of the Sacred in Ancient Greece," *Harvard Studies in Classical Philology*.
8. LONIS R. 1996. Le monde méditerranéen et ses voisins du nord jusqu'en 300 av. J.-C.: Le monde grec durant les périodes archaïque et classique: Les débuts de la polis. In: Albert Ollé-Martin, Caroline Aymé-Martin, Avec la collaboration de Khadija Touré. *History of Humanity, Vol III: From the Seventh Century BC to the Seventh Century AD. l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris et Routledge, Londres*.
9. MARSDEN E. W. 1977. *Macedonian Military Machinery and its Designers under Philip and Alexander. Archaia Makedonia 2*.
10. MOSSÉ C. 1996. Le monde méditerranéen et ses voisins du nord jusqu'en 300 av. J.-C.: Le monde grec durant les périodes archaïque et classique: Religion, philosophie, sciences et techniques. In: Albert Ollé-Martin, Caroline Aymé-Martin, Avec la collaboration de Khadija Touré. *History of Humanity, Vol III: From the Seventh Century BC to the Seventh Century AD. l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris et Routledge, Londres*.
11. WORTHINGTON I. 2003. Alexander, Philip, and the Macedonian Background. In J. Roisman (ed.), *Brill's Companion to Alexander the Great*. Leiden and Boston.

## الإسكندر المقدوني

شخصيته وحروبه وعلاقاته بالشعوب التي احتلها  
(دراسة نقدية تحليلية لشخصية الإسكندر الثالث وسلوكه)

عبد الله السليمان<sup>[1]</sup>

### مقدمة

ليس من الهين إخضاع شخصية الإسكندر المقدوني لدراسة نقدية، لأنها شخصية جدلية اختلف عليها معاصروها قبل أن يختلف عليها المؤرخون ورجال السياسة والحرب فيما بعد. لكن اقتفاء أخبارها بمنهج البحث التاريخي قد يفضي بنا إلى نتائج أقرب ما تكون إلى الموضوعية.

وسواء اتفقنا مع شخص الإسكندر أم اختلفنا معه؛ يبقى لهذا الرجل حضوره الذي قد يشابه حضور نابليون، وإن كان هذا الأخير من أشد المعجبين به. فقد استطاع احتلال العالم القديم بحملة عسكرية وحشية واحدة امتدت ١٥ سنة، فُطعت خلالها الرؤوس، ونُهبت الأموال، وهُتكت الأعراض، حتى أنه تمكّن من هدم الأمبراطورية الفارسية التي كانت مساحتها تفوق مساحة بلاده بخمسين ضعفاً، بعد ست سنوات فقط من تسنّمه العرش. ورغم النتائج الضخمة لتلك الحملة بقيت موضع جدل بين المؤرخين وأساتذة الاختصاص، الذين عكفوا على دراسة تاريخ الإسكندر للتعرف على لغز وأسباب نجاحاته العسكرية الهائلة، ولم يتوصلوا فيما بينهم إلى نتيجة متفق عليها، فبعض المؤرخين المتعصبين لنظرية المعجزة اليونانية رأوا أنها كانت إنجازاً عسكرياً وحضارياً عظيماً، بينما رأى المؤرخون المنصفون أنها لم تكن إلا حملة قتل وتدمير همجي للشرق المتحضر، وتخفي في طياتها حقداً دفيناً، حتى أن دافعها المعلن كان الانتقام.

(1) - مدرّس التاريخ القديم في جامعة دمشق.

في الواقع، إنَّ معظم الدراسات المنحازة تناولت موضوع الإسكندر في السياق التاريخيِّ فحسب، حيث اكتفت بجانب واحد من الحقيقة العلميَّة، وهو سرد أحداث تقدُّمه العسكريِّ في مدن وبلدات الشرق القديم، من دون تتبُّع أحداث هذا التقدُّم بشيء من النقد والتحليل لتلك الأحداث والتبصُّر في تفاصيلها، لذلك أتت دراساتهم غير مكتملة، وعجزت عن تفسير العديد من مواقفه وتصرفاته وردِّ فعله المتهوِّر. لذا نرى من الواجب علينا، لفهم حملة الإسكندر وشخصيَّته وأبعاد سلوكه النفسيِّ، ومرمى أعماله والأهداف التي كان ينشدها، وردَّات أفعاله غير المفهومة، وعلاقاته بالشعوب التي احتلَّها؛ أن نتوقَّف قليلاً لنأخذ استراحة المؤرِّخ من سرد الأحداث، ولنقوم بالتمعن في كلِّ تصريح أو موقف صدر منه، وتطوُّر تلك المواقف بعد كلِّ انتصار أحرزه أثناء زحفه شرقاً، ثمَّ تحليل كلِّ ما سبق تحليلاً منطقيّاً. وهكذا سنكون أقرب إلى منهجيَّة النقد التحليليِّ العلميِّ منه إلى رومانسيَّة المصادر الكلاسيكيَّة التي تفيض بعبارات المديح والإطراء على عبقرية القائد الملهَم، طبعاً مع ضرورة تجنُّب الأحكام المسبقة أو الناقصة التي تبعد المؤرِّخ الموضوعيِّ عن الحقيقة. كما يتوجَّب علينا أن نضع هذه النقاط الإشكاليَّة في شخصيَّة الإسكندر في سياق الإطار العام للثقافة اليونانيَّة، والبحث في انعكاس تلك الثقافة على ذلك الفتى المقدونيِّ، أي البحث في انعكاس تلك الثقافة على سلوكه وتصرفاته وعلاقاته بالشعوب التي احتلَّ بلدانها، مع التأكيد على رفض الخطاب التقليديِّ الذي يمجِّده تمجيداً أعمى، ويرفعه من مرتبته فيجعله صفوة العبقرية العسكريَّة في التاريخ كلِّه.

### أولاً: مولد الإسكندر المقدونيِّ ونسبه



الإسكندر المقدوني

وُلد الإسكندر الأكبر Alexander the great (أو) باليونانيَّة ميغاس ألكندروس Ἀλέξανδρος ὁ Μέγας في اليوم السادس من شهر (هيكاتومبايون Ἑκατομβαιών) بحسب التقويم الإغريقيِّ القديم؛ الموافق لـ ٢٠ أو ٢٦ تموز ٣٥٦ ق.م، في مدينة پيلا Pella عاصمة مقدونيا التي تقع على الطرف الشماليِّ لبلاد اليونان، نتيجة زواج سياسيِّ ما

بين فيليب الثاني Philip II من أولومبياس Olympias شقيقة الإسكندر ملك أبيروس Epiros (ألبانيا اليوم). وقد تمّ ذلك الزواج في السنة التي سبقت ميلاده، وأولومبياس هي الزوجة الرابعة من زوجات فيليب، تزوجها في غمرة تحالفاته السياسيّة؛ التي كان يسعى من خلالها لتعزيز موقعه في مواجهة أطماع أثينا التوسّعيّة، وحماية حدوده الشماليّة<sup>[1]</sup>. وكان الإسكندر ثالث من حمل هذا الإسم في أسرة آيجيوس Aegeus؛ لذلك عرف بالإسكندر الثالث Alexander III.

### ثانياً: تكوين شخصيّة الإسكندر المقدونيّ

تلقى الإسكندر تربية خاصّة منذ طفولته المبكرة بوصفه وريث عرش محتمل؛ وقد بدأت تلك التربية مع لونيدياس Leonidas قريب أمّه، وكان رجلاً مسنّاً، تعلّم منه الموسيقى والقراءة والكتابة. ثم تتلمذ على يد ليسيماخوس Lysimachos، الذي تعلّم منه محاكاة أبطال الملاحم الأسطوريّة كأبطال الإلياذة Illiad، وما عزّز الرغبة في هذه المحاكاة أنّ أمّه أكّدت له أنّه من نسل أخيل Achilles<sup>[2]</sup>، وكان لهذا الأمر انعكاساته العميقة على شخصيّة هذا الفتى؛ لذلك سعى دوماً وراء المثل الهوميروية الأسطوريّة، لذلك نجد أنّه قد تقمّص في كثير من مواقفه الجانب الدمويّ المتوحّش في تلك الشخصيات.

أمّا في سنوات مراهقته الأولى فقد تتلمذ الإسكندر على يدي الفيلسوف اليونانيّ الشهير أرسطو Aristotele مدّة ثلاث سنوات متّصلة (٣٤٣-٣٤٠ ق.م)، فما إن بلغ الثالثة عشرة من عمره حتى طلب والده من الفيلسوف أن يتولّى الإشراف على تربية ابنه وتهذيبه، برفقة عدد من أبناء جيله وخاصّته من طبقة النبلاء؛ وقد عُرف هؤلاء الفتية باسم الرّفاق syntrophoi، وكان أشهر هؤلاء هفايستيون Hephaestion وبطليموس Ptolemaeus وكساندر<sup>[3]</sup> Cassander.

لم يكن فيليب قد اختار أرسطو عن عبث لتربية ابنه، بل كان ثمة سببان رئيسان دفعاه إلى ذلك هما:

أولاً: كان معجباً بالثقافة اليونانيّة؛ حتى أنّه جعلها اللّغة الرسميّة في بلاطه.

[1]-Thomas, C. G., Alexander the Great in his World, First published by Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2007., p. 12.

[2]-Thornton, L. R., Alexander the Great and Hellenization., Calvary Baptist Theological Journal I Spring 1988., p.26.

[3]-Kromhout, A., & Helene van de Ven., Alexander the Great, Great leader or madman? Liberal Arts & Sciences Capstone Project: An Interdisciplinary study., Universiteit Utrecht., p.10

ثانياً: كان والد هذا الفيلسوف قد عمل في البلاط المقدوني؛ طبيباً خاصاً للملك أمينتاس Amyntas (والد فيليب وجد الإسكندر). وقد خصَّص للأستاذ وتلاميذه مكاناً يُسمَّى نمفايون Nymphaion أو معبد حوريات الماء<sup>[1]</sup> (بنات إله البحر بوسيدون) بالقرب من ميزا Mieza؛ ليتَّخذوه مدرسة لهم، فعلم الأستاذ فيه طلابه: بعضاً من دروس الشفاء (الطب) والفلسفة، كما أهدى للإسكندر نسخة من ملحمة الإلياذة مذيَّلة بشروحه، حيث كان يعتبرها دليلاً لفن الحرب<sup>[2]</sup>.

إنَّ الخلاف بين الباحثين لا يقتصر على طبيعة هذا التعليم، والمادة العلميَّة التي لقَّنها الأستاذ لتلاميذه، بل يطول حتى يصل إلى دقَّة وصف أرسطو بأنَّه معلِّم الإسكندر، فما



مكان نمفايون أو معبد حوريات البحر في

ميزا نقلاً عن: Thomas, C. G., 2007, p.128

قام به لم يكن عملاً تعليمياً، بل كان عمليَّة غسل دماغ ممنهجة لعقل الإسكندر وتوجيهه بالوجهة التي يريد لها هو، وما يعزِّز صحَّة هذا الوصف هو قائمة عناوين مؤلَّفات أرسطو، التي كان قد وضعها في تلك الفترة بالذات؛ في سبيل أدلجت وريث العرش المقدوني ورسم سياساته المستقبلية، حيث تضمَّنت كتاباً «عن أنظمة الحكم الملكي On Monarchy» وآخر «عن المستعمرات On Colonies»، وهي من أهمِّ كتب أرسطو التي يعتقد أنَّه ألَّفها خصيصاً للإسكندر<sup>[3]</sup>.

لقد أسهمت ثلاث شخصيَّات في تكوين شخصيَّة الإسكندر؛ وهي أستاذه أرسطو Aristotle (٣٨٤-٣٢٢ ق.م)، ووالده فيليب الثاني Philip II (٣٨٢-٣٣٦ ق.م) وأمُّه أولمبياس Olympias (٣٦٧-٣١٦ ق.م)، وستتوقَّف قليلاً عند كلِّ شخصيَّة ومدى تأثيرها في ذلك التكوين.

[1]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.12.

[2]-Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.10

[3]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.126.

١- أستاذه أرسطو: لم يستمرَّ أرسطو في العيش في مقدونيا بعد وفاة أبويه، بل رحل إلى أثينا حيث قضى فيها عشرين عاماً يدرس في مدرسة أفلاطون، ولم تكن مغادرته لأثينا عن عبث، فبعد موت أفلاطون كان فيليب قد سيطر على أوليثوس Olynthos حليفة أثينا الرئيسية في شبه جزيرة خالكيدكي Chalkidike، ما زاد من حدة المشاعر العدائية تجاه مقدونية، فوجد أرسطو أن لا مكان له فيها بحكم علاقاته المميزة مع بيلا، واللافت للانتباه أنه لم يقصدها للإقامة فيها وإنما قصد آسيا الصغرى؛ وهذا ما أثار الشكوك حول أنه كان مكلِّفاً بالعمل فيها كجاسوس لمصلحة فيليب.

اختار أرسطو مركز مملكة أتانيسوس Atarneos الصغيرة بالقرب من طروادة شمال غرب الأناضول للإقامة فيها طوال سنوات (٣٤٨-٣٤٤ ق.م)، ثم انتقل للعيش إلى جزيرة ليسبوس Lesbos قبالة ساحل الأناضول في السنتين التاليتين. وما يؤكِّد تلك الشكوك أن اهتمام فيليب بمملكة أتانيسوس كان في ازدياد مطَّرد خلال تلك السنوات، كما ترافق مع نشاط مقدونيٍّ واضح في بحر بروبونتيس Propontis والبحر الأسود، وهما الحدود الشمالية للأمبراطورية الفارسية. وخلال تلك الفترة الزمنية بالذات؛ لجأ عدد من ولاة الفرس في الأناضول مع أسرهم إلى العاصمة المقدونية، بعدما خاضوا حركات تمردٍ فاشلة ضدَّ دولتهم. وتفسَّر المصادر التقليدية عودة أرسطو من جزيرة ليسبوس إلى مقدونيا بمهمة تعليم الإسكندر، لكنَّ كثيراً من المؤرِّخين يشكِّكون في هذا التفسير، ويشيرون إلى أنَّ عودته كانت لأغراض سياسيةٍ أخطر، لاسيَّما إذ علمنا أنه رسم لفيليب خريطة بلاد اليونان مدينةً مدينةً<sup>[1]</sup>.

أثناء وجود أرسطو في بيلا خطر لفيليب أن يقوم بتعليم ابنه شيئاً من السياسة والعلوم ومبادئ القراءة والكتابة الإغريقية، وكان الأستاذ يأمل أن يوجِّه تفكير الفتى اليوناني، وأن يؤثِّر عليه بتعاليم أفكاره الهدامة، لذلك لم يُملِّ عليه دروساً في المفاهيم «الأخلاقية» والسياسية فحسب، بل ربَّاه تربيةً أيديولوجيةً، وغسل دماغه بمفاهيم سياسيةٍ عنصريةٍ، وعمل كلَّ ما في وسعه لأن يُنشئه على المفاهيم العنصرية التي يؤمن بها؛ فعلمه أنَّ دولة المدينة Polis هي كلُّ شيء في الحياة السياسية عند بني البشر، وأنَّ الشرقيَّ غير جدير إلاَّ بأن يحكمه الإغريقيُّ ويعامله معاملة العبد.

[1]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., pp.127,128,129.

ويبدو أن أرسطو قد طبع في فكر تلميذه بقناعات أسطورية وملحمية، فأقبل الفتى المقدوني على قراءة ملاحم الإغريق ليشبع تلك القناعات، وتأثر بالعنف المفرط في الإلياذة، وحاول أن يتقمص شخصية أخيل عند الغضب ونهمه اللامتناهي «للمجد»، وانعكس كل ذلك في شخصية الإسكندر، فغالباً نجدها مشوشة وغير متزنة في الحرب الواحدة، ونجد ردات فعله غير متوقعة أبداً، فبينما يسمح لجنوده باستباحة إحدى المدن واغتصاب نساءها وقتل أولادها، تراه يتعامل بمنتهى الرحمة والشفقة والمغفرة مع المدينة التي تليها، رغم أن درجة عداؤه لكلتا المدينتين واحدة، وهذا مثال حقيقي حدث في حربه على بلاد اليونان بعد مقتل أبيه، فقد تعامل مع طيبة بمنتهى القسوة ودمرها، وعفا عن أثينا وغفر لها زلتها. ولم يكن تدميره لطيفة حادثاً فريداً؛ بل تجلّى إفراطه في استخدام القوة عندما توغل في قلب الأمبراطورية الفارسية، حيث أخذ يحرق ويدمر البلدات القرى، أو يعفو عنها من دون مبرر واضح. فإحراقه لمدينة برسبوليس Persepolis بعدما سمح لجنوده باغتصاب نساءها وقتل كل الرجال فيها وسلب الكابيتول، هو عمل ليس له تفسير منطقي حتى الآن؛ لأنه لم يلق مقاومة في تلك المدينة<sup>[1]</sup>.

٢- والده فيليب: كان لفيليب الدور الأكبر في شخصية ولده، ولاسيما بعدما ورث منه الغرور والتكبر والتجبر، كما كان القدوة والمثل الأعلى له؛ وجسد أمامه مثال الفارس العنيد الذي يفتح الحصون ويقهر الرجال، وبفضله نال ابنه كل التدريبات العسكرية التي تليق بابن ملك، وصقلته طبيعة مقدونيا القاسية. وكان الإسكندر حريصاً كل الحرص على تعلم فنون القتال وإثبات براعته أمام الجميع، حتى يبقى جديراً بوراثة العرش. وما زاد من رغبته في كسب ثقة أبيه هو شعور القلق الدائم الذي كان يخشى معه ألا يعترف به فيليب ولداً له؛ بما يشبه مرض الوسواس القهري<sup>[2]</sup>، فأظهر هذا الفتى بطشه في الحروب باكراً منذ أن كان في السادسة عشرة من عمره، حين تمكّن من قمع فتنة في تراقيا Thrace أثناء غياب والده عن مقدونيا؛ فبعدما استغلت تلك القبائل حداثة سنّه تمردت عليه، فما كان منه إلا أن ضرب ثورتها بقبضة من حديد. كما اشترك مع والده، وهو في الثامنة عشر من عمره؛ في

[1]-Tran, B., Alexander of Macedonia and His Transformation into Despotism., Portland State University., April 28., 2016., p.5.

[2]-Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.32.

معركة خيرونيا Chaeronia في أيلول ٣٣٨ ق.م، عندما قاد ميسرة الجيش، وبعدهما تمكّن المقدونيون من هزيمة اليونان في هذه المعركة هزيمة حاسمة، عفا فيليب عنهم<sup>[1]</sup>، وأرسل لأثينا رماد قتلاها في تلك المعركة، وكان الإسكندر على رأس ذلك الوفد الذي حمل الرماد. كان فيليب يعقد عظيم الآمال على ابنه كوريث لعرشه؛ وهذا ما صرّح به في أكثر من مناسبة<sup>[2]</sup>، كانت إحداها عندما روّض الإسكندر الجواد البري بوكيفالوس Bucephalos أو باليونانية Βουκέφαλος (بمعنى رأس الثور) الذي عجز الأب نفسه وأعظم الرجال المتمرسين عن ترويضه. فقد امتطى صهوته مختالاً، بعدما أيقن أنّه كان هائجاً من خياله، فقال الأب لابنه: «آه يا بُني، أتمنّى أن أراك ملكاً على رأس مملكة تساوي طموحاتك، فمقدونيا صغيرة عليك». وقد لازم هذا الحصان الإسكندر طوال أيام حياته، وحمله في أغلب غزواته، إلاّ أنّه نفق بسبب كبر السنّ، في إحدى المدن في ما وراء نهر السند<sup>[3]</sup>.

لكن ذلك لم يكن يعني أنّ العلاقة كانت دائماً طيبة بين الأب وابنه؛ حيث تشاجرا في السنة التي تلت معركة خيرونيا، حول موضوع زواج فيليب من زوجته السابعة كليوبترا Kleopatra<sup>[4]</sup>، بنت أخت أталوس Attalus أحد ضباط الجيش، وهذا ما وضع منزلة الإسكندر كوريث للعرش في موضع الخطر، أوّلاً لأنّ وليّ أمر العروس كان ضابطاً في الجيش؛ ما سيجعل قسماً كبيراً من المؤسّسة العسكريّة يقف في صفّ شقيقه (المنتظر) إذا ما تنازعا على العرش، وثانياً لأنّ شقيقه سيكون مقدونياً بالكامل من جهة والديه، وما زاد الطين بلّه أنّ أталوس شرب حتى ثمل في مجلس فيليب، وبعدهما لعبت الخمرة في رأسه تضرّع إلى الآلهة أن تمنح مقدونيا وريثاً شرعياً للعرش، وطلب من الحضور أن يشربوا نخب المولود الجديد، ما أثار غضب الإسكندر وجعله يرمي كأس الشراب في وجهه ويقول له: «وهل أنا لقيط؟»، فغضب فيليب من ولده، واستلّ سيفه يريد أن يقتله، إلاّ أنّه كان ثملاً هو الآخر ولم تقوَ قدماه على حمله فسقط أرضاً، فما كان من الإسكندر إلاّ أن ترك بيلا مع والدته وقصد أبيروس، وهكذا توتّرت العلاقة بين الأب وابنه، واستمرّت القطيعة ستة شهور،

[1]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.13.

[2]-Tran, B., Op. Cit., 2016., p.4.

[3]-Abbott, J., Alexander the Great., Reproduced by Sani H. Panhwar 2018., p.7.

[4]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.13.

عاد بعدها الإسكندر إلى مقدونيا سنة ٣٣٦ ق.م، بفضل الوساطة التي قام بها صديق العائلة ديماراتوس الكورنثي، وبعدهما أوضح له فيليب أنه لا ينوي حرمانه من حقه في وراثة العرش. وفي شهر تموز من تلك السنة اغتيل فيليب فورث الاسكندر عرشه، وأدعت بعض المصادر أنه لعب دوراً في عملية الاغتيال هذه<sup>[1]</sup>.

٣. والدته أولمبياس: كان لأم الإسكندر أولمبياس Olympias الدور الأكبر في تكوين شخصيته، ويشير بلوتارخ إلى أن الاسم الحقيقي لهذه المرأة كان بولكسينا Polyxena، وتذكر الأستاذة إليزابيث كارني E. Carney المتخصصة في التاريخ الكلاسيكي أن لهذا الاسم دلالة العميقة؛ فهو يشير إلى اسم العائلة المالكة في طروادة، والتي تفرغت منها عائلة مولوسين Molossian التي كانت تحكم في أبيروس، وهي ذاتها العائلة التي تنتمي إليها أولمبياس، وكان لهذا النسب المنتهي بأخيل وأبطال ملحمة طروادة تأثير نفسي عميق على سلوك الإسكندر وشخصيته، ظلت الأم تذكر ابنها به<sup>[2]</sup>.

كما كانت أولمبياس من أتباع الديانة الديونيسية المرتبطة بالإله ديونيسيوس إله الخمر والنيبذ عند الإغريق، وكانت طقوس عبادته مرعبة نوعاً ما. وقد ذكر بلوتارخ أنه كان من عادة أولمبياس أثناء تلك الطقوس أن تدخل في حالات من التلبس، وتسلم نفسها للإله بانفعال أشد جموحاً حتى من الآخرين الذين يشاركونها الطقوس ذاتها، ولا سيما بعد مضغها لأنواع مختلفة من الأعشاب المسكرة، ناهيك بالموسيقى الصاخبة التي كانت ترافق تلك الطقوس، والزعقات المدوية في جوف الظلام مناجاةً لإله الخمرة، وترافق ذلك عملية قتل حيوان أليف بواسطة الأظافر وارتشاف دمه. أكثر من هذا، كانت أولمبياس تُشرك في المواكب الاحتفالية أعداداً من الثعابين الكبيرة التي روضتها بيدها؛ تلفها على خصرها، أو تدخلها بين ضفائر شعرها، ما كان يرعب المتفرجين عليها، ويقال إن فيليب وجد ذات ليلة أحد هذه الثعابين في فراشه ممدداً بجوارها وهي نائمة<sup>[3]</sup>.

كان الإسكندر على المستوى الروحي شديد التعلق بأمه أكثر من أبيه، فورث عنها تأجج

[1]-Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.12.

[2]-Careny, E., Olympias, Mother of Alexander the Great., New York and London: Routledge 2006., pp.16, 93-5.

[3]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.94.

العواطف، وسرعة الانفعال، وشدة الغضب، ناهيك بأنّها أفنعتّه بأبوته المقدّسة، وبأنّها



أولومبياس والدة الإسكندر

حملت به من زيوس كبير آلهة اليونان لا من أبيه فيليب الثاني، ومفاد هذه الأسطورة أنّ أولمبياس قد رأت في ما يرى النائم في الليلة التي سبقت إتمام زفافها؛ أنّ صاعقة من السماء ضربت رحمها، فأصبح جسدها شعلة من لهب متقد، وشع منه وميض يخطف الأبصار، بينما حلم فيليب بعد زفافه بليلة واحدة؛ أنّه طبع على رحم زوجته بخاتم عليه صورة أسد. وقد فسّرت أولمبياس هذين الحلمين بأنّها كانت حبلى بابنها قبل أن يمسه فيليب، وأنّ

زيوس هو والد الإسكندر. ورغم سذاجة تلك الأفكار التي كانت تؤمن بها، إلّا أنّها دفعت زوجها إلى أن يهملها ويعرض عنها إلى غيرها من النساء، بينما تركت عميق الأثر في شخصية ابنها الذي أخذ يسعى لإثبات حقيقة تلك الرؤى، فدخل في سباق محموم مع أبيه يريد أن يتفوق عليه. وما يشرح عمق تأثر الإسكندر بتلك الترهات أنّ كثيراً من العملات المعدنية التي ضربت في عهده صوّرت تلك الأسطورة، أي أنّه كان من الجانب النفسي يؤمن بهذه الخرافات إيماناً عميقاً، أو على الأقل تظاهر بذلك، في مجتمع يؤمن إيماناً مطلقاً بالخرافات، ويقدّس أبطالها<sup>[1]</sup>.

### ثالثاً: كيف ورث الإسكندر أباه؟

كان الإسكندر رجلاً محظوظاً جداً، فحين قُتل أبوه كان في العشرين من عمره؛ ما أهّله لتسلّم السلطة وهو في عنفوان شبابه، فلو كان أصغر سنّاً لما استطاع ذلك<sup>[2]</sup>. وهو اعتمد على قوّة مؤسّسة الجيش ودعم طبقة النبلاء له، حتى تمكّن من شغل مكان أبيه، ورغم وجود عدد من المنافسين له، إلّا أنّه استطاع إبعادهم عن السلطة، بمن فيهم فيليب آرهيدياوس Philip Arrhidaios الابن غير الشرعي لفيليب الثاني بحكم بلاهته، أمّا أمينتاس الرابع Amyntas

[1]-Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.9

[2]-Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.27.

IV ابن شقيق فيليب؛ فقد أمر الإسكندر بإعدامه فوراً لأنه كان يدهن الإغريق للفوز بالملك، كما أمر بإعدام أميرين مقدونيين آخرين من إقليم «اللينكستي Lynkestis». وهكذا كان المرشح الأجدر بتولي العرش بعدما ألقى القبض على جميع المتهمين في قضية مقتل أبيه وأعدمهم، وبالتالي تخلّص من المعارضة الداخلية<sup>[1]</sup>، عندها قدّمه أنتيباتروس Antipatros -الرجل الثاني بعد فيليب- إلى جمعية الجيش، فنادى به أعضاؤها ملكاً عليهم<sup>[2]</sup>.

إنّ قتل الإسكندر لمنافسيه في تولي السلطة وكامل عوائلهم بمن فيهم الأطفال الرضع، لا ينم عن سلوك بشري، لا بل يؤكد أنه غير متزن عقلياً، وغير حريص على المبادئ الأخلاقية، ومبدأ التضحية من أجل الآخرين عند الأشخاص المختلئين عقلياً يكاد يكون معدوماً، بل على العكس هم مستعدون للتضحية بكل ما هو مقدّس وثمان من أجل الوصول إلى أهدافهم<sup>[3]</sup>.

وحتى نفهم الصورة بشكل أوضح -مع غياب الوثائق المقدونية التي تصف طبيعة المجتمع- علينا أن نلجأ إلى مجتمع هوميروس Homer للمماثلة، فنجد في الإلياذة Iliad والأوديسية Odyssey رجلاً واحداً يمارس سلطة أكبر من سلطة أقرانه؛ فمثلاً كان آغاممنون Agamemnon هو الزعيم المعلن للقوى الإغريقية المتحدة في الهجوم على طروادة، لكن لم يكن هو أو أوديسيوس Odysseus يتمتّع بسلطة مطلقة؛ إذ لم يستطع منع أخيل من التخلّي غاضباً عن المجهود الحربي، بينما اضطرّ أوديسيوس لقتل جميع الطامحين إلى منصبه قبل أن يتسنّى له استرداده. خلاصة القول، يجب أن يكون الملك قادراً على تأكيد حقّه في الحكم بقوة السيف، والحالة تكاد تكون مطابقة تماماً في قضية وراثة العرش في مقدونيا، حيث يتوجب على وريث العرش أن يكون قادراً على انتزاعه بالقوة من يد منافسيه<sup>[4]</sup>. وإمعاناً في البحث، نجد أنّ الإسكندر رغم كونه بلغ العشرين من عمره عندما اعتلى سدة الحكم لكنّه رفض أن يتزوَّج حفاظاً على عرشه، لأنّه كان على ثقة تامّة بأنّ مصاهرته لأيّ عائلة من العائلات المقدونية النبيلة سيكون مدعاة لإثارة أحقاد العوائل النبيلة الأخرى،

[1]-Weber, G., The Court of Alexander the Great as Social System., Malden, Mass 2009, p.87.

[2]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.205.

[3]-Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.25.

[4]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.139.

وهو في غنى عن تلك الأحقاد، حيث لم يرغب في أن يخسر أحداً من مؤيديه<sup>[1]</sup>.

### رابعاً: القاعدة التي انطلق الإسكندر منها في حروبه

عندما تولّى الإسكندر السلطة وجد أنّ المملكة قد تغيّرت تغييراً جذرياً عمّا كانت عليه من قبل، فعندما انتزع والده العرش لنفسه قبل نحو ثلاث وعشرين سنة، كانت مقدونية تُعدُّ من الخطوط الخلفيّة لبلاد اليونان، أما اليوم فقد حوّلتها والده إلى مملكة عسكرية لها جيش قويّ يحسب له ألف حساب<sup>[2]</sup>، وتكمن قوّة الجيش المقدونيّ في الكتيبة المعروفة باسم الفلنكس phalanx والتي أدخلها فيليب الثاني في تنظيمات الجيش، وكان أفرادها من المشاة الذين يرتدون الحُوذ والدروع على الصدر والساقين، ويحملون تروساً مستديرة في أيديهم اليسرى، ورماحاً خشبية طويلة (نحو ٦ أمتار) تعرف باسم ساريسا Sarissa في أيديهم اليمنى؛ ويسبّرون إلى ساحة القتال سيراً منتظماً في صفوف وأرتال مترابطة، يحمي أفرادها بعضهم بعضاً، متأهبين للتقدّم إلى الأمام لشغل موقع جنديّ أصيب أو قُتل في الصفّ الأمامي<sup>[3]</sup>.

قام فيليب بتدريب جنوده على أساليب القتال الحديثة، واستحدث طريقة جديدة لم تكن معروفة من قبل<sup>[4]</sup>، ووسّع سلاح الفرسان، وأنشأ سرايا خاصّة من المشاة الخفيفة والخيالة الخفيفة، وعمل على تطوير آلات الحصار<sup>[5]</sup>، والمجانيق القادرة على قذف حجارة يصل وزنها إلى ٥٠ رطلاً (أكثر من ٢٢ كلغ)<sup>[6]</sup>. واستعاض عن الجيوش المؤقتة بجيش دائم؛ قضى كلّ وقته إما في الميدان أو في ساحات التدريب، متأهباً للردّ على أيّ عدوان؛ لأنّ التهديدات والأخطار الخارجيّة كانت تُحدّق بمقدونيا من كلّ الجهات.

لم تعرف بلاد اليونان من قبل هذا النوع من الجيوش المحترفة، بل كانت تستدعي

[1]-Weber, G., Op. Cit., 2009, p.87.

[٢]-فرانك ولبانك، العالم الهلنستي، حملة الإسكندر على الشرق ونشأة الممالك الهلنستية، ترجمة أمال الروابي، ط١، القاهرة، المركز القومي للترجمة ٢٠٠٩م، ص٣٩.

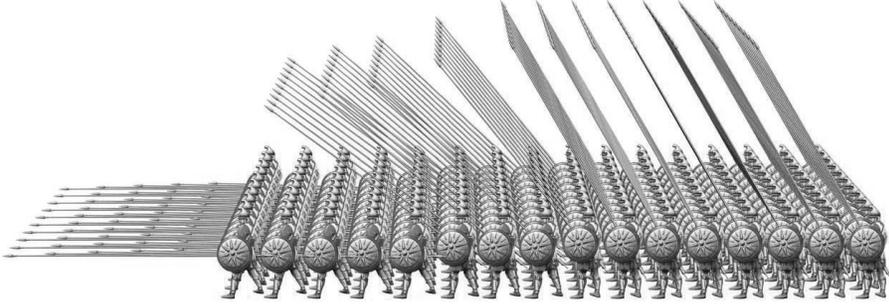
[3]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.136.

[4]-Rhodes, P. J, History of the Classical Greek World, 478-323 BC., Oxford 2006., p.359.

[5]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.43.

[6]-Ibid., p.209.

جميع سكّانها للقتال كلّما دعت الحاجة، وكان الجنرالات رجالاً عاديين يتمُّ انتخابهم لهذه المهمة، ويعودون لمزاولة مهنتهم وحياتهم الطبيعية بعد انتهاء الحرب، لذلك يعدُّ فيليب باني الآلة العسكرية الحقيقية لمقدونيا، ومؤسس الجيش المحترف فيها، وهذه القوة العسكرية وذلك الجيش: هما من مهّد الطريق أمام الإسكندر لتحقيق انتصاراته العسكرية في البلقان وفي استباحة أراضي الإمبراطورية الفارسية، وهما من أسباب الظفر التي هيأها فيليب لابنه قبل أن يموت<sup>[1]</sup>.



### الكتيبة المقدونية (The Macedonian phalanx) برماحها الطويلة

أمّا على المستوى السياسي، فقد استطاع فيليب أن يكون نفوذاً واسعاً، حيث سيطر على بلاد الإغريق بواسطة حلف كورنثا Corinth عندما دعا منذ سنة ٣٣٨ ق.م الدويلات اليونانية قاطبة إلى عقد مؤتمر في تلك المدينة، تُحدّد فيه سياسة البلاد العامة، وقد لبّت تلك الدويلات دعوته، خشية من قوّته العسكرية، ما عدا إسبارطة التي فضّلت الاعتماد على نفسها والإنفراد بتقرير مصيرها، بعدما أدركت أنّ هذه الدعوة هي دعوة استعمارية لا خير فيها. وبالفعل، تمّ عقد هذا المؤتمر، وانتخب فيليب قائداً عاماً له، وتقرّر تكوين مجالس ولجان ذات اختصاصات وصلاحيات متعدّدة ومتنوّعة، لها الصلاحيات المطلقة للنظر في القضايا القومية الكبرى والمصيرية لبلاد اليونان ككل، وهكذا ضمنت مقدونيا

[1]-Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.27.

لنفسها نفوذاً وصلاحيات واسعة وسلطة مطلقة على بلاد اليونان<sup>[1]</sup>.

لقد أدرك فيليب أن الاستمرار في احتفاظه بجيش متأهب، والاستمرار في سيطرته الديكتاتورية على البلاد يتطلب منه أن يزعجها في أتون حرب خارجية، وأن ينقّس الاحتقان الداخلي بحرب قومية تلهي الجميع عن سيطرة مقدونيا على اليونان والتصرف بمصيرها (بالتعبير السياسي المعاصر: تصدير الأزمة). ولم تكن هذه الفكرة من إبداع فيليب، الرجل العسكري المتعطر ذي الأفق المحدود، ولا من إبداع ابنه الإسكندر، الرجل المشوّش ما بين أيديولوجية أرسطو وجموح أمه وجنوحها، بل كانت من إبداع داهية سياسي يمتهن البغضاء والحقّد على الشرق، وتفوح رائحة العنصرية التنتنة من خطابه المتعصّبة، هو الخطيب اليوناني المعروف أيسوقراط (٤٣٦ - ٣٣٨ ق.م) الذي كان يؤمن بتفوق العنصر الإغريقي على سائر شعوب الأرض. وقد كان أديباً وكاتباً مجيداً؛ حتى أنه وضع قواعد جديدة لأسلوب الكتابة التاريخية واتّصف بقوة البلاغة اللغوية<sup>[2]</sup>.

استغلّ أيسوقراط بلاغته اللغوية في التحريض على الكراهية، وعلى حشد القوى ومحاربة الفرس والثأر منهم، وقضى خمسين سنة من عمره وهو يدعو زعماء العالم الإغريقي إلى الوحدة (ولاسيّما إسبارطة وأثينا) من أجل قتال الفرس، واستعادة المدن الأيونية في آسيا الصغرى الواقعة تحت سيطرتهم، والثأر من تلك الأمبراطورية على احتلالهم لمدينة أثينا وتدميرها عن بكرة أبيها أثناء الحروب اليونانية-الفارسية في مطلع القرن الخامس قبل الميلاد، وأخيراً وجد ضالته في شخص فيليب، فوجّه إليه عدداً من الخطابات العنصرية يحثه فيها على تحقيق تلك الأهداف قائلاً له: «سوف أقدم لك نصيحة لكي تصبح قائداً لكل من الوحدة الإغريقية والحملة ضدّ البرابرة، إنّ الفرصة مواتية لإقناع الإغريق بأنّه من المفيد استخدام القوة ضدّ البرابرة، إنّ هذا هو جوهر الموضوع بدرجة أكبر أو أقل»<sup>[3]</sup>.

وبعد فترة قصيرة أرسل إليه الخطاب نفسه قائلاً: «ما الرأي الذي تتخيّل أن يكون لدى كلّ فرد عنك، إذا حاولت القيام بالقضاء على جميع أرجاء المملكة الفارسية، أو (عند) التقصير

[١]- حلمي رسول رضا، بلاد النهرين في العصر الهلنستي (٣٣١ - ١٢٦ ق.م)، أطروحة معدّة لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ القديم اليوناني الروماني، جامعة القاهرة ٢٠١٥م، ص ٣٨.

[2]- The oxford classical dictionary, London, second edition, oxford university, 1970, p.432.

[3]- Isocrates, Philip, 10.

في إلحاق أكبر قدر من الأقاليم التي يمكنك الحصول عليها، والاستيلاء على آسيا، كما يحاورك البعض من كيليكيا Cilicia إلى سينوب Sinop؛ إنك ستجد أن من يقيم في مدن هذه الأقاليم رجال شاردون يتجولون حولها الآن بسبب نقص احتياجاتهم اليومية، ويقومون بالاعتداء على كل فرد، وهؤلاء سوف يسقطون معها؟»<sup>[1]</sup>. وهكذا كان في المصادر الإغريقية الأدبية ذريعة مقبولة في تناول أي حاكم مقدوني، ولم يمض زمن طويل حتى كان فيليب قد أنجز المهمة الأولى التي حُضَّه عليها أسوقراط، وبات بمقدوره أن ينبري للثانية، لكن المنية لم تمهله لتحقيقها، فتركها لابنه من بعده<sup>[2]</sup>.

في الواقع، لم يكن الإسكندر المقدوني بعيداً عن تلك الأدبيات الأسطورية، ولا عن الخطابات العنصرية التحريضية، حيث سمع خطب أسوقراط، وقرأ مسرحيات يورويدس التي روج فيها لفكرة مفادها «أن البرابرة كلهم عبيد»، وقرأ الكثير من أناشيد هوميروس؛ حتى قيل إنه كان يحتفظ بنسخة من الإلياذة تحت وسادته، مقتنعاً بأنه ينحدر في نسبه من هرقل، ناهيك بأن الشعب اليوناني كله كان يعتقد أنه متحدر من جد واحد هو هيلين، وبالتالي شعروا بأنهم يختلفون عن سائر البشر، فنعثوا جميع الشعوب التي لا يجري في عروقها الدم اليوناني باسم «البرابرة». وقد صبغ له أرسطو تلك الأضاليل بطابع الموضوعية، وبرر له واجب استرقاق الشرقيين، طبعاً لأنهم برابرة<sup>[3]</sup>.

### خامساً: الإسكندر في السلطة وحروبه في البلقان

عندما وصل خبر مقتل فيليب إلى بلاد اليونان، ثارت وانتفضت كل من أثينا وطيبة وتساليا على السيطرة المقدونية، لا بل عمته الأفراح، ودعا الخطيب اليوناني الشهير ديموستينيس Demosthenes إلى تتويج القاتل بتاج من ذهب لقاء صنيعته، (رغم أن القاتل كان قد لقي حتفه حالاً بعد قتله لفيليب). ورفضت طيبة وأركاديا الاعتراف بالإسكندر وريثاً لعرش أبيه، واستدعت أتولية منفيها المناوئين لفيليب، واضطرت أرض القبائل شمال غرب مقدونيا. وأمام هذه الحالة من الفوضى العارمة، أسرع الإسكندر بالزحف جنوباً إلى تساليا بقوة تقدر

[1]-Isocrates, Philip, 120.

[2]-Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.189.

[3]- أسدرستم، تاريخ اليونان: من فيليبوس المقدوني إلى الفتح الروماني، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٦٩م، ص ١٩.

بثلاثين ألف رجل، وتسَلَّقَ قمم الجبال بعدما سدَّ التساليون Thessalians الممرَّات بسلاح فرسانهم، فإذا به صار خلفهم؛ فأذعنوا له واعترفوا به أرخوناً Archon عليهم مدى الحياة، خلفاً لوالده فيليب، وانضمَّ فرسانهم إلى جيشه الذي تابع زحفه جنوباً إلى شبه جزيرة المورة، عندها أرسل إليه حكَّام طيبة وأثينا فروض الطاعة والولاء، وأكَّدوا مضيَّهم معه في حربه ضدَّ الفرس، ومنحوه منصب أبيه كزعيم لحلف كورنثا Amphictyonic Council، وكلَّفوه بشنَّ حربه المقدَّسة على الشرق<sup>[1]</sup>.

لم يكن من المنطقي أن يشرع الإسكندر بحربه ضدَّ الفرس وجيران مقدونيا في أرض القبائل يتأهَّبون للإغارة عليها، لذا قام بحملة على تراقيا، وحملة عبر الدانوب Danube أخضع خلالها كلَّ القبائل المشاكسة التي كانت تسعى لتأكيد استقلالها، وتغلَّب عليها بالقرب من نهر لايجينوس أحد فروع نهر الدانوب. وعندما علم أن الألواريين Illyrian (سكان إيريا Illyria) قد قاموا باحتلال قلعة PeUium ربيع سنة ٣٣٥ ق.م، وهي من أهمَّ القلاع التي تحمي حدود مقدونيا الغربيَّة، وتحصَّن بها أميرهم كليطوس Cleitus وتحالف مع الأمير Glaucias في سبيل مواجهة الإسكندر، عندها خفَّ إليهم وألحق بهم هزيمة فادحة<sup>[2]</sup>، إلاَّ أنَّه لم يتابع طريقه إلى بلادهم بعدما علم بتمردِّ بلاد اليونان عليه مجدِّداً، وما أذكى نار الثورة هذه المرَّة هو شائعة مقتله أثناء حملته في إيريا، بعدما تعرَّض في إحدى معاركه لموقف خطير كاد يودي به<sup>[3]</sup>.

تصوَّرت المدن اليونانيَّة أنَّ ساعة الصفر قد حانت للخلاص من السيطرة المقدونيَّة، وقادت طيبة هذه الحركة الاستقلاليَّة بعدما عاد إليها الديمقراطيون من أبنائها الذين نفاهم فيليب، وتسَلَّموا زمام الأمر فيها، وساندتهم أثينا. ويبدو أنَّ الدبلوماسية الفارسيَّة قد لعبت دوراً فعَّالاً في إثارة بلاد الإغريق ضدَّ المقدونيين<sup>[4]</sup>، حيث تلقَّى ديموسثينيس في أثينا من الملك الفارسيِّ داريوس الثالث Darius III (٣٣٥-٣٣١ ق.م) مبلغاً من المال قدره ثلاثمئة

[1]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.28.

[2]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, Translation by: P. A. Brunt, Cambridge 1976, book1, chapter 5, 5- 11.

[3]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.349.

[4]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.13.

وزنة ذهب لتجهيز أهل طيبة بالسلاح<sup>[1]</sup>، بعدما ثاروا وحاصروا الحامية المقدونية في مدينتهم، كما أن عدداً من المدن اليونانية الأخرى خرجت عن طاعة مقدونيا<sup>[2]</sup>.

زحف الإسكندر جنوباً بسرعة خاطفة، فوصل طيبة التي أعلنت تحالفها مع أثينا مثلما فعلت من قبل في معركة خيرونيا، خلال ١٤ يوماً، وفي حركته تلك نوع من المجازفة العسكرية؛ لأنه قام بها بدل أن يعود إلى مقدونيا للحصول على التعزيزات. إلا أن أثينا لم تحرك ساكناً هذه المرة عندما تعرضت طيبة للحصار، كما أن كثيراً من المدن اليونانية تراجعت عن موقفها. وعندما طلب الإسكندر من طيبة الاستسلام رفضت وصممت على المقاومة، لكنه لم يعتبر تمردها ثورة عليه، بل إخلالاً باتفاقيات حلف كورنثا، لذلك استصدر قراراً من مجلس ذلك الحلف يقضي بمعاقتها، وبضربة واحدة استطاع احتلالها وتحرير الحامية المقدونية المحاصرة فيها. وقد بالغ في عقوبة المدينة الثائرة؛ حيث قتل كل الرجال فيها، واستعبد ما يقارب ٣٠ ألف امرأة وطفل، وعندما شرع جيشه بدكها تعمّد ألاّ يتعرّض لمعايها لما لها من مكانة دينية تتعدّى حدود المدينة التي بنيت فيها<sup>[3]</sup>، كما تجنّب بيت الشاعر الإغريقي بندار<sup>[4]</sup> Pindaros، (شاعر من القرن الخامس قبل الميلاد مجّد انتصار الإغريق في معركة سلاميس Slamis البحرية على الفرس سنة ٤٨٠ ق.م). وبينما كان أهل طيبة يتعرّضون للقتل والتنكيل والبيع في أسواق الرقيق، أعفي أهل ذلك الشاعر من تلك الفظائع.

كان تدمير الإسكندر لطيبة بهذه الدموية المفرطة بمثابة إنذار رهيب منه لباقي المدن اليونانية؛ التي استوعبت الدرس القاسي جيّداً، ويبدو أن ذلك الإرهاب الدموي قد أتى أكله؛ فلم يحدث أن تعرّض الإسكندر لمتاعب في بلاد اليونان بعدما أدار ظهره لها قاصداً الشرق لغزوه<sup>[5]</sup>، على الأقل حتى استيلائه على مصر.

[١]- أسد رستم، تاريخ اليونان، م.س، ص ١٨.

[2]- Boardman, A. P., An Analysis of the Generalship of Alexander III of Macedon: Undermining or Underlining Greatness? Submitted for degree of Master A., Department of Classics, University of Durham 1999, p.6.

[3]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.351.

[4]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book I, chapter 9, 10.

[5]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.351.

إن هذه الأعمال المفرطة في القسوة والدمويّة، والمبكرة من سيرة الإسكندر تحمل تفسيراً للأسلوب والطريقة التي استمر يقود بها حملاته طيلة عشر سنوات متّصلة، فأهدافه تبلورت بناءً على ردود أفعاله على الظروف التي كانت تحيط بالموقف الراهن، ورغم التخطيط الطويل الأمد لإعلان الحرب على الأمبراطوريّة الفارسيّة منذ عهد أبيه، وتأسيس جيش محترف لتلك الغاية، والولاء للقائد المقدونيّ، إلّا أنّه لم يمتلك استراتيجيّات حقيقيّة لتحقيق أهدافه، فجُلُّ تصرّفاته كانت اعتماداً على ردود أفعاله العدوانيّة على أعمال معارضيه، ورغم خطورة هذا الأسلوب إلّا أنّه حقّق له النجاح الدائم<sup>[1]</sup>.

في المقابل، تعامل الإسكندر مع أثينا بالوسائل الدبلوماسية لا بالانتقام العسكريّ؛ حيث سمح لها بالاستمرار في الحكم الذاتيّ، وربّما كان تصرّفه هذا بإيحاء من أرسطو الذي عاد في هذه السنة بالذات (٣٣٥ ق.م) إلى أثينا من أجل أن يفتتح مدرسته فيها<sup>[2]</sup>. ولقد اكتفى الإسكندر بنفي خاريديموس Charidemus لأنّه أعلن انضمامه إلى الفرس. وفي الواقع، إن نفي زعيم تيار سياسيّ من مدينة واستبداله بزعيم تيار سياسيّ آخر، يدعونا للتوقّف طويلاً عند هذه السياسة، لاسيّما أنّ هذا الفيلسوف متّهم بأنّه قد عمل جاسوساً لمصلحة فيليب على الخطوط الأماميّة في آسيا الصغرى، فهل يا ترى كانت مهمّة أرسطو في أثينا سياسيّة؟ أم استخباراتيّة؟ أم علميّة؟ ما يدعونا إلى الاعتقاد أنّ مهمته كانت في جوهرها استخباراتيّة -سياسيّة بحثية ومكسّوة برداء البحث العلميّ، هو أنّه منذ عودته إلى أثينا وافتتاحه مدرسته فيها؛ تلقى من الإسكندر مبالغ ماليّة طائلة تعادل خزينة دولة في ذلك العصر (٨٠٠ تالنت) اقتطعت من غنائم الشرق، فهل هذه المبالغ الكبيرة كانت من أجل العلم؟ أم أنّها كانت من أجل مهمّات أخرى خفيّة؟ لعلّ ما يوحى بذلك أنّ تلك المدرسة ظلّت قائمة حتى تاريخ وفاة الإسكندر سنة ٣٢٣ ق.م، وفور وفاته ترك أرسطو أثينا ورحل.

لقد لاحظ بلوتارخ الفروق الكبيرة في تعامل الإسكندر مع كل من مدينتي طيبة وأثينا، وحاول أن يفسّر هذه التصرّفات مشبّهاً إيّاه بالوحش الكاسر الذي يفتك متى غضب، لكنّه الآن هدأ وسكن قلبه، فأظهر عقله واستعمله في التفكير ليغفر لسكان أثينا. لقد حاول أن

[1]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.7.

[2]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.127.

يفسّر وحشيته بكلمة واحدة: كانت طبيعة العنف بادية عليه، وردّات فعله غير متوقّعة، وانفعالاته ما كان ليؤتمن جانبها، وما كان لعواطفه أن تهدأ حتى يقوم على إشباع غرائزه بسفك الدماء<sup>[1]</sup>.

قد نكون متّفقين جزئياً مع تفسير بلوتارخ؛ فالإسكندر بعدما أشبع غريزته لسفك الدماء في طيبة، ترك الرأي لغيره لاختيار الأسلوب الأمثل في التعامل مع أثينا، وإن كنت أعتقد أنّ ذلك الرأي هو من إichاء أرسطو الذي كان يعمل ما بوسعه لتثذيب طباعه الصعبة، وكبح نزواته العارمة، وإخضاع أعماله للعقل، في وقت كان يرسم له الخطوط السياسيّة الرفيعة في بلاد البلقان.

### سادساً: دوافع الإسكندر لغزو الشرق

تغيّرت العقليّة العسكريّة في بلاد اليونان منذ حرب البيلوبونيز (Peloponnesian 431-401 ق.م)، وتحوّلت المدن اليونانيّة من سياسة الدفاع عن دولة المدينة إلى نهج الحرب والعدوان، حيث نمت الروح القتاليّة بعدما خاض الإغريق في ما بينهم حرباً طويلة، لا بل إنّ الحرب عندهم أخذت شكل الرياضة القاسية، ووصلت الأمور إلى ذروتها عندما بدأت مقدونيا تحت قيادة فيليب الثاني بالسيطرة على بلادهم، لاسيّما أنّها استخدمت استراتيجيّة عدوانيّة تدميريّة توسّعيّة. ولعلّ هذه الأجواء المشحونة بالروح العسكريّة القتاليّة هي التي جعلت بلاد اليونان مهيةً للسّير خلف الإسكندر لغزو الشرق، بعدما استغلّ تلك الروح القتاليّة العالية الخيرة على أفضل وجه، تحت حجّة واهية هي الثأر من الفرس<sup>[2]</sup>.

إنّ دراسة تحليليّة نقديّة لمصادر الفترة تبيّن أنّ دوافع الإسكندر لغزو الشرق تنوّعت، لكن لم يكن من بينها الهدف المعلن، أي هدف الثأر من الفرس ومعاقبتهم على غزوهم لبلاد اليونان وتدمير أثينا، بمعنى أنّ هذا الهدف كان دعائياً فحسب، فعندما تولّى السلطة وجد أنّ الحرب الفارسيّة أمر لا بدّ منه، أو أنّها قد بدأت فعلاً ولا مناص منها. وفي شرحنا لهذه الدوافع نخلص إلى التالي:

[1]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.5.

[2]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.31

أولاً: لا بدّ من هذه الحرب حتى يجد مسوّغاً لاستمراره في السيطرة على بلاد اليونان التي ثارت عليه بمجرد سماعها بموت أبيه، كما أنّ حلف كورنثا الذي كان يسيطر بواسطته على تلك البلاد؛ كان الهدف من إنشائه هو قتال الفرس، فإذا لم يقدّم بتلك الحرب فلا مبرر من استمراره في السيطرة على بلاد الإغريق<sup>[1]</sup>.

ثانياً: كانت هذه الحرب بمثابة مقامة لا بدّ منها للإسكندر حيث كان يأمل من خوضها تحقيق مجد شخصيٍّ يخلّد اسمه.

ثالثاً: كان لا بدّ من هذه الحرب حتى يعزّز مركزه في مقدونيا ذاتها؛ في مواجهة أبناء الأسر النبيلة وكبار الضباط والقادة العسكريين والمستشارين (vis-a-vis) الذين خلفهم له والده؛ وكان تعدادهم نحو العشرين.

رابعاً: نظر إلى آسيا على أنّها مصدر للثروة والأراضي الجيدة التي يمكن أن يرسل إليها أعداداً كبيرة من المنفيين والمطرودين من بلاد اليونان، ويعوّض منها العجز الحاصل في خزينته المثقلة بالديون<sup>[2]</sup>، لهذا اختار وجهة زحفه شرقاً لا غرباً. فعندما بدأ زحفه إلى الشرق كانت بلاد فارس مألوفةً من خلال المعرفة المباشرة وغير المباشرة بتنظيمها، ومن خلال المناطق الغربية من الإمبراطورية، ومن خلال بعض المسؤولين الفرس المهمين (من أمثال أرتابازوس Artabazos) الذين انشقوا عن ملكهم، وصرّحوا بأسباب لجوئهم إلى بيلا، وقدّموا معلومات استخباراتية مهمة كان من شأنها أن كشفت عن وجود «مجال حيوي» وثروة عظيمة في الشرق أسالت لعاب الإسكندر<sup>[3]</sup>.

### سابعاً: انطلاق الحملة والعبور نحو الشرق

كان فيليب قد أرسل قوة صغيرة إلى آسيا الصغرى في سنة ٣٣٦ ق.م، بعدما ضمن بلاد اليونان وحدوده الشماليّة، وكانت تلك القوة بقيادة پارمنيون Parmenion وتربط على مضيق الدردنيل Dardanelles. وقد استطاع الإسكندر تأمين مملكته خريف سنة ٣٣٥ ق.م،

[1]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.5.

[٢]- فرانك ولبانك، العالم الهلنستي، م.س، ص ٤٠-٤١.

[3]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.189.

بعدهما أخضع بلاد الإغريق بضربة واحدة، وانتزع لنفسه قيادة القوّات الإغريقيّة -المقدونيّة المتّحدة، وأصبح زعيماً لأحلافها السياسيّة، وفرض سلطانه على منطقة شاسعة من البلقان؛ تمتدُّ من البيلوبونيز جنوباً إلى حوض الدانوب شمالاً، ومن جزيرة كوركيرا Corcyra غرباً إلى الدردنيل (الهلسبونت Hellespont شرقاً)، وما إن تمَّ له ذلك حتى شرع في حملته على الأمبراطوريّة الفارسيّة<sup>[1]</sup>.

إذاً، كان الطريق ممهداً أمام الإسكندر المقدونيّ لأن يقود حملته الكبرى ضدَّ الشرق، ولاسيّما بعدما فوّضه حلف كورنثا League of Corinth بذلك، وزوّده بالمحاربين، كما انضمت إليه فرقة من الخيالة التساليين Thessalian وكانوا فرساناً جيدين كالمقدونيين تقريباً، بحكم أنّه كان قد حصل على زعامة حلقيّ تساليا وكورنثا. هذا بالإضافة إلى المشاة الخفيفي التسليح من تراقيا، وانضمَّ إليه الكريتيّون، وعدد من المرتزقة اليونان، واصطحب معه نخبة من المهندسين والمسّاحين bematistai برئاسة المهندس دياذس<sup>[2]</sup> Diades.

لقد أيقن الإسكندر أن استخدام وحدات عسكريّة خاصّة من الأراضي التي ضمت حديثاً لن يوسّع نطاق الجيش المقدونيّ فحسب، بل سيحرم أيضاً أقاليم المملكة التي تُحتمل ثورتها من بعض ما في أيديها من وسائل الثورة ضد السيطرة المقدونية؛ فالخيالة التساليّة التي قاتلت باقتدار تحت قيادته ضدَّ الفرس، لم يكن بوسعها معاونة انتفاضة تساليّة ضد الوصيّ على العرش، وبزحفه وجيشه ضدَّ الفرس أبعد الجنود الإغريق السبعة آلاف التابعين للحلف الكورنثيّ عن مصادر النزاع المحتمل في جنوب اليونان<sup>[3]</sup>.

غادر الإسكندر عاصمته في ربيع سنة ٣٣٤ ق.م<sup>[4]</sup>، وترك البلاد تحت وصاية العجوز أنتيباتروس أحد مستشاري والده الكبار، مع قوّة تقدّر بتسعة آلاف رجل وستمئة فارس، لتصرف أمور الحكم في مقدونيا، وليشرف على خطوط إمداده، كما كلّفه بالإشراف على الحالة العامّة في بلاد الإغريق، وإن دلَّ هذا على شيء فإنّما يدلُّ على أنّه لم يكن واثقاً

[١]- حلمي رسول رضا، بلاد النهرين في العصر الهلنستي، م.س، ص ٤١.

[2]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.360.

[3]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.207.

[4]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.28.

بإخلاص الإغريق لفضيئته، بناءً على معرفته بغدرهم وتمسكهم التام باستقلالهم، رغم أن حلف كورنثا قد أقامه رئيساً عليه، وكلفه بحرب الفرس<sup>[1]</sup>.

عبر الإسكندر إلى آسيا الصغرى من خلال مضيق الدردنيل بقوة تقدر بنحو خمسة آلاف ومائة فارس، واثنين ثلاثين ألف رجل من المشاة، كان من بينهم اثنا عشر ألف مقدوني<sup>[2]</sup>، من دون أن يلقى أي مقاومة من البوارج الفينيقية العاملة في الأسطول الفارسي<sup>[3]</sup>. واتجه أولاً إلى موقع طروادة، مقدماً الذور للآلهة، ومؤكداً للعالم أجمع أن الحرب بين الغرب والشرق لم تنته، متشبيهاً بالقادة الكبار الذين حفلت بهم ملحمتا الإلياذة والأوديسيه. وكان من وجهة نظر الكثيرين أنه قرار منطقي لسليخ أخيل Achilles، الذي أعلن عن عزمه الانتقام من الفرس الذين خططوا لاحتلال بلاد اليونان قبل نحو قرن من الزمان<sup>[4]</sup>.

ما إن هبطت قدماه أرض آسيا حتى غرز الإسكندر رمحاً في ترابها مشيراً إلى أنه قبل آسيا كهدية لشخصه من قبل الآلهة. ويرى تيودور الصقلي Diodorus of Sicily أن نيته كانت تتمثل في إسقاط الأمبراطورية الفارسية منذ أن وطئت قدماه تراب آسيا، لكننا نرى في ذلك مبالغة غير منطقية، فرغم عزمه على تحقيق الهدف الدعائي أو المعلن للحملة، وهو معاقبة الفرس على تدميرهم لبلاد اليونان، إلا أن حجم ذلك الانتقام لم يكن واضحاً، فمن المستبعد أنه كان يمتلك تصوراً بانورامياً لتطور مجريات الأمور، أو أنه كان يتكهن بما ستفضي إليه نتائج الزحف على الأمبراطورية الفارسية. ربما لم تكن طموحات الإسكندر تتعدى نطاق المدن الأيونية في غرب الأناضول؛ وتخليصها من سلطة تلك الأمبراطورية، بمعنى تحقيق نصر رمزي على الأمبراطورية الفارسية من دون التوغّل بعيداً في أراضيها، التي كانت تزيد خمسين ضعفاً على أراضي مملكته، لا سيما أنه لم يكن قد آمن جانب الإغريق بعد، لا بل كان يتوقع غدرهم في كل حين<sup>[5]</sup>.

[١]- مفيد رائف العابد، سورية في عصر السلوقيين من الإسكندر إلى بومبيوس ٣٣٣-٦٤ ق.م، دمشق، منشورات دار شمائل ١٩٩٣م، ص ٢٠.

[2]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.360.

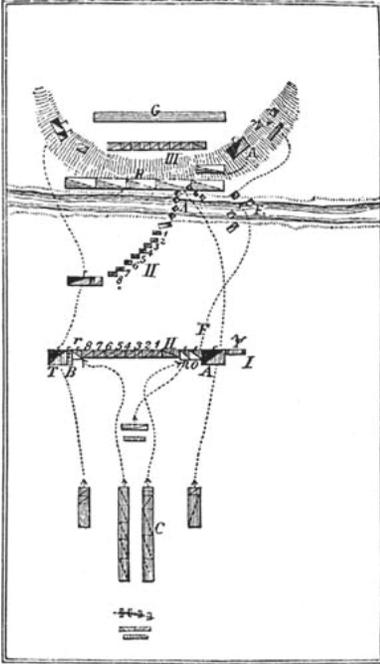
[3]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.28.

[4]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.15.

[5]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.8.

## ثامناً: الزحف إلى الأناضول

لم يكن عبور الإسكندر المقدونيّ إلى آسيا، وتلك الزيارة الرومانسيّة لمدينة طروادة، إلاّ تحديّاً صارخاً للأمبراطوريّة الفارسيّة التي كان أسطولها قد نزل للتوّ في مصر من أجل القضاء على تمردٍ نشب فيها، ومثلما كان هبوطه تحديّاً معنويّاً كان تحديّاً عسكريّاً، فأمر الملك الفارسيّ ولاته على آسيا الصغرى بمعالجة موضوع هذا الفتى المتهوّر والقضاء عليه، وسرعان ما التقى الجمعان على طرفيّ نهر جرانيكوس Granikos المعروف حالياً باسم «نهر كوكاباس Kocabas»، شمال غرب آسيا الصغرى بالقرب من موقع مدينة طروادة، فبينما تجمّع الجيش الفارسيّ على الضفّة الشرقيّة فوق تلّ مرتفع، وقف الإسكندر وجنوده على الضفّة الغربيّة، وكان تعداد الجيش المقدونيّ ٤٣ ألف جندي من المشاة وستة آلاف من الفرسان، بينما كان تعداد القوّات الفارسيّة نحو ٣٠ ألف جندي من المشاة وخمسة عشر ألفاً من الفرسان. وبعدها خيم الليل ترك الإسكندر المشاعل متقدّة في معسكره؛ من أجل أن يخدع الفرس بها، وسار صوب النهر وقت الفجر حتى وجد لنفسه معبراً مناسباً، وسرعان



ما تنبّه الفرس إلى ذلك العبور، فأسرعت مجموعة من كتائبهم لإفشاله، إلاّ أنّ الإسكندر كان أكثر سرعة منهم، وباشر القتال بأن أعطى تعليماته لسلاح فرسانه بضرب ميمنة العدو، في محاولة منه لاستغلال الخلل الذي كان موجوداً في طريقة تعبئة القوّات الفارسيّة، حيث حشدت الخيول على ضفة النهر ما أفقدها حريّة الحركة، وهكذا استطاع أن يحرز أول انتصاراته على الفرس عند هذا النهر بالقرب من بحر مرمرة Marmara في سنة ٣٣٤ ق.م. بيد أنّه كاد يخسر حياته في هذه المعركة، حيث ركّز القادة الفرس هجومهم عليه أملاً في قتله وإنهاء المعركة، واستطاع أحد فرسانهم أن يسدّد له ضربة اخترقت خوذته ووصلت إلى فروة

معركة جرانيكوس ويظهر الموقع الحصين الذي رابطت فيه القوّات الفارسيّة والنهر الفاصل بين القوّتين.

رأسه، فسقط على الأرض، وعندما أراد أن يثني عليه بضربة أخرى، عاجله كلايتوس الأسود رأسه، فسقط على الأرض، وعندما أراد أن يثني عليه بضربة أخرى، عاجله كلايتوس الأسود Black Cleitus بتر ذراعاه، وهكذا انقظ حياة سيده من موت محتم<sup>[1]</sup>.

لم تكن القوّات الفارسيّة التي حاربت الإسكندر تحت قيادة الملك الفارسيّ كما أسلفنا، وإنما كانت تحت قيادة ولاة الأناضول (فروجيا أيونيا كبادوكيا ليديا)<sup>[2]</sup>، وكان هؤلاء الولاة مندفعين راغبين في تأكيد ولائهم العميق لملكهم، وقد رأوا أن في سحقهم لهذا الفتى المتهوّر العديم الخبرة والذي تجاسر على العبور إلى بلادهم، فرصة مناسبة لإثبات ذلك الولاء، ولكن لأنّهم استحقروا أمر عدوّهم حتى سهلت هزيمتهم<sup>[3]</sup>. مهما يكن من أمر، فقد ساهم هذا النصر في فتح أبواب الأناضول على مصراعيها أمام تقدّم القوّات المقدونيّة، ففي ربيع سنة ٣٣٣ ق.م تابع الإسكندر تقدّمه على طول الساحل، فسيطر على الأطراف المطلّة على البحر الأيوني، وعلى غالبية كاريا Caria، وليكيا Lycia، وبيسيديا Pisidia، وأخذ جورديوم Gordium، ثم أنقرة Ancyra، حتى ساردس Sardis أكبر مدن آسيا الصغرى، وعاصمة ليديا Lydia، وهي المدينة التي كان الفرس يتخذونها عاصمة لهم؛ حيث سقطت بيده من دون قتال، واستسلم مثنديوس حاكم قلعتها، فدخلها الإسكندر ظافراً واستولى على خزائنها<sup>[4]</sup>.

إنّ سقوط الأناضول السريع بيد الإسكندر يمكن تفسيره بسبب منطقيّ واحد هو أنّ آسيا الصغرى كانت كالثمرة اليانعة تنتظر من يقطفها، ليس بطولية منه وإنما نتيجة ترهّل الإدارة الفارسيّة، التي دبّ الفساد فيها منذ مطلع القرن الرابع قبل الميلاد؛ وانغماس حكامها في الملذّات وحياة الترف، وإهمال أمور الولايات، وتمرد حكامها، وحياسة المؤامرات، وتدهور حالة الجيش<sup>[5]</sup>، ويضاف إلى كلّ ذلك سوء أسلوب إدارة الأناضول، الذي كان قائماً على دعم الفرس للحكومات الأوليغارشيّة (حكم الطغاة)، مع إقامة الحاميات في المراكز الحسّاسة، وهي نفسها الطريقة التي كان يحكم بها أنتيباتروس العجوز بلاد الإغريق أثناء غياب الإسكندر الذي نهج في آسيا بعد نصره السابق نهجاً مغايراً، حيث أمر بحلّ

[1]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.29.

[2]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.15.

[3]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.10.

[4]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.15.

[5]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.9.

الحكومات الأوليغارشيّة أينما وجدت في آسيا الصغرى، وأقام مكانها حكومات ديمقراطيّة، فاستردّت كلُّ مدينة حقّها في الحكم الذاتي، وتمتّعت بقوانينها الخاصّة التي كانت لها من قبل، وأُعفيت من الضرائب التي كانت تدفعها للفرس<sup>[1]</sup>. ونتيجة لذلك، قام الديمقراطيون بالاستيلاء على السلطة في معظم المدن الإغريقيّة في آسيا الصغرى وانضمّوا إليه، وقاموا بطرد الحكومات الموالية للفرس.

إنّ هذا التكتيك السياسيّ لم يعط الإسكندر القبضة القويّة على الأرض ويضمن خطوطه الخلفيّة فحسب، بل وفر له أيضاً الأموال اللازمّة والتجهيزات الضروريّة لاستمرار حملته على الشرق، هذا إذا علمنا أن مجموع ديونه كانت ٥٠٠ تالنت عندما بدأ بالحملة. كما أسهمت سياسته تجاه الأنظمة الديمقراطيّة في مدن آسيا الصغرى إلى توسيع حلف كورنثا بانضمام هذه المدن إليه. وأخيراً، لقد حمى هذا النصر ظهره في بلاد اليونان من أيّ نوايا عدوانيّة في التمرد أو الثورة<sup>[2]</sup>. ناهيك بالشعارات البراقّة التي كان يردّها بأنّه أتى من أجل القضاء على الطغاة وحكم الأقلّيّة، ومن أجل إعادة الحرّيّة والديمقراطيّة للمدن الأيونيّة في آسيا الصغرى، (الشعارات ذاتها التي رفعتها الولايات المتّحدة الأميركيّة عند غزوها للعراق سنة ٢٠٠٣ م).

لقد أمضى الإسكندر بقيّة سنة ٣٣٤ والسنة التي تلتها في تنظيم أمور آسيا الصغرى، ثم كلف أنتيجونوس Antigonos وهو أحد ضبّاط جيشه بتوليّ أمر الأناضول، وبحماية خطوط الإمداد والتموين والإشراف عليها<sup>[3]</sup>، وقبل مغادرة الأناضول، نريد أن نتوقّف قليلاً مع النّظم الماليّة والإداريّة والعسكريّة التي وضعها للتعامل مع سكان آسيا الصغرى، فقد استبقى معظم النّظم الإداريّة الفارسيّة السابقة مع إجراء بعض التعديلات الطفيفة عليها، بسبب ضيق الوقت أمامه، وعدم قدرته على الإتيان بأفضل منها. وإن كان قد حاول في الولايات الفارسيّة الشرقيّة التي احتلّها أن يفصل بين السلطات المدنيّة والعسكريّة والماليّة، إلّا أنّه اكتفى في ولايات آسيا الصغرى بإقامة مشرفين ماليين مستقلّين، تاركاً للولاة المقدونيين الذين عينّهم

[1]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book1, chapter 18, 2.

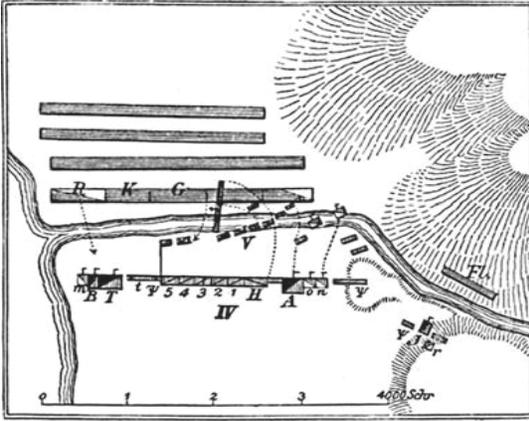
[2]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.10.

[3]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.15.

بدلاً عن الولاية الفرس، الجمع بين السلطتين الإدارية والعسكرية<sup>[1]</sup>، ويمكن أن نفسر هذه الخطوة بأهمية الأناضول كطريق إمداد وتموين لجيوش الحملة المقدونية.

### تاسعاً: الزحف إلى سورية وفلسطين

تابع الإسكندر تقدّمه صوب الجنوب؛ نحو البوابات الجبلية في كيليكيا Cilicia خريف سنة ٣٣٣ ق.م، فالتقى الجيشان في إيسوس Issos في شمال غرب سورية بالقرب من قلب خليج الإسكندرونه Iskenderun، وكانت القوّات الفارسية في هذا اللقاء تقدّر بنحو ستمئة ألف مقاتل تحت قيادة داريوس الثالث ملك الفرس بنفسه. ولا شكّ في أنّ الأرقام التي تقدّمها المصادر الكلاسيكية مبالغ بها، وقد نقدها المؤرّخون المعاصرون قائلين إنّه من غير المعقول أن تتمكّن هذه القوّات الجرارة من الفرار في ليلة واحدة عبر جبال الأمانوس الوعرة. لكن من المؤكّد أن تعداد قوات داريوس قد تفوّقت بعض الشيء بالعدد على القوّات المهاجمة، ورغم ذلك لم يكن للأعداد الكبيرة دور مهمّ في معارك تدور في مناطق ضيّقة، حيث كانت أرض المعركة محصورة ما بين تلال وبحر ونهر بيناروس Pinaros، فيما الجيوش الجرّارة تحتاج إلى سهل منبسط فسيح حتى تحصل على حريّة الحركة. وقد أثبت الفيلق



المقدونيّ قدراته القتاليّة وفعاليّته تجاه الأنماط التقليديّة للحروب القديمة، وهكذا خسر الفرس المعركة الثانية خسارة قاسية، وكانت نتيجتها كارثية عليهم. فقد هرب مليكم وترك عربته ودرعه وقوسه وعباءته وأمّه وزوجته وابنته أسرى بيد الإسكندر<sup>[2]</sup>.

معركة أيّسوس وتظهر أرض المعركة محصورة ما بين البحر والنهر والتل.

[١] - مفيد رائف العابد، سورية في عصر السلوقيين، م.س، ص ٢٣.

[2] - Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.15.

بعد نصر أيسوس كان أمام الإسكندر خياران: إمّا أن يتابع الملك المنهزم شرقاً، أو أن يحوّل انتباهه جنوباً إلى الساحل السوريِّ ومصر<sup>[1]</sup>، واختار ألاّ يتابع عدوّه الذي انسحب إلى داخل الأمبراطوريّة الفارسيّة، بل شرع بغزو سوريا وفلسطين لأنّه كان يدرك حجم التحالف المتين بين الفرس والفينيقيين، وبالتالي كان يخشى أن يقطع الفينيقيون عليه طريق الإمدادات بعد أن يتوغّل في قلب الأمبراطوريّة الفارسيّة<sup>[2]</sup>، ورأى أنّ خير وسيلة للقضاء على الأسطول الفارسيّ الذي يسيطر على مياه بحر إيجه؛ هو الاستيلاء قواعده رسوّه وانطلاقه في فينيقية<sup>[3]</sup>، كما كان يرغب في الوصول إلى مصر التي كانت لها علاقات وثيقة مع بلاد اليونان، وتُناسب الفرس العداوة وتضمّر لهم الكراهية بسبب عدم احترامهم للدين المصريّ<sup>[4]</sup>.



### نحت نافريصوّر الإسكندر في معركة أيسوس

شرع الإسكندر بالهبوط السريع على طول الساحل السوريّ رغبة منه في الاستيلاء عليه قبل أن تعود قطع الأسطول الفينيقيّ المشتركة في الأسطول الفارسيّ، وكانت تلك الممالك الفينيقيّة قد اقتنعت بأن لا فائدة من المقاومة، فكيف لها أن تواجه الإسكندر بعدما هزم الجيوش الفارسيّة الجرّارة؟ لذا أثرت المسالمة حفاظاً على مصالحها الضيّقة<sup>[5]</sup>.

[1]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.18.

[2]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.353.

[3]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.15.

[4]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, pp.19- 20.

[5]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.61.

بدأ الإسكندر بمدينة ماراثوس Marathus (عمريت) فاستقبله فيها ستراتوس Stratos نائب ملك أرادوس (أرواد) والساحل المقابل لها، وقدم له تاجاً من ذهب، معلناً تنازله عن أرواد ومملكته كلها، في الوقت الذي كان فيه والده جيروستراتوس Jerostratos ملك إرواد، وأنيلوس Anilos ملك بيلوس (جبيل)، وعدد من ملوك فينيقية وقبرص فضلاً عن قائد البحرية الفارسية في بحر إيجه ينتظرون الأوامر للتحرك ضده بمساعدة أجيس الثالث Agis III ملك إسبارطة<sup>[1]</sup>.

ومن ماراثوس أرسل الإسكندر قائده پارمانيون Parmenion للاستيلاء على دمشق، بعدما سمع أن داريوس قد أرسل إليها الجزء الأعظم من كنوزه الملكية قبل معركة أيسوس، فلماً بلغها القائد المقدوني فتحت له أبوابها بسبب خيانة واليها، فاستولى على خزينة داريوس الحربية (الفيين وخمسمئة تالنت)، وعلى مهمات الجيش الفارسي، وقد أسهمت هذه الغنائم في وضع حد للمتعاب المالية التي كان يعاني منها الجيش المقدوني. كما أسر عدداً من الأطفال والنساء الذين يتسبون إلى بعض الأسر الفارسية العريقة. وفي ماراثوس تلقى رسالة من داريوس يعرض فيها عليه إطلاق سراح أسرته مقابل التحالف والصدقة، لكنه رفض هذا العرض وأذاع بياناً سياسياً ضمته الأسباب الدعائية التي تسببت بغزو الأباطورية الفارسية، حيث ركز على ما قام به أسلاف داريوس (إكسرسيس Xerxes) عندما غزوا بلاد اليونان قبل حوالي قرن من الزمان، ودمروا القرى والمدن من دون رحمة، وما قام به داريوس نفسه حيث تدخل في شؤون بلاد اليونان، وتآمر على حياة الإسكندر شخصياً، وأعلن عن عظيم الجوائز لمن يقتله، وأن الآلهة التي تفضل الحق هي التي أعطت الإسكندر النصر، وأعلن في نهاية البيان أنه الملك الشرعي لآسيا بموجب قوة السيف والغلبة<sup>[2]</sup>.

تابع الإسكندر طريقه صوب الجنوب بعدما وصلته أنباء استسلام جبيل وترحيب سكان صيدا به، الذين لم ينسوا تحوّل المدن الفينيقية عنهم أثناء محنتهم مع الفرس سنة ٣٤٤ ق.م، فدخل هذه المدينة العريقة وأعاد إليها ممتلكاتها ودستورها الخاص، وكان ملكها

[١] - مفيد رائف العابد، سورية في عصر السلوقيين، م.س، ص ٢٤.

[2] - Abbott, J., Op. Cit., 2018., pp.60, 61.

لا يزال مع الأسطول الفارسيّ. وفي مدينة صيدا وصله وفد مدينة صور<sup>[١]</sup>، من دون ملكها أزميلكوس (عزي ملك) الذي كان برفقة الأسطول الفارسيّ، وقدّم له هذا الوفد فروض الطاعة والولاء وهنّاه على عظيم انتصاراته، وأنكر أمامه مشاعر العداوة والبغضاء، وأهداه تاجاً من ذهب كرمز للاستسلام العامّ لسلطته.

كانت مدينة صور في تلك الأيام تنقسم إلى قسمين: صور البريّة، وصور الجزيرة. وقد رحب الإسكندر بأعضاء وفدها، وطلب منهم أن يسمحوا له بدخول مدينتهم (الجزيرة)، وأن يأذنوا له بزيارة معبد الإله لمقارات الفينيقيّ (يعادل هرقل في الديانة الإغريقيّة) ليقدم له القرابين، عندها أدرك الصوريون أنّه يحتال عليهم لأنّه إذا ما دخل مدينتهم بجيشه فمن المستحيل طرده منها في المستقبل، فما كان منهم إلّا أن رفضوا طلبه، وأشاروا عليه بأنّ في صور القديمة هيكلًا لمقارات، وأنّ بوسعه أن يقدم قربانه هناك، فعدّ رفضهم إهانة شخصية له، وعزم على تأديب المدينة<sup>[2]</sup>.

اجتمع الإسكندر مع ضبّاط جيشه، وتشاوروا حول أخذ صور عنوة أولاً، ثمّ الاستيلاء على مصر ثانياً، حتى يضمنوا بذلك ظهرهم، ويأمّنوا شواطئ البحر المتوسط قبل أن يلتفتوا لمحاربة جيوش داريوس التي أخذت تتجمّع في الشرق، واتفق الرأي على ذلك، فتقدم لأخذ المدينة التي استعدّت للدفاع عن نفسها. وصور مدينة حصينة بل كانت طروادة زمانها؛ واسمها يعني الصخرة باللّغة الفينيقيّة، واستطاعت أن تقف في وجه حصار الملك البابليّ نبوخذ نصرّ Nebuchadnezzar ثلاث عشرة سنة (من سنة ٥٨٦ حتى سنة ٥٧٣ ق.م) خرّب خلالها المدينة القديمة على شاطئ البحر، من دون أن يتمكّن من أخذ (الجزيرة) عنوة، وانتهى ذلك الحصار بخضوعها الإسميّ للعاهل البابليّ. من هنا يتبيّن أنّها لم تكن راغبة في الاستسلام معتمدة على خبرتها في مقاومة الحصار الطويل الأمد، وعلى حصانة أسوارها التي يبلغ ارتفاع نحو ١٥٠ قدماً، وعلى حصانة موقعها كجزيرة في قلب البحر، (يتراوح قطرها ما بين ثلاثة إلى أربعة أميال، وكانت تبعد حوالي نصف ميل عن الشاطئ، بينما كان عمق الماء حولها ١٨ قدماً). كما كانت في تلك الأيام المدينة التجاريّة الأعظم في العالم

[١]- مفيد رائف العابد، سورية في عصر السلوقيين، م.س، ص ٢٤-٢٥.

[2]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., pp. 62- 63.

القديم كله، وكانت تمتلك قوّة بحريّة يُحسب حسابها؛ حيث استطاعت أساطيلها وسفنها أن تصل إلى كلّ أطراف البحر المتوسط<sup>[1]</sup>.

كان الإسكندر مصمّماً على أخذ هذه المدينة لأمرين: الأول هو الانتقام منها لدورها الفعّال في الحروب الفارسيّة على بلاد اليونان في مطلع القرن الخامس قبل الميلاد، والثاني هو موقعها الحصين حيث كانت المرفأ الأهمّ للأسطول الفارسيّ في شرق المتوسط<sup>[2]</sup>، كما أنّه كان يرغب في أخذها عنوة ليصنع لنفسه أسطورة ملحميّة كأسطورة طروادة، فقد كانت قلعة زمانها، وحصن فينيقيا الحصين، والصخرة التي تحطّمت عليها أمواج الغزاة، لذا كان لا بدّ من تحطيمها، واقتحام أسوارها عنوة، والاتّصال بالإله ملقارات، الذي ادّعى أنّه يتحدّر من نسله، استناداً إلى رؤاه الغريبة.

في الواقع، ثمة العديد من القواسم المشتركة بين عمليّة حصار الإسكندر لصور وحصار طروادة من حيث المبدأ، وقصّة الصّراع بين الشرق والغرب، لكن الحصان الخشبيّ في هذه المرّة كان سفن صيدا، فكيف ذلك؟

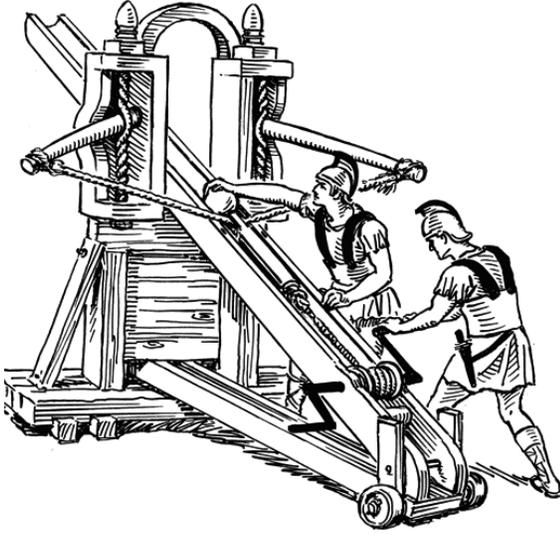
اعتمد الجيش المقدونيّ خطّة جديدة لاحتلال صور، تقوم على جمع خرائب المدينة القديمة التي دمرها نبوخذ نصر؛ ليرصف بها طريقاً عريضاً نحو المدينة التي بنيت على الجزيرة، لكنّه ما إن بدأ في نقل الأنقاض ورفضها حتى لقي مقاومة عنيفة من الصوريين الذين اعتلوا الأسوار، وقذفوا الأعداء بالحجارة والسهام، كما أن سفنهم نشطت فأحبطت كلّ محاولة للاقتراب من هذه الأسوار. وكلما تقدّم المقدونيون في رصف الطريق كانوا يتعرّضون لمخاطر أكبر، أولاً لأنّهم أمسوا في مرمى الهدف، وثانياً لزيادة عمق المياه حول الجزيرة، وثالثاً لأنّ الحجارة التي كانوا يردمون بها كانت تتبعثر في أعماق البحر، وهكذا بدا لهم أنّ احتلال هذه المدينة ضرب من المستحيل.

لم يتخلّ الإسكندر عن تصميمه على احتلال المدينة، فأرسل جنوده إلى جبل لبنان من أجل قطع أخشاب الأشجار واستخدامها كسواتر ودعامات لهذه الطريق. وكان الصوريون يشاهدون الرصيف يمتدّ نحوهم في كلّ يوم، لذلك عملوا ما في وسعهم على مقاومة إتمامه،

[1]- Ibid., pp.63- 64.

[2]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.15.

فأرسلوا سراً إلى القبائل العربية التي كانت تقطن في وديان جبل لبنان من أجل الإغارة على الجيش المقدوني وإرباكه، ورغم كل ذلك استمرّ الجنود المقدونيون بعملهم، وبنوا سواتر عظيمة من الخشب لحماية الجنود الذين تفرّغوا لبناء الرصيف، واستخدموا المنجنقات لقذف الحجارة على أسوار المدينة المحاصرة في سبيل إتاحة المجال لمواصلة العمل في بناء الرصيف، كما بنوا الأبراج الخشبيّة العالية بهدف تهديد السفن الصوريّة التي نشطت لعرقلة مساعيهم.



آلات حصار المدن التي كانت برفقة الجيش المقدونيّ وساهمت في إخماد مقاومة مدينة صور

قرّر الصوريون تحطيم كلّ المنشآت الخشبيّة التي بناها الإسكندر بواسطة الحراقة، فأحضروا سفينة شراعيّة وملاؤها بموادّ مشتعلة (أغصان صغيرة، وبنفط، وقطران)، ثم ساقها الفدائيون في يوم عاصف إلى أقرب نقطة ممكنة من القوآت المقدونيّة العاملة في رصف الطريق، ووجّهها صوب تلك المنشآت، ثم أضرموا النار فيها،

وتراجعوا في مراكب صغيرة، فاشتعلت النار فيها حتى أتت على كلّ المنجنقات وآلات الحصار والسواتر الخشبيّة، كما احترق عدد من الجنود بألسنة اللّهب التي أتت على كلّ شيء، ولقي آخرون حتفهم غرقاً في الماء نتيجة الفوضى والإرباك الذي حلّ بهم، ولقي آخرون حتفهم بالنبال التي قذفها بهم الصوريون. ولم تمضِ فترة طويلة حتى جاء البحر بنفسه لنجدة صور؛ حيث هبّت عاصفة مدمّرة على منشآت المهاجمين ودمّرت ما تبقى منها. ولكن، لم تكد تنتهي العاصفة حتى شرعوا بإعادة ترميم الرصيف من جديد وتوسعته.

أدرك الإسكندر أنّ سفن الصوريين كان لها الدور الفعّال في حماية مدينتهم وعرقلة

جهوده، لذلك طلب من صيدا، التي لا تبعد كثيراً عن صور، أن تبعث إليه بقطع من أسطولها، وعندما أدرك الصوريون أن الأمور ضاقت عليهم، أرسلوا أعداداً كبيرة من نساءهم وأطفالهم إلى قرطاجة، وكلما اقتربت آلات الحصار أكثر من المدينة كانت تسبب لها أضراراً أكبر، حتى تمكن الجنود المقدونيون من إحداث خرق كبير في أسوارها من الجهة الجنوبيّة، وما لبثوا أن اقتحموها بنحو ٣٠ ألف جندي مسعورين وغاضبين، ورغم ذلك لم تسكن المقاومة وقضى مئات الجنود أثناء اقتحام<sup>[1]</sup>.

ظلت مدينة صور على ولائها لحلفائها حتى الرمق الأخير، وصمدت حوالي السبعة أشهر، لكن الإسكندر استطاع في نهاية المطاف احتلالها في تموز سنة ٣٣٢ ق.م وكسر شوكة المقاومة فيها، كما نالت عقوبةً قاسيةً كلّفتهما نحو ثمانية آلاف قتيل من أبنائها، بعدما اندفع الجنود المقدونيون مشبعين بالكراهية والغضب يقتلون كل من صادفهم، وبعدها ملأوا من الذبح، ووجدوا أن هناك أعداداً كبيرة من السكان ما زالوا في بيوتهم؛ فأسروا منهم ما يقارب الثلاثين ألفاً، وتعاملوا معهم بمتهى الوحشيّة، ثم باعوه في أسواق النخاسة. وقد أظهر الإسكندر دمويةً لا مثيل لها حيث أعدم بعضهم رمياً في البحر، وأعدم نحو ألفي أسير صلباً على الأعمدة الخشبيّة على طول الشاطئ، بعدما أمر بتكسير عظامهم، وهكذا ظهرت شخصيّة الإجماعية على حقيقتها أمام الشعوب التي كانت تابعة للإمبراطورية الفارسيّة. أما المدينة فقد انتقم منها بأن جعلها مركزاً لحامية مقدونية، ولما كان قد أبقى على الملكيّة في صيدا فقد آلت إليها زعامة الساحل السوريّ، وتحوّلت صور إلى مدينة عادية تابعة لها وزالت عنها صفة المُلْك. ويرى الدكتور جاكوب آبت Abbott Jacob أن اقتحامها هو الحدّ الفاصل بين شخصيّة الإسكندر المصطنعة التي كان يغلّفها بالشعارات البرّاقة، وشخصيّة الحقيقية التي امتازت بالبطش والانتقام الدمويّ والغضب وسرعة الانفعال<sup>[2]</sup>.

لقد تلقى الإسكندر بعد اقتحام صور رسالة ثانية من داريوس يعرض فيها عليه الصلح مقابل تنازله عن جميع ممتلكات الإمبراطورية الفارسيّة غرب الفرات، ودفع عشرة آلاف تالنت فدية لأسرته التي وقعت في قبضته، وعقد قرانه على ابنته ستاتيرة Statira، فأجاب

[1]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., pp.65 -68.

[2]- Ibid., p.69.

الإسكندر بأن بوسعه أن يتزوَّج ابنته من دون موافقة أبيها، وأنه ليس في حاجة إلى نقوده، أمَّا الأرض الواقعة غرب نهر الفرات فهي ساقطة بيده بحكم الأمر الواقع، وليس من حقِّ داريوس أن يهبه ما لا يملك. لقد كان ردًّا قاسياً على رسالة الملك الحزين الذي فقد أسرته وبدأت أمبراطوريته تتلاشى أمام عينيه<sup>[1]</sup>.

بعدما سيطر الإسكندر على صور وكسر شوكة المقاومة فيها، تفاجأ بأنَّ غزة في أقصى الجنوب تصدَّى لمقاومته ببسالة أكبر، بقيادة باتيس (الوالي الفارسيّ) ورجاله العرب الذين صمّموا على المقاومة من دون أن يرهبهم ما لاقته مدينة صور من مصير أسود. وكانت غزة مدينة محاطة بالأسوار، مبنيةً على تل عال يبلغ ارتفاعه نحو ٧٥م، فما كان من الإسكندر إلَّا أن ضرب عليها الحصار صيف ٣٣٢ ق.م، وقام جنوده ببناء أربعة أبراج قبالتها من المواد المتوفرة في محيطها، إلَّا أن تلك الأبراج هوت بسبب تربة البلاد الرملية، وهذا ما سبب إحراجاً عظيماً له وجعله موضع السخرية أمام عرب المدينة، فما كان من جنوده إلَّا أن حاولوا استغلال هذه التربة الرملية وحفر خندق يتسلَّلون من خلاله إلى داخلها، إلَّا أنَّها كانت محاولة غير ناجحة بسبب انهيار الرمال.

وقد تعرض الإسكندر نفسه لبعض الجروح أثناء حصاره غزة، حيث اخترق درعه أحد السهام الذي قذفته إحدى آلات الرمي، ووصل إلى كتفه مسبباً له جرحاً عميقاً مؤلماً. وبعدما فشلت ثلاث محاولات للاقتحام، وتعرَّضه للإصابة، كان لزاماً عليه الانتظار وتأجيل الهجوم حتى قدوم معدّات الحصار من صور، وبعدما وصلت تلك الآلات صار بوسعه أن ينظّم هجومه الرابع الأكثر فعاليةً بفضل المهندسين العسكريين الذين نصبوا أبراج الحصار على التلال المواجهة للمدينة<sup>[2]</sup>. وقد استطاع احتراق الجدران واحتلالها بعد حصار مضمّن وطويل استمر حوالي الشهرين، وعندما تمكَّن من اقتحامها نكَّل بأهلها بوحشية؛ وأسرف في القتل، واستعبد من بقي منهم على قيد الحياة<sup>[3]</sup>، وإمعاناً منه في تقليد أبطال الملاحم قام بثقب قدمي حاكمها وسحبه بعربته في شوارع المدينة، تماماً كما فعل أخيل Achilles عندما سحب هيكتور

[1]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book 2, chapter 25, 1.

[2]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.125.

[3]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.15.

Hector بعربته حول جدران المدينة، وهكذا أصبح أكثر قسوة وشهوة لسفك الدماء<sup>[1]</sup>.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ معظم المؤرّخين المعاصرين يشكّون في صحة خبر زيارة الإسكندر إلى مدينة القدس، وهي الزيارة التي ذكرها المؤرّخ اليهودي يوسف Josephus، الذي عاش بعد ميلاد السيد المسيح، بينما يؤرّخ لأحداث جرت قبل ميلاده بثلاثة قرون، بحكم أنّ أخبار هذه الزيارة لم يرد ذكر لها عند غيره من المؤرّخين القدامى، لا بل إنّّه بالغ كثيراً في سرد أحداثها؛ فادّعى أنّ الإسكندر خرّ ساجداً لجادوس Jaddus رئيس كهنة اليهود. ويشير الأستاذ جاكوب إلى أنّ كتاب يوسف اليهودي مسلّ للقراءة، لكن لا علاقة له بالحقيقة<sup>[2]</sup>. ويسهب يوسف من دون غيره من المؤرّخين في الحديث عن الامتيازات التي منحتها الإسكندر لليهود، حيث خصّهم بمنزلة عظيمة وجنّدهم في صفوف جيشه، وطلب منهم أن يقاتلوا معه<sup>[3]</sup>، وفي المقابل عمل اليهود كأدلاء لفرق الجيش المقدوني؛ أي كإدارة طبيعية لمخابراته.

### عاشراً: الزحف إلى مصر

بعدما فشلت المقاومة في كلّ من مدينتي صور وغزة، وجدت القوّات الفارسيّة في مصر الّأ فائدة لها من المقاومة، فاستسلم مزاكس Mazakes والي مصر، وأعلن عن نيّته تسليم كنوزها للإسكندر. لقد قطعت الجيوش المقدونيّة المسافة الفاصلة بين غزة ومصر في أسبوع واحد، فوصلت إلى بلوزيوم Pelusium (قرب بور سعيد) بوابة مصر الشريقيّة في تشرين الثاني سنة ٣٣٢ ق.م، ولم تلق أيّ مقاومة إلّا من الحامية الفارسيّة عند الحدود فتغلّبت عليها بسهولة، بعدها عبرت نهر النيل ودخلت منف العاصمة المصرية القديمة، فاستقبل الشعب المصري الإسكندر بالترحاب، حيث خيل إليه أنّه ا صديق منقذ جاء ليخلصه من سطوة الاحتلال الفارسيّ، وفي المقابل أظهر الإسكندر احترامه للآلهة المصريّة وقدم لها القرابين، وأعاد فتح معابد الأقصر والكرنك، وبقي فيها لبضعة شهور حتى ربّت أمورها الإداريّة، ووضع مخطّطاً لبناء مدينة الإسكندرية على ساحل المتوسطّ، ثم ارتحل عنها في رحلة غريبة عبر الصحراء

[1]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.353.

[2]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.71.

[3]- Thornton, L, R., Op. Cit., 1988., p.31.

الغربية مسافة ٣٧٠ ميلاً (٦٠٠ كلم) قاصداً الحجّ لمعبد الإله آمون Ammon في واحة سيوه Siouhah ليستشيريه في مشاريعه المقبلة، وينال بركته في تلك المشاريع، ولاسيما أنه كان يعتقد في قرارة نفسه أنه من نسل الآلهة، وأن الإله زيوس-آمون هو والده الحقيقي. ومهما يكن من أمر، يظهر لنا جلياً مدى تأثير حضارة المغلوبين على جيش الغزاة؛ فالإسكندر نفسه وهو القائد المنتصر أتى ليحجّ إلى معبد آمون كبير الآلهة المصرية، وفي هذه الحقيقة ما يدلُّ على عمق حضارة الشرق القديم وتأثيرها على معتقدات وعقليّة أكبر قائد عرفه التاريخ الإغريقي. ولم يخرج الإسكندر من معبد سيوه حتى عقد شعره على هيئة ضفيرتين، تشبهاً بالإله آمون ذو القرنين، فعرفه المصريون بالإسكندر ذي القرنين<sup>[1]</sup>.

يشير الأستاذ جاكوب إلى أنّ الإسكندر ربما قدّم الرشوة للكهنة حتى يشهدوا بأنّه ابن الإله آمون، فرغبته في إثبات صلة نسبه بالآلهة المصرية كان الهدف منها أن ينال إعجاب جنوده الجهلة فتزداد سطوته عليهم، وأن ينال الشرعية الدينية في أعين الشعب المصري فيكتسب أحقيّة في حكم مصر<sup>[2]</sup>. ويشير المؤرّخون المعاصرون إلى أنّ الشهور الممتدّة من



الإسكندر بعدما ربط  
شعره على هيئة ضفيرتين

تشرين الثاني ٣٣٢ ق.م حتى نيسان ٣٣١ ق.م كان لها أكبر الأثر في شخصيته حيث تحوّل من قائد عسكريّ جاء ليأخذ بثأر الإغريق من الفرس، إلى رجل نصب نفسه فرعوناً على مصر<sup>[3]</sup>، وادّعى أنّه ابن إلهها آمون. ولعلّ البعد الكامن وراء هذه القصة كان التشبّه بأبطال الإلياذة الذين كانوا أبناء آلهة، فلم يعد راضياً عن بطولاته بصفتها قائداً عسكرياً، بل راح يطمح إلى ما هو أسمى من البشر<sup>[4]</sup>.

بعدهما عاد الإسكندر من واحة سيوه قام بزيارة مدينة نقرطيس Naucratis الميناء التجاريّ اليونانيّ في مصر، وقرّر إيجاد ميناء تجاريّ أفضل منه (مدينة الإسكندرية)، واختار

[1]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.15, 16.

[2]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.78.

[3]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.31.

[4]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.76.

هذا الموقع بعناية فائقة عند مصب نهر النيل في البحر المتوسط، وشرع بنائها في ٧ نيسان ٣٣١ ق.م<sup>[1]</sup>، وكان يرمي من وراء ذلك إلى جملة من الأهداف أولها بناء قاعدة بحرية عسكرية كبيرة في شرق المتوسط يسيطر من خلالها على الملاحة البحرية، وثانيها سبب تجاري اقتصادي الهدف منه إيجاد مدينة مقدونية على ساحل المتوسط تقوم بمهام صور التجارية بعدما هدمها ودمر تجارتها<sup>[2]</sup>.

وقبل أن يبرح الإسكندر مصر قام بتنظيم البلاد تنظيمًا دقيقًا، فمنحها استقلالاً داخليًا، ووضع وادي النيل تحت أمرة حاكمين أحدهما مصري، في حين وضع الأقاليم المتاخمة للدلتا تحت إشراف رجلين من الإغريق، وأمر الجميع أن يراعوا في حكمهم التقاليد المصرية القديمة، وتحصيل الضرائب وتسليمها إلى كليومنس Kleomenes النقراطي، وكان أحد الحاكمين الذي أوكل إليه أيضاً مهمة الإشراف على بناء مدينة الإسكندرية. وقبل أن يغادر مصر في أواخر ربيع سنة ٣٣١ ق.م، أوفد بعثة إلى السودان لتقصي أسباب فيضان نهر النيل بموجب توصية من أستاذه أرسطو<sup>[3]</sup>.

### حادي عشر: تمرد إسبارطة

لم يتابع الإسكندر زحفه على الأمبراطورية الفارسية مباشرة بعد خروجه من مصر، بل عاد إلى مدينة صور التي كان جنوده قد رممها للتو، وأخذ ينظم أمور سورية الإدارية منها، وهناك أمضى أسابيع يستمتع بالمهرجانات والمسابقات والاحتفالات، وجمع ملوك وأمراء البلدان المجاورة الذين قدموا له فروض الطاعة والولاء على مآدبه<sup>[4]</sup>. في ذلك الوقت بالتحديد وصله نبأ تمرد إسبارطة وكريت عليه بقيادة أجيس Agis ملك إسبارطة، الذي دعا رجاله وأبناء مدينته إلى الانتفاض على مقدونيا، وتحرير بلاد اليونان من استعمارها. بيد أنه لم يتوتر لهذا الخبر بعدما انفرط عقد الأسطول الفارسي وانضمت جميع بوارجه الفينيقية إلى جيشه، لذلك لم يغير خططه أو اتجاه حملته العسكرية، بل اكتفى بإرسال أسطول حربي قوامه ١٠٠

[1]- Thornton, L, R., Op. Cit., 1988., p.31.

[٢]- أسد رستم، تاريخ اليونان، م.س، ص ٣١.

[٣]- مفيد رائف العابد، سورية في عصر السلوقيين، م.س، ص ٢٨.

[4]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.80.

سفينة؛ من السفن الفينيقية والقبرصية التي انضمت إليه، لمساعدة أنتيباتروس Antipatros نائبه على بلاد اليونان للقضاء على هذا التمرد، وقد سهلت هذه السفن تحركات قواته. كما كان من عظيم حظ الإسكندر أن الفرس لم يتبنوا هذه الثورة، بل اكتفوا بتقديم مبلغ تافه لأجيس لقاء ثورته ضد مقدونيا؛ قدره ٣٠ تالنت من الفضة. ويظهر حسن حظّه جلياً في أنّ أثينا وقفت على الحياد، ورفضت تقديم الدعم للثورة، فاستطاع أنتيباتروس أن ينتصر عليها لوحده في معركة ميغالوبولي<sup>[1]</sup>.

### ثاني عشر: الزحف إلى بلاد الرافدين

لم يكن الإسكندر في قرارة نفسه راضياً عن نتاج أعماله العسكرية ما دام داريوس على قيد الحياة؛ لأن بوسع هذا الملك أن يباغته في أي لحظة ويبدد انتصاراته، لذلك كان لا بدّ من قتله<sup>[2]</sup>، ولهذا الغاية انطلق من صور قاصداً بلاد الرافدين Mesopotamia، وما إن تحركت خيوله شرقاً حتى أصيبت زوجة داريوس بمرض عضال وتوفيت في أثره، فأصيب الأخير بحزن عميق، وكانت فترة غياب الإسكندر في مصر كافية له من أجل إعادة ترتيب قواته والاستعداد للمعركة القادمة، لكن اللافت للانتباه أن الإسكندر عبر كلاً من نهري دجلة والفرات من دون أن يلقي أدنى مقاومة، ما سهل عليه مهمة ترتيب جيشه في أرض المعركة.

التقى الجمعان في سهل جوجميلا Gaugamela قرب أربيل في شهر تشرين الأول سنة ٣٣١ ق.م وكان اختيار هذا السهل قد تمّ من قبل الملك الفارسي بنفسه، وبعبارة فائقة ليكون ميدان المعركة، وحشدت فيه كلُّ القوّات الفارسية<sup>[3]</sup>، ونثر الجنود كميات من الكرات الحديدية ذات الرؤوس الحادة caltrop على طول طريق تقدّم قوات الإسكندر بهدف إيذاء خيوله<sup>[4]</sup>، كما استخدموا العربات ذات المناجل (قام الفرس بتركيب مناجل على عجلات عرباتهم)، حتى يتمكنوا من خرق صفوف الرماحين المقدونيين، وأن يبثوا الفوضى في صفوفهم، وتسليح المشاة الفرس برماح طويلة شبيهة برماح الكتائب المقدونية.

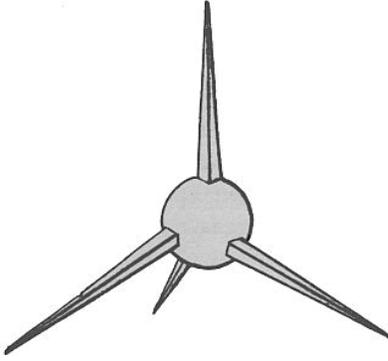
[1]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.24.

[2]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.80.

[3]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.31.

[4]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.83.

لم يرغب الإسكندر بخوض الحرب مباشرة بسبب عناء السفر، بل أعطى جنوده استراحة



لمدة ستة أيام، بينما قام الملك داريوس باستخدام الحرب النفسية، حيث عرض أعظم الجوائز على من يأتيه برأس الملك المقدوني، رغبة منه في زرع بذور الشك بينه وبين كل من يقترب منه<sup>[1]</sup>. وكعادة المصادر الكلاسيكية فإنها تبالغ في أرقامها لتعداد القوات الفارسية حتى أنها جعلتها ستة أضعاف القوات المقدونية<sup>[2]</sup>. ويشير أريان إلى أن قوة الجيش المقدوني كانت سبعة آلاف فارس ونحو ٤٢ ألف

رجل من المشاة، حيث يبدو أن الإسكندر قد تلقى بعض الإمدادات من بلاد اليونان<sup>[3]</sup>، بينما كان تعداد سلاح الفرسان الفارسي حوالي ٣٤ ألف فارس، أما المشاة فكانوا حوالي نصف مليون مقاتل<sup>[4]</sup>.

لم تنفع الأعداد الغفيرة ولا العربات العسكرية في إيقاف هبوط الكتائب المقدونية من على التلال المحيطة إلى السهل، لقد كان هبوط تلك الكتائب يضاعف قوتها إلى عشرة أمثال<sup>[5]</sup>، كما تيقن الإسكندر لخطة العربات ذات المناجل، فجعل الكتيبة المقدونية تصطف بصفوف مزدوجة، يتقدم وسطها إلى الأمام على شكل زاوية، وتتفرق عندما تتجه العربات نحوها، ثم تعود لتصطف مجدداً عند نهاية الهجوم وتتابع تقدمها. كان هذا التكتيك ناجحاً للغاية، واستطاع بواسطته اختراق قلب الجيش الفارسي، وبحركة سريعة ركز جهوده مع ميمنة فرسانه على تلك الفجوة التي أحدثتها الكتائب المقدونية، وابتعاد جناحي الخيالة الفرس عن قلب الجيش حيث كانت خيمة داريوس، فنفذ من خلالها وأرغم الملك الفارسي وجنوده على الفرار. لقد هرب داريوس للمرة الثانية عبر الجبال الأرمنية إلى أكباتانا Ecbatana (مدينة همذان اليوم) عاصمة ميديا (أذربيجان الغربية)، وكانت المسكن الصيفي

[1]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.31.

[2]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.16.

[3]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.361.

[4]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.32.

[5]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.85.

لملوك الفرس، وطارد القوّات المتقهقرة مسافة خمسة وثلاثين ميلاً، وقتل منها نحو ثلاثمئة ألف رجل<sup>[1]</sup>.

كان أمام الإسكندر خياران إما أن يتعقّب الملك الهارب عبر الجبال الوعرة، أو أن يحوّل انتباهه نحو الولايات الفارسيّة الغنيّة<sup>[2]</sup>، وهو فضّل الخيار الثاني وتابع تقدّمه إلى أربيل Arbela فوجد كنوز داريوس فيها. والواقع أنّ انتصار جوجميلا فتح أماهه الطريق للسيطرة على العواصم الفارسيّة شرق نهر دجلة، حيث استسلمت له بابل Babylon وسوسا Susa (المقر الشتويّ لملوك الفرس) فوراً بعد المعركة، حيث وصلت المعنويّات الفارسيّة إلى أدنى درجاتها، فبابل كانت تحت إمرة المرزبان مازيوس Mazaeus الذي كان قائد ميمنة داريوس في معركة جوجميلا، وقد رأى أنه لا فائدة من الاستمرار في قتال الإسكندر، فسلمّه المدينة وكنوزها من دون قتال، وقد بلغت كمّيّة تلك الكنوز خمسين ألف تالنت ذهبي، فقام الإسكندر بتعيينه والياً له عليها، وهكذا كان مازيوس أول فارسي يدخل في نطاق جهازه الإداري<sup>[3]</sup>. إلّا أنّ الإسكندر جعله والياً إدارياً فحسب، حيث عين إلى جواره مديراً مالياً وقائداً عسكرياً، ومنذ ذلك الحين قسم السلطة إلى ثلاث سلطات: ماليّة وعسكريّة وإداريّة، وحرص على ألاّ تجتمع في يد رجل واحد<sup>[4]</sup>.

إن ما قام به الإسكندر من ذبحه للجيش الفارسيّ في أربيل، ونهبه لمقر الملوك الفرس في سوسا، يخرج الحملة عن طابعها الذي أعلنه، ويفضح شخصيّة البشعة التي تتعطّش للنهب وسفك الدماء، وهكذا تحوّلت حرب الإسكندر من حملة عسكريّة إلى حرب ارتكب خلالها جرائم مروّعة ضدّ الإنسانيّة. نعم لقد كانت تلك الأعمال جرائم ضدّ الإنسانيّة بكلّ ما تحمل الكلمة من معنى، فما هو المبرر لذبح آلاف الجنود من دون أدنى رحمة، بعدما استسلموا له في أعقاب معركة جاوجميلا، وما هو مبرر نهب المدن، وقتل سكّانها الآمنين، وإفقار من بقي منهم على قيد الحياة، في الواقع لم يعد لحرب الإسكندر غير طابع الحرب الإجراميّة<sup>[5]</sup>.

[1]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.16.

[2]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.27.

[3]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.354.

[4]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.32.

[5]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.88.

بعد بعض التعيينات الإدارية والترتيبات العسكرية في صفوف الجيش، تقدّم الإسكندر نحو الجنوب الشرقيّ قاصداً العاصمتين الفارسيّتين؛ بزرگادة Pasargadai (يعني اسمها مخيم الفرس) وبرسيبوليس Persepolis (المقر الملكي للحكم الفارسيّ) والتي رفض آريوبارزانس Ariobarzanes حاكم الإقليم الفارسي أن يتخلّى عنها مع قوّة تقدر بأربعين ألف جندي، وركّز استراتيجيّته بشكل أساسيّ على منع تقدّم القوّات المقدونيّة، بعدما أن سيطر على الممرّات الجبلية<sup>[1]</sup>، ورفض الكهنة الإيرانيون أن يعترفوا بالإسكندر كمختار من قبل الإله أهور مزدا<sup>[2]</sup> Ahura Mazda (على نقيض ما حدثه معه في مصر)، وإن كان غير مكترث باعترافهم حيث ادّعى أنّه انبثق من الإله أهور مزدا، كما انبثق من سبقه من ملوك الفرس<sup>[3]</sup>. ثم قام الإسكندر بالهجوم على برسيبوليس في كانون الثاني سنة ٣٣٠ ق.م، ونظراً لسيطرة الوالي الفارسي على المعابر والممرّات الرئيسيّة «معبّر بوابات فارس»، اضطرّ الإسكندر إلى الالتفاف على مواقع عدوّه بالسير عبر التضاريس الوعرة، وقد اختار من بين جنوده من هو كُفء للقيام بهذه المهمّة، وسرعان ما تمكّن من هزيمة عدوّه وتشتيت شمل قوّاته، ثم أسرع بعدها إلى المدينة قبل أن تقوم حاميتها بإخفاء خزينتها والفرار منها، بينما هرب آريوبارزانس إلى داريوس وتابع الاثنان طريقهما إلى أكباتانا.

إن كل نجاح حقّقه الإسكندر كان يكشف المزيد من نواياه العدوانية المكبوتة؛ فبعد كلّ انتصار كانت تتجلّى شخصيّته على حقيقتها بصورة أوضح، حيث يزداد تغطرساً وفتكاً وجبروتاً، وتزداد شهوته لسفك الدماء أكثر، فبدل أن يدّعي أنه سليل الأسرة الأخمينية Achaemenid في برسيبوليس؛ أباحها للنّهب أياماً، رغم أنّ سكان المدينة التزموا الهدوء، وبعد إقامة طويلة فيها استمرت خمسة أشهر، شبّ حريق هائل في القصر الملكي (قصر خشايارشا الشرقي) في أيار سنة ٣٣٠ ق.م، والذي كان الإسكندر قد است من النهب، وما أن اشتعلت النيران فيه حتى انتشرت ألسنة اللّهب إلى باقي أرجاء المدينة، ويُحتمل أن يكون هذا الحريق سببه شخص مخمور لا يعي ما يفعل؛ دفعته محظية للقيام بذلك الفعل القبيح في إحدى حفلاته الصاخبة؛ التي دعا إليها كبار ضبّاط جيشه لتناول الطعام والشرب معه.

[1]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.16.

[2]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.32.

في الواقع، لا يعلم أحد ماذا كان يدور في خلد الإسكندر ساعة إحراقه للقصر الملكي، وإن كان عدد من المؤرخين قد فسّر تصرفه ذلك كتعبير عن ثأره لإحراق مدينة أثينا وتدنيس مقدّساتها قبل قرن من الزمان<sup>[1]</sup>. وإذا كان من الصعب علينا وعلى المؤرخين القدماء التنبؤ بدوافع تصرفات رجل مختلّ المشاعر والأحاسيس، اعتبر أريان هذا الحدث النهاية الحقيقية لحملة الثأر من الفرس<sup>[2]</sup>. أما بزركادة فلم يتطّلب إسقاطها كلّ ذلك الجهد، بينما كانت قواته في برسبوليس تهاجم بزركادة بهدف الحصول على ما فيها من كنوز وأموال، فاستسلمت له من دون قتال<sup>[3]</sup>.

### ثالث عشر: نهاية الأمبراطورية الفارسية

كان في اعتقاد الإسكندر أنّ سيطرته على عواصم بلاد فارس سيجبر الملك داريوس على الاستسلام وتسليم نفسه، إلّا أنّ هذا الاعتقاد لم يكن صائباً، حيث صمّم الملك على متابعة المقاومة<sup>[4]</sup>، فعزم الإسكندر على أن يقصد أكباتانا ليلاقيه قبل أن يتمّ استعادته، إلّا أنّ أهل ميديا لم يمدّوا للملك الفارسيّ يد العون فتراجع شرقاً. عندما وصل الإسكندر إلى أكباتانا وجد أنّ الملك الفارسيّ قد غادرها، فدفع للفرسان التساليين وللقوات الحليفة مستحقّاتها الماليّة كاملة، بينما استأثر لنفسه ببقية الكنوز والأموال، حتى أنّ حصّته وحده قاربت الألفي تالنت ذهبي<sup>[5]</sup>. وبينما كان يؤكّد السيطرة المقدونيّة على ميديا وصلته أبناء عبور داريوس من بوابات قزوين في طريقه إلى الأقاليم الشرقيّة من الأمبراطورية الفارسيّة، فأسرّع للحاق به برفقة قوة مقدونيّة خفيفة، وعندما وصلوا إلى جنوب منطقة قزوين، وصلت أبناء أنّ رفاق داريوس قد غدروا به<sup>[6]</sup>، وأنّه أمسى سجيناً عند أردشير الذي تذكره المصادر الإغريقيّة باسم بيسوس Bessus، والذي كان والياً على باكتيريا Bactria (أفغانستان)؛ وقائداً لجناح الجيش الفارسيّ الأيسر في معركة جوجميلا، ومن أقارب الملك الفارسيّ نفسه، إلّا أنّه غدر بوليّ

[1]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.16.

[2]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book 3, chapter 18, 11.

[3]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.16.

[4]- Boardman, A. P., Op. Cit., 1999, p.28.

[5]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book 3, chapter 19, 5.

[6]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.16.

نعمته وقريبه، وكبّله وقاده معه أسيراً إلى آسيا الوسطى، وادّعى بيسوس الملوكية لنفسه، وتسمّى باسم إكسركسيس الرابع Artaxerxes IV<sup>[1]</sup>.

اتّجه بيسوس إلى آسيا الوسطى من أجل إعادة ترتيب قوّاته ومواجهة الإسكندر، وأثناء الرحلة تعقب الإسكندر لهم، رفض الملك المخلوع أن يركب الفرّس ويترك عربته الملكيّة ليتابع رحلة الهروب، رافضاً ما آل إليه حاله أسيراً ذليلاً بيد بيسوس، فما كان من هذا الأخير إلا أن قتله طعنًا بالرمح حتى الموت، وتركه يشتكى الظمًا في عربته التي غرقت بدمائه، وعندما أدركه الجنود المقدونيون وكان في حالة النزاع، أعلموا الإسكندر بذلك، لكنه وصل متأخراً حيث فارق الملك الحياة قبل وصوله، فما كان من القائد المقدوني إلا أن غطّى جثته بعباءته العسكرية، وأمر له بجنائز مهيبّة تليق بملك أمبراطوريّة عظمى، كما أمر بتحنيط الجثة وسجّائها في تابوت يليق بها، وأمر أن يدفن في مقابر ملوك الفرس<sup>[2]</sup>. ويعتبر كثير من المؤرّخين أن مقتل داريوس هو نهاية عصر الأمبراطوريّة الفارسيّة. ومهما يكن من أمر- فقد منح مقتل داريوس حجّة واهية للإسكندر؛ وهي الثأر للملك المغدور، وبالتالي أن يكون الوريث الشرعيّ له<sup>[3]</sup>.

لقد اعتبر الإسكندر بسوس غاصباً معتدياً، وفي سبيل الثأر للملك ومعاينة الخائن؛ انطلق في أثره، فتحوّلت الحملة الهادفة لإلقاء القبض على بسوس في صيف سنة ٣٣٠ ق.م إلى جولة واسعة النطاق في آسيا الوسطى استمرّت خلال سنتي ٣٣٠-٣٢٩ ق.م، فرض خلالها السيطرة المقدونيّة على الأجزاء الشرقيّة من الأمبراطوريّة الفارسيّة، وأسّس مدناً عدّة سمّاها كلّها «الإسكندرية»، وما زال بعضها قائماً إلى الوقت الحالي وإن تبدّل اسم بعضها، منها مدينة قندهار في أفغانستان، حيث قدم بعض حكام الولايات الفارسيّة الشرقيّة ولاءهم للإسكندر من دون قتال، بينما قام آخرون برفض ذلك وصمّموا على مواجهته. كان بيسوس (أول مدّعي الملوكيّة) الذي دانت له مساحات كبيرة من صغدiana (تركستان) أهم هؤلاء؛ لاسيّما أنّه كان ذا خبرة عسكريّة مرموقة، إلا أنّ أكثر ضبّاط داريوس رفضوا الاعتراف به بسبب خيانتة لسيده، وانضموا إلى قوات الإسكندر، ما مكن الإسكندر في النهاية من

[1]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.354.

[2]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.96.

[3]-Thornton, L, R., Op. Cit., 1988., p.32.

القضاء عليه في سنة ٣٢٩ ق.م.<sup>[1]</sup> بفضل خيانة حاكم صغديا له (المدعو سپيتامنش) حيث سلّمه أسيراً لأحد ضباط الإسكندر (بطليموس)، فأرسل هذا الأخير للإسكندر يسأله ماذا يفعل به؟ فأجاب: ضع حبلاً في عنقه وقده ألي، وعندما مثل بين يدي الإسكندر سأله عن سبب خيانته لولي نعمته، ثم أمر به فضرب بالسياط، وبعدها أرسله إلى أم داريوس في سوسا لتشهد تعذيب من قتل ابنها وخانه، وبعدها استشفّت الأم من منظر قاتل ابنها، أمر به فربط إلى أربع أشجار مطاطية، وهكذا تمزقت أطرافه رويدا رويدا إلى أن فارق الحياة<sup>[2]</sup>.

استمرت الحرب في الولايات الشرقية حتى سنة ٣٢٨ ق.م، حيث أعلن سپيتامنش حاكم صغديا نفسه ملكاً شرعياً، وحشد قواته وحارب المقدونيين نحو نصف سنة<sup>[3]</sup>، وقد وصل الإسكندر في شهر تموز من هذه السنة بالذات إمدادات عسكرية جديدة، استطاع الاعتماد عليها في إكمال حملته العسكرية شرقاً، ويمكننا أن ننهي الحديث عن حملة الإسكندر على أراضي الأمبراطورية بسيطرته على كامل بكتيريا في صيف سنة ٣٢٧ ق.م، حيث انتقل بعدها للقتال في الهند<sup>[4]</sup>.

#### رابع عشر: التبدلات الثلاثة خلال السنوات الثلاث

تعتبر السنوات الثلاث الأخيرة (٣٣٠-٣٢٧ ق.م) جديرة بالتوقّف عندها قليلاً؛ لأنّها شهدت تبدّلات محوريّة في تاريخ الحملة يمكن تفصيلها على الشكل التالي:

أولاً: القضاء على جميع المطالبين بعرش الملك الفارسيّ باستثناء الاسكندر نفسه الذي قام بهذه المهمة، بمعنى اختفاء جميع الأنداد من طريقه وتفردّه بالساحة السياسيّة..

ثانياً: تزوّج الإسكندر المقدوني من روكسانا Roxane زواجاً سياسياً، (ابنة أوكسوآرتس Oxoartes أحد النبلاء الفرس) أثناء الحملة على صغديا في ربيع سنة ٣٢٧ ق.م، بعدما وقعت أسيرة في قبضته خلال حصار ناجح لمدينة أبيها<sup>[5]</sup>، وهو كان يهدف من زواجه منها

[1]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.17.

[2]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.98.

[3]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.17.

[4]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.361.

[5]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.17.

إنهاء حملته في صغديا، واستئناف القتال في الهند، أي متابعة الزحف نحو الشرق، وهذا السبب أكثر منطقية من السبب الذي تتحدث عنه المصادر الكلاسيكية وهو جمال روكسانا، وأن ذلك قد أسر قلب الإسكندر، حيث لا يوجد دليل على أنه كان عاشقا لروكسانا، بل إن تتابع الأحداث يشير إلى أنه قد نظر إلى زواجه منها على أنه ضرورة سياسية؛ ليضمن به حدود إمبراطورية وطريق إمداداته وليواصل زحفه إلى الهند، ولاسيما أن ذلك الزواج أنهى القتال في صغديا، بمعنى حدوث تبدل جوهري في سياسة الزحف التي كان ينتهجها، فبدل استخدام القوة لوحدها صار يمزج القوة مع الدبلوماسية<sup>[1]</sup>.

ثالثاً: حدث تبدل خطير جداً عندما اعتبر أن المقدونيين بدأوا يعبرون عن عداثهم لقائدهم ومليكمهم، على المستوى الفردي، وربما في صورة مؤامرات على مستوى الجماعة. فأتى زحف الإسكندر باتجاه باكثيريا سنة ٣٣٠ ق.م توقّف في المقر الملكي في فرادا Phrada حيث حاكم فيلوتاس Philotas الشخصية المهمة في حاشيته الخاصة وابن پارمانيون، أحد كبار ضباط جيشه والشخص الذي اختاره فيليب الثاني لقيادة القوة المتقدمة التي زحفت إلى آسيا الصغرى سنة ٣٣٧ ق.م.<sup>[2]</sup>

لقد تم توجيه أصعب الاتهام إلى فيلوتاس بالتآمر على حياة الإسكندر، فبعدما طلب منه أحد المقدونيين (ديمنوس Dymnus) أن يأذن له لمقابلة الإسكندر، ليطلعه على مؤامرة حيكت ضده، أهمل الموضوع، وبعد يومين علم الإسكندر بالمؤامرة المحاكاة ضده من الآخرين، وعلم أن فيلتوس علم بالأمر ولم يكثر له، وحتى يتبين الحقيقة أرسل في طلب ديمنوس، إلا أن هذا الفتى فضل أن ينتحر ويغمد سيفه في قلبه على أن يقف بين يدي الإسكندر، وهكذا فقد الإسكندر كل أمل في معرفة الحقيقة، فأمر باستدعاء فيلوتاس وحاكمه أمام جمعية الجيش، فدافع الرجل عن نفسه ضدّ التّهم الموجهة إليه، وأجاب بأنه ليس بوسعه أن يأخذ بجميع هذه الأقاويل على محمل الجد، وأشار إلى أن الحديث عن المؤامرات كثير، وهي غالباً قصص مختلقة لا أساس لها من الصحة، لكن أقر بأنه مذنب لأنه لم يبادر إلى إبلاغ الإسكندر بالموضوع طوال يومين كاملين، رغم الاتصال اليومي بينهما، وأعلن عن

[1]- Kitchen, M., Interpreting Alexander III of Macedon's "Sexuality" in the Ancient Greco-Macedonian World, Western Illinois Historical Review., Volume XI, Spring 2020., p.5.

[2]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.17.

ندمه أمام الإسكندر بعدما تأكدت المؤامرة بانتحار ديمنوس، وسأل الإسكندر العفو، فمدَّ له يده، وأكد له أنه مقتنع ببراءته، وذهب فيلتوس إلى خيمته، فما كان من الإسكندر إلا أن عقد مجلساً ضم أصدقاءه ومستشاريه وكبار ضباط جيشه، ووضع الموضوع أمامهم على طاولة النقاش، وطلب منهم أن يشوروا عليه، فأوا أنه مذنب ومتورط في المؤامرة وطلبوا محاكمته، وفي تلك الأيام كانت المحاكمة تعني التعذيب حتى الإقرار بالذنب ثم الإعدام، وهذا ما حصل مع فيلتوس، حيث حكم عليه وعلى المتآمرين الآخرين بالإعدام، وتم تنفيذ الحكم فيهم طعناً بالرمح.

لمَّا تمَّ قتل الابن توجس الإسكندر خوفاً من الأب (پارمانيون)، لما كان سيشكله من خطر كبير في ما لو ظلَّ على قيد الحياة بعد وفاة ابنه، حيث سيصبح عنصرَ استقطابٍ محتمل للغضب ضدَّ الملك، أولاً لما كان يتمنَّع به هو وأسرته من احترام كبير لدى الجنود المقدونيين والمرترقة، وثانياً لأنَّه الرجل الثاني في جيش الإسكندر، ولأنَّه كان متمركزاً مع جنوده في ميديا أي في موقع حسَّاس على طريق خطوط إمداداته، فأمر بتصفيته من دون تأخير، وكان هذا رأي الجيش بكامله حسبما يدَّعي أريان، لكن المسافة الفاصلة بين الملك وقائد جيشه كانت كبيرة، لذلك كان لا بدَّ من الإسراع بتنفيذ الأمر وإحاطته بالسريَّة التامة؛ فأرسل الإسكندر أسرع سعاته إلى أخلص ضبَّاطه الذين تركوا في ميديا، وزوَّد الساعي بخاتمه حسماً لكلِّ شك، وأمره بقتل پارمانيون<sup>[1]</sup>.

كما قام الإسكندر بقتل كلايتوس الأسود قائد فرقة الفرسان وشقيق مرضعته لاينيس، وذلك إبَّان شجار وقع بينهما في سمرقند سنة ٣٢٨ ق.م، رغم أن ذلك الفارس كان قد أنقذ حياته في معركة نهر جرانيكوس كما ذكرنا آنفاً. لقد قتله الإسكندر وهو مخمور في إحدى جلسات الشراب؛ ويحدِّثنا أريان عن تفاصيل النقاش الذي كان دائراً بين الضبَّاط الذين كانوا على تلك المأدبة، والمقارنة التي دخلوا فيها، والسؤال الذي طرحوه: من هو أعظم الإسكندر أم والده فيليب؟ وبينما كان الضبَّاط الشباب يتملِّقون الإسكندر ويكيلون له الثناء، وزعموا أن مجد فيليب قائم على أنه والده، استشاط كلايتوس غضباً من صفاقتهم ووقاحتهم وتناولهم على ذكرى الملك فيليب، وذكرهم بأهميَّة إسهام الجنود والضبَّاط

[1]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book 3, chapter 26, 4.

المقدونيين في إنجاح هذه الحملة، وأنكر على الإسكندر تنكُّره لوالده ليكون ابن الإله آمون المصري، وتقريبه للفرس، واغتيال پارمانيون الضابط المخلص الذي لولا عبقريته العسكرية لما نجحت الحملة. وختم حديثه بالتلويح بيده التي أنقذ بها الإسكندر مذكراً إياه بتلك الحادثة، وسرعان ما انتهت تلك المجادلة الصاخبة بأن تناول الإسكندر رمحاً أو حربة من أحد الحراس القائمين قرب، وابتدره بطعنة اخترقت صدره، فخر الرجل الذي حماه أثناء معركة جرانيكوس صريعاً على الأرض<sup>[1]</sup>.

كذلك قام الإسكندر بإعدام كاليستينيس Callisthenes (ابن أخت أرسطو الذي اصطحبه معه لكتابة تاريخ الحملة) بحجة التحريض والتآمر والتستر على مؤامرة حاكها مع غلمان القصر ضده في سنة ٢٣٧ ق.م بعدما ردّد على مسامعهم أنه يفضل قتل الطغاة على السجود لهم وتقبيّل أيديهم<sup>[2]</sup>، وقد أسفرت تلك المؤامرة المزعومة عن موت كاليستينيس رجماً أو شنقاً أو بسبب إنهاكه نتيجة جرّته في أغلاله بصحبة الجيش الزاحف<sup>[3]</sup>. لم يكن كاليستينيس رجلاً عادياً أو مؤرّحاً عادياً، أو قريب أستاذه وكفى، ربما أنّ للفتى مهمّات أخرى، حيث كان صلة الوصل بين أرسطو والإسكندر، وبما أنّ أرسطو قد ثارت حوله الشكوك بأنّه كان يدير سياسة الإسكندر الخفية على رأس جهاز استخباراته، كان من الطبيعيّ أن يعمل كاليستينيس في ذات السلك. من هنا يمكن القول أنّ قتل الإسكندر لرجاله الثّقة يعني أنّه قد تفلت من كلّ عقال، ولم يعد يعي ما يقوم به من طيش وحماقات، وأنّ نهايته قد دنت.

### خامس عشر: الحملة على الهند

دخل الإسكندر في صيف سنة ٣٢٧ ق.م إلى الهند بقوة تقدّر بثلاثين ألف جنديّ، وكان يأمل بالسيطرة عليها للوصول إلى نهاية العالم والبحر الخارجيّ الكبير أو محيط الشرق، وقد لاقى الترحاب من أمير مدينة تاكسيلا Taxila حيث قدّم له بعض الفيلة كهديّة لجيشه، على أمل أن يقوم بدعمه ضد بوروس Porus حاكم مملكة باورافا Paurava الواقعة ما بعد نهر الهيداسبس Hydaspes (أو نهر جيلوم Jhelum أحد روافد نهر السند الكبير) في شمال غرب البلاد، وكان قد تلقى تعزيزات عسكريّة يونانيّة جديدة بحلول شهر تشرين الثاني سنة

[1]- Ibid, book 4, chapter 8, 4 -5.

[2]- Ibid, book 4, chapter 12, 3.

[3]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.18.

٣٢٦ ق.م. أما بوروس فرفض مقابلة الإسكندر إلا في المعركة التي استطاع الأخير أن يربحها رغم الخسائر الكبيرة التي مُني بها، وهو كان يدرك جيداً أنّ الظروف قد تغيرت، فرغم نصره عاد وتصلح مع بوروس وثبته كحاكم وطني تحت رعايته، وكان هذا مؤشراً واضحاً على تبدل سياسته من الشعوب التي قهرها واحتلّ بلادها.

تابع الإسكندر تقدّمه حتى نهر هيفاسيس Hyphasis (نهر ستلج)، وهناك رفض جنوده مواصلة الزحف شرقاً خشية أن يلتقوا من هو أقوى من بوروس، بعد ثماني سنوات من المعارك والحروب المتّصلة<sup>[1]</sup>. وما خروج الجنود عن أمرة قائدهم ورفضهم تنفيذ أوامره بحذافيرها إلا دليل على نهاية الحياة العسكريّة لهذا القائد.

عاد الجيش أدراجه غرباً فيما الإسكندر غير راضٍ في قرارة نفسه، وأكمل طريقه براً وعبر النهر نحو الجنوب حتى وصل إلى دلتا نهر السند صيف ٣٢٥ ق.م. وقبل أن يغادر الإسكندر الأقاليم الشرقيّة؛ وضع الأسس اللازمّة لإدارتها، ثم نظّم عمليّة العودة، فواصل جزءاً من قوّاته مسيره بحراً بقيادة الأميرال أرخياس Archias (قائد الأسطول) بهدف استكشاف الطريق البحريّ عبر المحيط الهنديّ بمحاذاة الشاطئ من مصبّ نهر السند إلى مصبّي نهريّ دجلة والفرات في الخليج، بينما واصل جزءاً من القوّات البريّة مسيره متّخذاً طريقاً شمال صحراء جيدروسيا Gedrosian، أما الإسكندر فسار على رأس بقية الجيش مخترباً الصحراء ذاتها مباشرةً. وقد لقيت المجموعات الثلاث صعوبات بالغة حتى تجمّعت تجمّعت مجدداً غرب الصحراء الكبرى، والتقى الإسكندر بأسطوله داخل مضيق هرمز Hormuz، فواصل الأسطول إبحاره شمالاً إلى جزيرة تيلوس Tylos (البحرين)، وأما الجيش البريّ فقد سار نحو بزركادة التي بلغها مطلع سنة ٣٢٤ ق.م. وفي ربيع تلك السنة توجه الإسكندر إلى العاصمة الفارسيّة سوسا<sup>[2]</sup>.

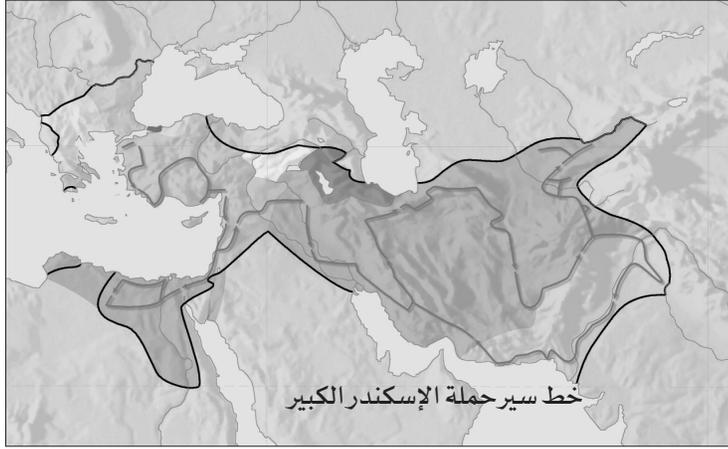
في سوسا، حاول الإسكندر إيجاد صيغة لتوحيد الأمبراطوريّة الجديدة فتزوَّج من بارسيني Parsini ابنة داريوس ملك الفرس، وزوّج شقيقته لصديقه هفايستيون<sup>[3]</sup>، كما ضمّ ثلاثين ألف شاب فارسي إلى الجيش المقدونيّ بعدما درّبهم على أساليب القتال المقدونيّة،

[1]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.33.

[2]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.19.

[3]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.357.

وأصدر مرسومين جديدين حملهما نيكاتور Nicanor (ابن أرسطو بالتبني)؛ الأول يأذن فيه



بأن تسترد المدن اليونانية منفيها (باستثناء طيبة)، وفي الثاني طلب منها أن تؤلّفه؛ وربما يكون هذا نتيجة تولّيه منصب شاه فارس. وفي السنة ذاتها غادر إلى أكباتانا هرباً من حرارة الصيف في سوسا، وفي هذا الوقت تقريباً مات هفايستيون، وهناك أخضع القبائل التي حاولت تأكيد استقلالها بوحشية مفرطة<sup>[1]</sup>.

بعدما عاد الإسكندر من حملته، قام بمعاينة بعض أفراد جهازه الإداري الذين خلفهم وراءه في المدن التي استولى عليها، حيث تمّ عزل أربعة ولاة فرس من مناصبهم من بينهم والي مدينة سوسا، ووالي مدينة كرامينا، لأنهم اعتقدوا أنّه لن يعود حياً من حملته على أراضي شرق الأمبراطورية الفارسية. أما القادة العسكريون الذين أرادوا تأكيد سلطانهم في غياب سيدهم فقد تمّ استدعاؤهم وقتلهم لسوء التصرف، ومن بينهم ثلاثة ضباط إغريق استدعاهم من ميديا وأعدمهم بتهمة الابتزاز، وهم (كلساندر، ومينيدو، وسيتاليك) الذين أوكل إليهم شؤون إدارة ميديا الصغرى بعد قتله لبارمينيون. بينما تمكن أمين الصندوق هاربالوس Harpalus (وكان صديق طفولة الإسكندر) من الهروب مع ثلّة من الجنود

[1]- Thornton, L, R., Op. Cit., 1988., p.33.

المرتفعة إلى أثينا، وأخذ ما كان بحوزته من أموال (حوالي خمسة آلاف تالنت ذهب)، فتمت إدانته هناك، وفر إلى كريت وقتل فيها.

في ربيع سنة ٣٢٣ ق.م عاد الإسكندر إلى بابل، ويقول أريان إنه استقبل فيها السفراء اليونان وهم محمّلون بأكاليل الزهور يهتئون به بنصره الأخير في الهند وعودته سالمًا، وفيها توفي بعدما أفرط في شرب الخمر<sup>[1]</sup>.

### سادس عشر: موت الإسكندر

توفي الإسكندر في قصر نبوخذ نصر الثاني في مدينة بابل عند غروب الشمس في العاشر من حزيران سنة ٣٢٣ ق.م، وكان بعمر ٣٣ سنة، قضى منه ١٢ سنة وثمانية شهور ملكًا، ولم يترك خلفه وريثًا مما أطل أمد الصراع بين ضباط جيشه، أمّا ظروف موته فقد أثارت جدلاً كبيراً، حيث راجت شائعات عن أنه تعرّض للغدر والتسميم، لكننا نستبعد هذه النظرية، والمرجح أنّ سبب الوفاة هو إفراطه في الشراب، وترافق ذلك مع أعراض مرض الملاريا، حيث ساهمت الجروح التي أصيب بها في تدهور حالته الصحية. وكان مقرراً أن تُدفن جثته في بيلا عاصمة مقدونيا في مقبرة الملوك المقدونيين، بعدما حنّطت من قبل المصريين وسكان بلاد الرافدين، لكن بطليموس أحد ضباط جيشه قام بتحويل طريق الجنازة إلى الإسكندرية في مصر، ودفن فيها في أواخر سنة ٣٢٢ ق.م أو في مطلع سنة ٣٢١ ق.م<sup>[2]</sup>.

### سابعاً: أضواء نقدية

#### الأول: أضواء نقدية على حملة الإسكندر

##### ١. أسباب النصر

علينا ألا نبالغ كثيراً في تصوير الإسكندر على أنه شخصية عبقرية، فعندما تسلّم العرش

[1]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book 4, chapter 19, 1.

[2]- The death of Alexander the Great., Acta Theologica Supplementum 7., 2005., pp.15- 16.

وهو في ريعان الشباب كان والده قد هياً له مقدونيا وجيشاً مدرّباً وضباطاً أكفأ وموارد وحلفاء<sup>[1]</sup>، ويمكننا أن نعتبر ولاء جنوده المقدونيين المطلق له أفضل الأمور التي هيأت له عوامل النصر. فهو لم يكن ملكاً بالمعنى التقليدي للكلمة، بل كان الأول بين أقرانه، ولعلّ هذه النمطيّة المقدونيّة في القيادة قد ساهمت كثيراً في كسب ولاء الجنود لقائدهم، ودفعته لأن يقاتل بينهم كواحد منهم<sup>[2]</sup>. كما كان من بين أسباب النصر تطوير الجيش من خلال زيادة أعداد المجنّدين فيه، وتحديثه على يد فيليب الثاني الذي أدخل عليه جميع التقنيّات العسكريّة الحديثة التي حقّقها الإغريق، وما استجدّ من فنون القتال خلال النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد<sup>[3]</sup>. كما سلّح هذا الجيش بالتقنيّات العلميّة؛ لذلك سنجد أنّ جيش الإسكندر تميّز بتفوّق وحداته الفنيّة المرافقة له، وكان على رأس هذه الوحدات المهندس الكبير ديداس (Diades) يعاونه عدد كبير من رجال الاختصاص، فأثار هؤلاء إعجاب جميع المعاصرين بأبراجهم النقالّة، وأكباشهم الثقيلة، ومحذفاتهم الخفيفة لرمي الحراب، ومجانيقهم ذوات العجلات لرشق الحجارة، وكان من بين هذه الوحدات وحدة تراقيا لبثّ الألغام اشتهرت بحذقها). كما استفاد جهاز المخبرات المقدونيّ من تنظيمات البريد الفارسيّ فاستعان بالأنوار لنقل المعلومات، كما استعمل السّعاة لنقل الأخبار بالطريقة القديمة. وكان لدى الجيش المقدونيّ مكتب طبّوغيّ يعنى بالطرقات، ويتقي الأماكن الصالحة للمعسكرات، وقامت مصلحة خاصّة للعناية بأمور الصّحة العامّة، وكان على رأس تلك المؤسّسة مجموعة من الأطباء المهرة، كما كان يرافق الجيش عدد كبير من الفلاسفة والعلماء والمؤرّخين<sup>[4]</sup>.

## ٢. مواطن الضعف

لقد كان في حملة الإسكندر وجيشه ما يكفي من نقاط الضعف التي لو أحسن أعداؤه استثمارها لفشلت الحملة كلّها، ويعود إهمال هذه النقاط لسببين: الأول هو ضعف شخصيّة الملك الفارسيّ الذي كان على المستوى الشخصيّ إنساناً ليّن العريكة، لطيف الطبع،

[1]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.3.

[2]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.31

[٣]- مفيد رائف العابد، سوريا في عصر السلوقيين، م.س، ص ١٩.

[٤]- أسد رستم، تاريخ اليونان، م.س، ص ٢٠.

والسبب الثاني هو أنَّ الحظَّ كان يحالف الإسكندر بكلِّ معنى الكلمة. فهو اشتكى من صغر أسطوله وقلة موارده، وشنَّ حرب من دون أسطول كان مجازفة خطيرة، ورغم ذلك رفض الاعتماد على أسطول المدن اليونانية لسبيين هامين: أولهما أنَّه لم يكن يرغب في إثارة تذمُّر الإغريق، والثاني أنَّه رغب في الاحتفاظ بالصبغة المقدونية للحملة، ولو أنَّه شاء لقدَّمت له أثنين وحدها أربع مائة بارجة، وهكذا، نرى أسطوله صغيراً نسبياً حيث لم تتعدَّ أعداد سفنه ١٨٠ سفينة. كما أنَّ هناك مشكلة خطيرة كانت تواجه حملة الإسكندر وهي السيولة المالية، حيث لم يكن في خزينته سوى ستين وزنة، وكان يتوجَّب عليه دفع دين يبلغ مقداره ألف وثلاث مئة وزنة، كما أنَّ نفقات الجيش في الشهر الواحد كانت مئتي وزنة، والأسطول كان يحتاج كلَّ شهر مئة وزنة، وهذا ما دفعه في نهاية المطاف إلى أن يحلَّ الأسطول ويستعيض عنه بتصفية قواعد الأسطول الفارسيِّ على شواطئ المتوسط، فنتج من تلك السياسة انحلال ذلك الأسطول وانضمام معظم بوارجه إلى جيش الإسكندر<sup>[١]</sup>. وما يؤكد لنا حجم الحظ الذي كان يرافقه خطواته، أنَّ هذا الأسطول الجديد والمكوَّن من سفن فينيقية قد ساهم مساهمة عميقة في إنقاذه في هذا الوقت بالذات عندما تمرَّدت عليه بلاد اليونان.

### الثاني: أضواء نقدية على فكر الإسكندر

#### ١. العولمة، وانبهار الإسكندر بالإرث الحضاريِّ في الشرق

إنَّ فكرة العولمة، أو اختلاط ثقافات الشرق بالغرب، والتفاعل الحضاريِّ، هي قضية قديمة تعود إلى الألف الثالث قبل الميلاد، وما شهدته من تفاعل بين حضارة بحر إيجه وحضارة سورية وبلاد الرافدين. وقد نشط هذا التفاعل الحضاريُّ ما بين سكان اليونان والشرق القديم خلال النصف الثاني من الألف الثاني قبل الميلاد (١٥٠٠-١٢٠٠ ق.م) بفضل التجارة، وهكذا يظهر أنَّ هذه الفكرة التي نتج منها ما يعرف بالهلنستية تعود إلى ما قبل عهد الإسكندر. ومع أنَّ حملته اتَّسمت بأعمال قتل وإجرام بحقِّ الإنسانية فقد أعطت للهلنستية المدى الأوسع لانطلاقة أبعد، لأنَّها أزالَت الحدود وجعلت كلتا الثقافتين على تماسٍ مباشر، لذلك تعكف المصادر الكلاسيكية على تصوير الإسكندر بأنَّه المبشِّر

[١]- أسد رستم، تاريخ اليونان، م.س، ص ٢١.

المتحمّس للثقافة اليونانية في الشرق البربري<sup>[1]</sup>، وأنّ هدف حملته كان إشعاعياً حضارياً من خلال المدن التي بناها، فكانت بمثابة الجزر المنيرة في بحر من الظلمات، بينما يجعل منه آخرون الشخص الذي مهّد لعالمية تعاليم السيد المسيح.

من السذاجة الاعتقاد بأنّ الإسكندر كان يعلم أين ستنتهي حملته، فلقد دخل في عملية مطاردة مرحلة بالنسبة إليه؛ كان يتعقّب فيها الأباطور الفارسيّ، وما كادت هذه المطاردة تنتهي حتى وجد نفسه على حدود الهند. كذلك من السذاجة الاعتقاد بأنّ ما قام به من بناء مدن كان الهدف منه الإشعاع الحضاريّ الهلنستيّ، لأنّ حضارة الشرق القديم هي أكثر تقدماً من حضارة الإغريق في كثير من الجوانب العلميّة والمعرفيّة، وأنّ كثيراً من العلوم والمعارف عندهم هي نتاج ما نهلوه من الشرق المتحضّر. إنّ ما قام به الإسكندر من بناء مدن على طريق الزحف كان الهدف منه وضع نقاط ارتكاز، وإنشاء معسكرات تؤمّن له طريق التقدّم واستمرار وصول الإمدادات والتموين، وإسكان الجرحى ومصابي الحرب، باستثناء مدينة الإسكندرية التي كن الهدف من بنائها أن تأخذ الإرث التجاريّ لمدينة صور.

وبغضّ النظر عن أوصاف المصادر الكلاسيكية التي ما فتئت تكيل المديح للإسكندر، يمكننا القول أنّ حملته لم تسهم في احتلال الأرض وبناء المستوطنات، وفي فتح الطرق أمام التقاء العادات والتقاليد المختلفة بعضها مع بعض، بل أسهمت في فتح الطرق التجارية بين مشارق العالم القديم ومغاربه، حيث انتشرت السفارات التجارية، وصار بوسع الأثينيّ مثلاً أن يشتري التوابل من الهند مباشرة من دون وسيط تجاريّ<sup>[2]</sup>. وقد ترافق هذا الانفتاح مع أهمّ خطوات العولمة الاقتصاديّة، وأقصد بذلك الإصلاح النقديّ الذي قام به الإسكندر، حيث ألغيت النقود الذهبية الفارسيّة، وتمّ توحيد النقد في العالم القديم على أساس النقد الأتيكيّ المضروب من الفضة<sup>[3]</sup>. ويجدر القول أنّ قضية إلغاء نقد متداول واستبداله بنقد آخر؛ هي قضية سياسية بدرجة أكبر ممّا هي اقتصاديّة، وهو الأمر ذاته الذي قام به عبد الملك بن مروان عندما تحدّى الأمبراطورية البيزنطية بضربه للدنانير العربيّة سنة ٦٩٤م، وكان ضرب الدينار الذهبيّ من حقّ الأمبراطور البيزنطيّ وحكراً عليه.

[1]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.25.

[2]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.2.

[3]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.36.

إذا كان الإسكندر قد نجح في إلغاء الدينار الفارسي فإنه وقف منبهراً بالإرث الحضاري في الشرق القديم، وبدل أن يفرض العادات والتقاليد اليونانية على مجتمع المغلوبين، وجد نفسه أسير عاداتهم وتقاليدهم، فسرعان ما تبنت العادات الفارسية بعد معركة جوحميلا، وبدأ بالانفتاح على المجتمع الشرقي والتفاعل معه، فقام بتعيين ولاة من الشرقيين على المقاطعات التي أخضعها بحد السيف<sup>[1]</sup>، واعتمد على خبرات الوالي الفارسي أرتبازوس الذي سبق له أن لجأ إلى بيلا، حيث اسند إليه وإلى أبنائه مناصب رفيعة في نظام الحكم الجديد في الأمبراطورية الفارسية. وتتجلى مؤشرات انبهاره بإرث الشرق وسعيه لاستيعاب هذه الإرث من خلال حفاظه على المؤسسات الحكومية القائمة في مختلف ولايات الأمبراطورية الفارسية، لاسيما السجلات والآلية الضخمة المستخدمة في الخزانة والتسجيل في بابل، في الواقع، لقد كان الهيكل الإداري في بيلا بسيطاً مقارنة بما هو موجود في بابل، ولم يكن في مقدونيا طريقاً يضاهاه الطريق الملكي الفارسي في طوله وملاءمته للسفر السريع<sup>[2]</sup>. وتجدر الإشارة إلى أن الإسكندر دُهل من منظر قصور بابل، وجمال بنائها، ودقة تنظيم المدينة، وهنا أريد أن أتوقف قليلاً عند زيف الدعاية الغربية التي تمجد هيوداموس الملطي Hippodamus of Miletus (٤٩٨-٤٥٨ ق.م)، وتصوره على أنه مبدع تنظيم المدن في العالم القديم.

كلما تقدم الإسكندر في أراضي الأمبراطورية الفارسية كان يزداد إعجاباً بعادات الشرقيين وتقاليدهم ل وصدرة أنه بعد مقتل داريوس ارتدى الثياب الفارسية الفاخرة، وسكن في قصور الفرس، وقلدهم في أساليب معاشهم، وأحاط نفسه بالأبهة والعظمة التي كان ملوكهم يحيطون أنفسهم بها، واتبع المراسم الفارسية بين خاصته، ثم علانية في بعض المناسبات، وأصبح مولعاً بالتسالي المؤنسة، وشرب النبيذ الذي كان يشربه بكميات كبيرة، وزود نفسه بحرم نسائي مؤلف من ثلاثمئة وستين فتاة جميلة، على عادة ملوك الفرس، ورغم ذلك، صرف وقته في التحدث على عادة اليونانيين<sup>[3]</sup>.

من هنا نقول إن محاولة الإسكندر اقتباس عادات الشرقيين وتقاليدهم وارتداء ثيابهم،

[1]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.361.

[2]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., pp.213, 214.

[3]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.99.

هو اعتراف ضمنيّ منه بأنّه يقف أمام حضارة أعرق من حضارة بني قومه، وأمام عادات وتقاليد أكثر عمقاً من عاداتهم وتقاليدهم، وإن لم يكن بمقدوره أن يتخلّص من كلّ العادات والتقاليد السليبيّة التي حملها معه من بلاد اليونان كالعلاقات الجنسيّة المثليّة. أما بعد زواجه من روكسانا فقد انجرف أكثر في تيّار العادات الشريقيّة، حتى أنّه طلب من الجميع أن يسجدوا له بمن فيهم المقدونيون واليونان؛ ومن السذاجة الاعتقاد أنّه طلب من المقدونيين أن يسجدوا له رغبة منه في مساواة رعايا الأمبراطوريّة بعضهم ببعض، فمن يؤمن بمبدأ المساواة بين البشر لا يمكن أن يطلب منهم أن يؤلّوه ويسجدوا له، في الواقع، لقد رغب في أن يسجد الناس له إرضاءً لأوهامه وأمراضه النفسيّة، لما لا وهو الذي كان يؤمن في قرارة نفسه بأنّه سليل الآلهة، وهذا ما أكّده له أمّه منذ نعومة أظفاره، وما عزّز ميله إلى هذه العادة أنّه وجدها متبّعة بين الفرس، فوجد أنّه أحقُّ بها من ملوكهم؛ ليميّز نفسه بين نظرائه، بحكم أنّ الملك المقدونيّ لم يكن إلّا الأول بين أقرانه، فوجد في عادة السجود ما يرضي به غروره وكبره ونفسه المريضة، لا بل إن تلك النفس المريضة والعقليّة المضطربة جعلت منه شخصاً متغطرساً بذاته غير قابل للتسامح مع النقد، أو حتى غير قابل لسماع وجهة نظر الآخر، ولم يتردّد في قتل منتقديه<sup>[1]</sup>. ورغم ذلك، اعتبر الإغريق أنّ هذه التحيّة لا تجوز إلّا للآلهة، وأنّ الإسكندر عظّم نفسه إلى درجة العبادة عندما طلب تطبيقها، فرفضها العديدون، ونبذوا قائدهم وقاطعوه، ما اضطرّه إلى التخلّي عنها في نهاية المطاف.

ومن المهمّ التوقّف عند نقطة مهمّة في شخصيّة الإسكندر، وهي إيمانه العميق بالآلهة المقدونيّة، واعتقاده الراسخ بأنّه من نسل زيوس، فما باله كلّ ما وجد إلهاً شرفياً نسب نفسه إليه؟ في الواقع لم ينقطع الإسكندر عن الخضوع للآلهة المقدونيّة، ولم يكن يسعى لأنّ يحلّ محلّها في جميع الأقطار التي احتلّها، وما كان يسعى لتوحيد أديان الشعوب الخاضعة له، ولكنّه وجد في الدّين وسيلة فعّالة للحكم، ولاسيّما أنّه توجّب عليه أن يحكم بلداناً كانت قد اعتادت أن ترى في الحاكم ظاهرة من ظواهر تدخّل الآلهة في حياة البشر وعنايتها بهم، لذلك لم يجد حرجاً في تقديم الأضاحي لمלקارات في صور، وبتاح في منف، وأمون في

[1]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.32.

سيوه، ومردوك في بابل، وعن استقبال المجوس في قصره<sup>[1]</sup>.

كذلك اعتمد الاسكندر في حملته على القوآت الشرقية التي انتظمت في تشكيلاتها الخاصّة، وقاتلت بأسلوبها، لكن عمليّة التكامل بدأت في سوسا في سنة ٣٢٤ ق.م، عندما قرّر دمج ثلاثين ألف شاب فارسيّ إلى جيشه بعد تعليمهم اللّغة اليونانيّة، وتدريبهم على أساليب القتال المقدونيّة، كما قام بدمج بعض الفرسان النبلاء من الفرس في الحرس الملكيّ وفي حرسه الخاص (الرفقاء). ويرى كثير من المؤرّخين أنّ اعتمادهم على قوآت شرقيّة هو شكل من أشكال العالميّة، وإن كنت غير مقتنع كثيراً بهذه النقطة بالذات، لمجموعة من الأسباب:

أولاً: كان اعتمادهم على فرسان الشرق أمراً ضرورياً من أجل تعويض النقص الحاصل في سلاح فرسانه<sup>[2]</sup>.

ثانياً: إنّ ضم عناصر شرقيّة إلى الجيش المقدونيّ كان عنصراً مهماً أجل توطيد دعائم سلطته في أرجاء إمبراطوريّته الجديدة<sup>[3]</sup>، لأنّ هؤلاء المجندين سيكونون ضمناً حقيقياً له على عدم تمرد المقاطعات التي جنّدوا منها.

ثالثاً: هذه السياسة قديمة، وكان الإسكندر قد أتبعها في بلاد اليونان من قبل، وأثبتت نجاحاً كبيراً، لذلك عاد وطبّقها مرّة أخرى في المقاطعات التي احتلّها مؤخراً. لا بل إنّ ضمّ فيلق أجنبيّ إلى الجيش المقدونيّ كان ممارسةً اعتياديّة عند كلّ من فيليب والإسكندر، ولا مانع من ذلك ما دام هؤلاء المجنّدون الجُدّد سيديرويون على الطريقة العسكريّة المقدونيّة.

تجدر الإشارة إلى أن تجنيد الإسكندر لهؤلاء الشباب الشرقيين واحتفاظه بالمسؤولين الفرس في حاشيته، لم ينقص من دور معاونيه ذاتهم؛ إذ ظلّ معاونون المخلصون الذين ربطتهم به علاقاتٌ تعود إلى أيام الطفولة، يرتقون إلى مناصب أعظم أهميّة لاسيّما أولئك الذين كانوا يجارونه في كلّ ما يفعل. وفي سوسا سنة ٣٢٤ ق.م، ازدادت صلة هؤلاء الرفاق بملكهم قوّة، بالوسيلة التي وظّفها أمينتاس الثالث وفيليب الثاني، وأعني الزواج؛ فبزواج

[١]- أسد رستم، تاريخ اليونان، م.س، ص ٤٢.

[2]- Rhodes, P. J, Op. Cit., 2006., p.361.

[3]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.2.

الإسكندر وهفايستيون بشقيقتين، سيكون أولادهما أولاد خالة<sup>[1]</sup>، كما شجّع زواج الضباط المقدونيين من العذارى الفارسيّات، فكان هو العريس الأول بين ثمانين من كبار ضباطه، حيث زوّت إليه ابنة ملك الفرس، وفي الحفل ذاته عُقد قران عشرة آلاف جنديّ يونانيّ على فتيات آسيويّات<sup>[2]</sup>.

لقد تباينت الآراء حول «تمشّرق» الإسكندر، ووصل الأمر إلى المبارزة بالسيف بين هفايستيون Hephaestion وكراتوس Craterus، وقت الحملة الهنديّة سنة ٣٢٦ ق.م، ورغم ذلك قام الإسكندر بمصالحة الصديقين<sup>[3]</sup>، لكن لم يكن بوسعهم أن يحلّ مشاكل المئات من الجنود المقدونيين الذين اشتكوا من اختلاف الثقافة بينهم وبين زوجاتهم الفارسيّات. وبعد وفاته كان كثير من العرسان قد ماتوا، والكثير منهم طلقوا زوجاتهم<sup>[4]</sup>، والأهم من هذا أن الضباط الذين اجتمعوا في بابل من أجل التشاور في وراثة العرش، قرّروا الانتظار حتى شهر آب موعد ولادة روكسانا؛ فإذا ما ولّدت ذكراً سيكون خليفة أبيه، لكن الجنود المشاة وكانوا يمثلون الأمة المقدونية جمعاء أبوا أن يخضعوا للأمير يحمل دم «البرابرة» في عروقه<sup>[5]</sup>.

## ٢. الإدارة في ذهن الإسكندر

من البديهيّ القول أنّ دمج المملكتين المقدونيّة والفارسيّة تمخّص عن دولة جديدة، وهو شيء سعى الفرس لتحقيقه في عهد الملكين داريوس الأول Dareios I وأحشويرش الأول Xerxes I في أوائل القرن الخامس لكنهم أخفقوا. وعندما نجح الإسكندر في ذلك لم يغيّر إلا قليلاً من الهياكل القائمة في كلتا المملكتين<sup>[6]</sup>، حيث لم يكن يمتلك في ذهنه تصوّراً واضحاً لإدارة الأقاليم التي احتلّها، لذلك اختلف أسلوبه وشخصيته في كلّ إقليم عن الآخر، فبعض الأقاليم حكمها بوصفه أرخونا مدى الحياة، وبعض المناطق ذات التقاليد الديمقراطيّة العريقة حكمها بوصفه رئيساً منتخباً لحلفها القوميّ، وبعض المناطق ذات

[1]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.214.

[2]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.108.

[3]- Weber, G., Op. Cit., 2009, p.83.

[4]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.36.

[5]- أسد رستم، تاريخ اليونان، م.س، ص ٤٨.

[6]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.216.

التقاليد الدينية العميقة حكمها بوصفه فرعوناً لها ابن كبير ألقتها، وبعض المناطق ذات الصبغة العسكرية العتيدة حكمها بوصفه قائداً عسكرياً لا يُشَقُّ له غبار، أمّا المناطق ذات التقاليد الملكية الثابتة فقد حكمها كِشاهٍ أو أمبراطور<sup>[1]</sup>.

قام الإسكندر بإدارة المناطق التي استولى عليها بطرق وأساليب مختلفة، حيث أدار بعضها بعزل الوالي الفارسي وتعيين وال مقدوني مكانه، وكان الولاية في الغالب من أصدقاءه المقربين (طبقة الرُفقاء)؛ كما فعل مع بطليموس، أما المناطق الأخرى فتركها لولاتها الفرس مع إجراء بعض التعديلات الطفيفة في بنية جهازها الإداري، بحكم أنهم قد تمتعوا في عهد الأمبراطورية الفارسية بالاستقلال التام، فجاء وطلبهم بالخضوع التام، بينما ترك مناطق أخرى لأشخاص عينهم عليها وجعلهم مسؤولين عنها أمامه، وأقام في بعض الأحيان والياً على مجموعة من الولاية دعاها هيبارخوس Hyparchos. ثمّة مناطق ترك إدارتها لأهلها (حكومات محلية) ليثبت أنه جاء محرراً لآسيا كما حدث مع أداة حاكم كارية، وكما حدث في الهند مع بوروس Porus. عموماً، كلما اقترب الإسكندر من آسيا الصغرى كان يخفض سقف ممارساته الاستبدادية<sup>[2]</sup>. وفي سبيل ضمان ترابط تلك الأقاليم: أنشأ حاميات في الأقاليم التي لم تستتب فيها الأوضاع بالكامل، وكانت حيوية للاتصالات وطرق إمدادات الجيش والتموين، كذلك وضع الحاميات في القلاع المحصنة من قبل أو التي حُصنت حديثاً، وكان بعض هذه الحاميات مؤقتاً، وكان بعضها الآخر دائماً، كما كان متحمساً لإنشاء مستوطنات جديدة تكون أكثر من مجرد حاميات عسكرية، بل كنقاط ارتكاز أساسية، وتُنسب إليه سبعون منشأة من هذا القبيل، لكن لا يُعرف منها على وجه اليقين إلاّ خمسٌ وعشرون أو نحو ذلك. وكان بعضها قد أُعيد تأسيسه، وبعضها الآخر جديداً، وبعضها الثالث مقارً سكن ملكية حوّلت إلى مدن<sup>[3]</sup>.

ورغم شدة إعجاب الأمبراطور الروماني أغسطس بأساليب إدارة الإسكندر، إلاّ أننا نرى أن تلك الأساليب لم يكن فيها من بعد الأفق شيء، بل تنمُّ عن قصر النظر ومحدودية الأفق، ويمكن وصفها بتعبير الهروب إلى الأمام، فكلُّهم صاحبها هو تأجيل المشكلة وتأخيرها لأيام القليلة القادمة، وشاهدنا على ذلك انفجار الأمور فور موته، لا بل إن تلك السياسة

[1]- Thornton, L. R., Op. Cit., 1988., p.35.

[2]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.7.

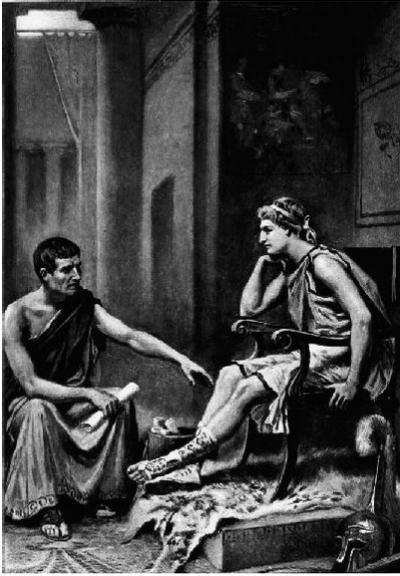
[3]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.217.

الإدارية الفاشلة هي التي هيأت لانقسام الإمبراطورية وساهمت في ظهور أمراء الحرب الذين اجتمعوا في مؤتمر بابل وأسسوا الممالك الجديدة التي نهضت من أنقاض إمبراطورية الإسكندر المنهارة.

## ٢. علاقة أرسطو بالإسكندر

تُجمع المصادر الكلاسيكية على أنّ فلاسفة ذلك العصر كانوا متورّطين في حبائل السياسة، فليس خافياً على أحد مواقف أفلاطون وأرسطو السياسيّة، وبتخصيص حديثنا عن أرسطو سنجد أنّ التلميذ (الإسكندر) قد خرج عن رأي أستاذه الذي لم يوح له بالقيام بحملته الشرقيّة وإنشاء إمبراطورية عالمية. لقد فعل الإسكندر ما كان مجافياً لأفكار أرسطو الذي لم يكن يقرُّ قيام دولة أوسع نطاقاً من دولة المدينة الإغريقيّة، ولا المساواة بين الإغريق و«البرابرة» في المعاملة، وإذا كان من الجائز أنّ أرسطو قد أقنع تلميذه بأنّ هذه الحرب هي حرب عادلة وربما مقدّسة على من هم أدنى بالعرق والجنس والثقافة،

فإنّ الصلة بين الأستاذ وتلميذه لم تنقطع إلّا عندما خرج التلميذ عن رأي أستاذه في إقامة إمبراطورية عالمية، وفي معاملة «البرابرة»، وهو أمر اعتبره بعض المعاصرين له ممن تشبّعوا بروح العنصريّة؛ كفرا بالحضارة الإغريقيّة المتميّزة<sup>[١]</sup>.



صورة تخيلية لإشراف أرسطو على تعليم الإسكندر:

by Jean Leon Gerome Ferris, 1895

في الواقع، لقد تنصّل الإسكندر من كلّ المبادئ السياسيّة التي تعلّمها على يدي أستاذه، حيث أقام حكماً فردياً استبدادياً بكلّ معنى الكلمة، ويبدو أنّ العلاقة بين الأستاذ وتلميذه قد فترت بعدما شاهد منه ذلك الاستبداد السياسيّ، وشاهده وهو مخمور يقتل كليتوس Cleitus الذي سبق له أن أنقذ حياة الإسكندر، وشهد

[١]- سوريا في عصر السلوقيين، م.س، ص١٨، ١٩.

أحداث باكتيريا Bactra عندما وضع فرقة الفرسان الملكيين تحت إشرافه الخاصّ وضمّ إليها عدداً من الجنود الشرقيين، كما أعاد جميع الفرسان البلقانيين إلى بلادهم عدا التراقيين منهم، وإعدام كاليسثينيس Callisthenes (ابن أخت أرسطو الذي اصطحبه معه لكتابة تاريخ الحملة) بحجّة التآمر مع غلمان القصر لقتل الإسكندر في سنة ٢٣٧ ق.م بعدما رفض عادة السجود له وتقبيل يده، كما شهد إذلال المحاربين المقدونيين في أوبيس Opis (بالقرب من بغداد حالياً)، واستمراره في تصرفاته الوحشيّة، وهوسه بالقوّة، وكسب مزيد من الأراضي لأمبراطوريّته الجديدة<sup>[1]</sup>.

### الثالث: أضواء نقدية على شخصيّة الإسكندر

#### ١. هل كان الإسكندر رجلاً عظيماً في أعين معاصريه؟

لم يكن الإسكندر يعرف الرحمة أو الشفقة، بل كان يدفع بقوّاته حدّ الإعياء، ولم يبجله رفاقه على أنه شخص عظيم، لا بل إن بعضهم كرهه لأنّه لم يكن يعرف الاعتدال، واحتفل الأثينيون عندما مات<sup>[2]</sup>، حتّى أنّ عدداً كبيراً من الجنود اليونان كان قائماً على حراسة الأمن في أقصى الولايات الشرقيّة، وكانوا قد بدأوا يطالبون بالعودة إلى أوطانهم منذ سنة ٣٢٥ ق.م، فلما توفيّ وجدوا أن الفرصة سانحة، فتجمّعوا في بقرطيانة وقرروا العودة، وجاء في بعض المراجع أنهم بلغوا ثلاثة وعشرين ألفاً<sup>[3]</sup>. وقد عمل برديكاس على قمعهم بدمويّة اقتداءً بنهج سيّده.

لذلك، لا نرى أحداً من معاصري الإسكندر يصفه بأنّه عظيم، بل إنّ حلفاءه وجنوده خرجوا عن سياساته ما إن علموا بموته، وكان أول من نعته بتلك الصفة «العظيم Magnus» هو القائد الروماني بومبي Pompey الذي احتلّ سوريا في سنة ٦٤ ق.م، وحاول أن يتشبّه به، وأن يستخدم أساليبه الاستبداديّة أثناء حملته على الشرق، وأن يتقمّص لقب «الفتاح العظيم الآخر للشرق»، كما حاول الترويج لمصطلح «العظماء». أمّا الخطوة الحاسمة في إضفاء هذا اللقب على الإسكندر فكانت بفضل السفسطائيين، وأشهر كتاب ومؤرخي هذه الحركة

[1]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.6.

[2]- Grant, Michael. From Alexander to Cleopatra: The Hellenistic World. New York 1982., p.23.

[3]- أسد رستم، تاريخ اليونان، م.س، ص ٤٩.

هم بلوتارخ Plutarch وأريان Arrian ولوتشيان Lucian<sup>[1]</sup>، ولم تخرج كتابات بوليبيوس Polybius وليفيوس Livy عن ذلك النهج، حيث أننا نجد مديحاً وإطراءً مبالغاً به على شخصيته، حتى أنّ بوليبيوس يصفه بأنه أعظم الجنرالات العسكريين في التاريخ. وإذا كان الإسكندر عظيماً من وجهة نظر هذين الكاتبين، فإنّ مدينتهما روما أعظم منه، وهما روجا لهذه الفكرة في مواضع كثيرة؛ سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة، وهكذا تمتّ الدعاية لفكرة مفادها أنّ الرومان ورثة الإسكندر في فكرة العالمية، وإلاّ لما كانت كلُّ الطرق تؤدّي إلى روما، وهكذا انتهوا في مؤلفاتهم إلى أنّ الرومان أرفع من الإسكندر الكبير<sup>[2]</sup>.

ما سبق ينطلق من نظرة تحليلية إلى المادّة التاريخيّة التي حوتها المصادر الكلاسيكيّة، أمّا إذا نظرنا إليها نظرة منهجيّة أكاديميّة سنجد أنّ تلك المادّة التاريخيّة يعوزها الكثير من الأصالة والموضوعيّة، فأقربها دُونَ بعد مضيّ ٤٠٠ سنة على وفاة الإسكندر، وهؤلاء المؤرّخون عاشوا في زمن لم تكن الموضوعيّة فيه هدفاً لعملية البحث التاريخي، لذلك عند البحث في تلك المصادر لا بدّ من استعمال النقد التاريخي للأخبار التي توردها<sup>[3]</sup>. في الواقع، إنّ عظمة الإسكندر أُسّست بعد موته لغايات مختلفة، فمعاصروه سواء من اليونان أم الرومان نظروا إلى تصرّفاته على أنها لا تطاق، أمّ مرافقوه وجرنالاته فأروا توسّعاته ضرباً من نوبات الجنون التي كانت تعتريه، وبعدها تقدّم الزمن انكبّ مؤلّفو عصر الإحياء التاريخي على تمجيد عبقرية السياسيّة والعسكريّة ومختلف مواقفه وتصرفاته<sup>[4]</sup>.

هذا في ما يتعلّق بالجوانب السياسيّة والعسكريّة لأخبار الإسكندر، أما في ما يتعلّق بسلوكه فإنّ مطالعة المصادر الكلاسيكيّة تقدّم لنا الجوانب الإيجابيّة في شخصيته، فربما كانت نجاحاته الكبيرة في المجال العسكري هي التي أعطت طابعاً بأنّه شخصيّة عبقرية استثنائية، من دون الالتفات إلى سلوكه في الجانب الإنساني. في الواقع، إنّ جميع المصادر قد كتبت في القرن الأول والثاني الميلاديين، وبما أنّ التاريخ يكتب من قبل المتصر، كان

[1]- Grant, Michael. Op. Cit., 1982., p.23.

[2]- Overtoom, L, Nikolaus., Contesting the Greatness of Alexander the Great: The representation of Alexander in the Histories of Polybius and Livy., Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of the University of Maryland, College Park, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts 2011., p.3.

[3]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.39

[4]- Grant, Michael. Op. Cit., 1982., p.34.

من الطبيعي أن تروّج تلك المصادر التاريخية للمتصّر، فهذه المصادر تصف الإسكندر بالبطل الاستثنائي والرجل العسكري المبدع حتى تكاد تجعله معصوماً تقريباً، فهو استطاع أن يكسب جميع المعارك التي خاضها مع ضمان ولاء جنوده المطلق له، وحتى عندما كان يرتكب الأخطاء في سلوكه تجد تلك المصادر مبرراً لتمدحه، فمثلاً عندما طالب الإسكندر المقدوني بأن يسجد له، وارتدى الثياب الفارسية المزركشة والفاخرة، كان هذا الطلب وهذا الزي مستهجنًا من قبل اليونان الذين عاشوا في ظلّ نظام دولة المدينة، ورغم أنه وصف كسلوك غريب من قبل معاصريه، وأدى إلى تمرّد خطير دفعه إلى التراجع عن طلبه بالسجود له، إلا أن المصدر القديمة لم تطعن في هذا السلوك<sup>[1]</sup>، لا بل راحت تبحث له عن تبرير، وسرعان ما جدت هذا التبرير برغبته في تطبيق المساواة بين جميع أفراد رعيتّه فيضمن وحدة الأمبراطورية الجديدة، وهكذا يتحوّل تبرير تصرفاته إلى إطراء مبالغ به.

لم يكن الإسكندر رجلاً عظيماً في أعين معاصريه؛ لأنه كان رجلاً لا يرعى عهداً ولا ذمّة، حيث حنث بوعدده، وكسر كلمته، وغدر بحلفائه، وهذا ما وثّقه عنه بلوتارخ واعتبره نقیصة وعبياً، وأهم تلك المناسبات ما فعله عندما تحالف مع حاكم مدينة تاكسيل Taxile واعداداً إياه بالهدايا والحكم الذاتي وعدم إراقة الدماء، لكنّه حنث بوعدده، وما هي إلا أيام حتى بدأ بالسيطرة على البلديات التابعة لمدينة تاكسيل بالقوة، وقتل الجنود الأبرياء فيها، وأعلن تراجعاً عن وعوده بالحكم الذاتي والسلام لأتباع تلك المدينة، وبدأ يتوسّع مستخدماً القوة المفرطة، لا بل حتى عندما يكون هناك وسيلة ممكنة لأخذ البلاد بطرق سلمية لم يكن يرضى بها، وكان يعمل السيف في أهلها. في الواقع، رغم شدة إعجاب بلوتارخ بالإسكندر، إلا أنه اعترف بعيوبه، واعترف بأنّ التفاصيل الصغيرة ترسم شخصية الرجل، وبلوتارخ لم يغازله، وكشف كلّ لحظة غضب وكلّ حالة عدم استقرار<sup>[2]</sup>.

إنّ من أهمّ صفات الرجال العظام في الحكمة والوقار، بينما كان الإسكندر على الطرف النقيض من ذلك، فتصرفاته لم يكن يخطّط لها، ولم يكن صاحبها يراعي العواقب التي ستترتب عليها، وهذا ما طبعتها بطابع الطيش والتهوّر. وهنا يستحضرني قول رسول الله

[1]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.19

[2]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.6.

صلوات الله عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين «ليس الشديد بالصرعة وإنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب»<sup>[1]</sup>. كما أظهر الإسكندر عدم المسؤولية في تصرفاته في أكثر من مناسبة، تماماً كما فعل عندما هجم على طيبة واستعماله القسوة المفرطة معها.

إن نوبات الغضب التي كانت تنتاب الإسكندر لم تؤدِّ إلى قتل مدينة كاملة فحسب، بل أدت أيضاً إلى قتل أقرب المقربين منه<sup>[2]</sup>، وكان مقتل كل واحد من هؤلاء الأصدقاء مسماراً يضرب في نعش نهايته. فقد أثار مقتل كاليستينيس عداوة فلاسفة اليونان عليه، وهب فلاسفة كبار من أمثال تيوفراستوس Theophrastus وديمترىوس Demetrius للدفاع عنه بالفلسفة، وصوّروا الإسكندر في صورة حقيرة جداً، فهو في نظرهم ذلك المستبد الذي رافقه الحظُّ فتوصّل إلى ما توصّل إليه<sup>[3]</sup>.

## ٢. الإسكندر في عيون ضباط جيشه

لبس الإسكندر ثياب الفرس، وقلد أساليبهم، وسكن قصورهم، وأصبح مولعاً بالتسالي المؤنسة، وبشرب النبيذ بكميات كبيرة، وبإقامة المآدب والاحتفالات الصاخبة. وقد شعر ضباطه بالضجر والإهانة من هذه الحالة المتردية، وكانوا جلُّهم أكبر منه سنّاً، وكانوا من المتمسكين بعاداتهم وتقاليدهم التي بُنيت على نوع من التقشُّف والخشونة، لذا أنفوا من الترف ومظاهر النعيم والأبهة التي أحاط بها نفسه، وبعد بعض الاحتجاجات التي قاموا بها بأسلوب محترم، لم يجدوا أذناً صاغية عند ملكهم، فرأوا أن خير وسيلة لهم هي المعارضة الصامتة حتى يكتفوا شرَّ حماقته. أمّا الضباط الشباب (من هم في سن الإسكندر) فقد انغمسوا مثله في مظاهر النعيم فشربوا الكحول، وأطلقوا عقال شهواتهم فمارسوا العلاقات الجنسية الشاذة، وازدادوا جهالة حتى امتلأت صدورهم بالكبر والغرور، مع أنهم لم يرتبطوا به بمشاعر الاحترام والتبجيل التي كانت عند الجيل الأقدم من الضباط الذين تدرَّبوا على يد فيليب. وهكذا فقد الإسكندر ثقته بأصدقائه القدامى ولم يتمكن من كسب صديق جديد

[١]- متفق عليه.

[2]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., pp.27, 28..  
وأنظر Green, P., Op. Cit., 2013

[٣]- أسد رستم، تاريخ اليونان، م، س، ص ٣٩.

بوزنهم، وفقد مكانته بين جنرالاته المجريين، فقسم من ضباطه رفض تصرفاته وفترت علاقته به، وقسم آخر انضم إليه في لهوه شرابه وتخنثه، من دون أدنى احترام لشخصه، أو الشعور بمشاعر الوفاء له<sup>[1]</sup>. وقد وصل الاحتقان إلى ذروته في أويس Opis (بالقرب من بغداد حالياً) عندما تمرّد عليه عناصر الحرس الملكي بحجة تقديم الفرس عليهم في الجيش والإدارة، فما كان منه إلا أن فتك بهم، حيث أعدم نفراً منهم (١٣ عنصراً) بينما سرح البقية<sup>[2]</sup>.

ويُعتبر پارمانيون وابنه فيلتوس أفضل مثل على هذين الصنفين من الضباط، الحرس القديم والحرس الجديد، فقد كان پارمانيون ضابطاً متقدماً في السن، وكان يخدم برفقة فيليب والد الإسكندر، ومن الضباط المقرّبين إليه، واكتسب تجربة وشهرة عظيمة حتى أنه قاد الحملة التي عبرت إلى آسيا الصغرى في حياة الملك فيليب، وكان الإسكندر يعتمد عليه في حالات الطوارئ والملمات، لأنه رجل هادئ، متزن، حكيم، وشجاع في الوقت نفسه، حتى أن كثيراً من المؤرّخين المعاصرين يصفونه بأنه العقل المدبّر لمعظم خطط الإسكندر، ويرون هؤلاء أن حملته ما كانت لتنجح لولا وجوده<sup>[3]</sup>.

كان الولد مختلفاً عن أبيه، وهذا الاختلاف أمر طبيعي، أولاً بحكم السن، وثانياً بحكم المجد الذي حمله كلُّ منها، فبينما صنع پارمانيون مجده بيده، ورث فيلتوس المجد عن أبيه، تماماً كما يحرص الآباء الذين جمعوا المال والثروة بعرق جبينهم على حسن التصرف بها، بينما نجد أبناءهم يبدرونها وينغمسون بسببها في الملذّات والتكبّر والغرور، كذلك كان الأمر مع فيلتوس؛ حيث كان شاباً متبجّحاً، مغروراً، منغمساً في الشرب والمتعة، تماماً كما كان سيده الإسكندر، وكان كلُّ يوم ينغمس في الملذّات أكثر، ولم تجد نصائح والده نفعاً، وهو تحدّث ذات مرّة أمام نفر من الضباط، بنوع من التبجّح والغرور سائلاً إياهم «من يكون الإسكندر العظيم؟ إنَّ الإسكندر ما كان ليكون لولا أبي، يا ترى ما كان بوسعه أن يعمل من دوني أنا؟». ولما كان مكروهاً في أوساط الجيش بسبب صلفه وغروره، سرعان ما وجد من ينقل تصريحاته الرعناء إلى الإسكندر، مصوراً خطورة الموقف، فملاً هذا الحديث قلب

[1]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.99.

[2]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book 3, chapter 11, 9.

[3]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.100.

الملك بالشكِّ والضغينة والحذر منه، وبالتالي عزم على التخلُّص منه عند أول فرصة مناسبة، وهذا ما حصل فعلاً<sup>[1]</sup>.

إنَّ الحديث والمؤامرات والخيانة لم يكن حديثاً جديداً في صفوف الجيش المقدونيِّ، لكن الإسكندر لم يكن يعيره أذناً صاغية معتمداً على ثقته بجنوده، وعلى ولائهم له، لكن توتره واضطرابه في السنوات الأخيرة من حملته جعلاه يتصرَّف بطيش شديد، ويعاقب الذين يرتكبون أصغر الأخطاء، وحسب تبرير أريان له أنَّه كان يعاقب من يرتكب الأخطاء الصغيرة حتى لا تسوَّل له نفسه أن يرتكب الجرائم الكبيرة<sup>[2]</sup>. لكن الواقع كان مختلفاً عما أتى به أريان، فالإجهاذ والإنهاك اللذان منيَ بهما نتيجة حملته الطويلة، كشف اللثام عن شخصيَّته الحقيقيَّة، فأخذ يتصوَّر تصوُّرات غريبة، وخطرت في باله أمور عجيبة؛ مفادها أن ضبَّاط جيشه يخطِّطون بشكل مستمر للتآمر على حياته والتخلُّص منه، هذه الأوهام جعلته يعيش في حالة عدم ارتياح وقلق دائم، ودفعته إلى البحث عن أشخاص يسبغ عليهم صفة التآمر من أجل معاقبتهم<sup>[3]</sup>.

### ٣. رأي المؤرِّخين بالإسكندر

إنَّ أشهر كتَّاب عصر إحياء التاريخ اليونانيِّ هو المؤرِّخ بلوتارخ (٤٦م-١٢٠م) الذي كان يتحدَّث عن خبث هيرودوت لأنَّه كان صديقاً للبرابرة، وكان متأثراً بنظريَّات أيسوقراط العنصريَّة (التي تؤمن بتفوق الشعب الإغريقيِّ) مثله كمثل غيره من المؤرِّخين الإغريق إجمالاً<sup>[4]</sup>. كان بلوتارخ واحداً من أهم المؤرِّخين الذين أدركوا أهميَّة التوسُّعات الرومانيَّة الاستعماريَّة، ونادى بأهميَّة وضرورة نشر الثقافة اليونانيَّة من خلالها، وكان يدَّعي أنَّه مدرك للرسالة الحضاريَّة التي تقع على عاتق الإغريق الذين خضعت بلادهم لحكم الرومان، ألا وهي نشر الحضارة الإغريقيَّة من خلال التوسُّعات الرومانيَّة العسكريَّة<sup>[5]</sup>.

علينا أن نتوقَّف قليلاً عند بلوتارخ بالنقد لأنَّه أحاط بتفاصيل حياة الإسكندر الجيِّدة

[1]- Ibid., Abbott, p.100.

[2]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book 3, chapter 26, 4.

[3]- Abbott, J., Op. Cit., 2018., p.100.

[4]- The oxford classical dictionary, London, second edition, oxford university, 1970, p.432.

[5]- The oxford classical dictionary, Op. Cit., 1970, p.434.

والسيئة، فهو رغم إعجابه به لكنه يعترف بأنه كان رجلاً سريع الغضب لأنفه الأسباب، يتصرف بجهل وطيش في عديد من المواقف، فتظهر شخصيته الاستبدادية بصورة واضحة. وهو يحدثنا عن حياة الإسكندر منذ مطلع فتوته، ويروي أنه كان مدمناً على الشراب متهوراً عنيفاً بشكل كبير، كما كان نهماً للمجد حدّ التعطّش، وهذه الصفات السابقة كانت في مجتمع معاصريه صفات سلبية، ونظر إلى صاحبها نظرة استصغار، فميله للإكثار من الشراب مثلاً أدّى به لأن يقتل صديقه المقرب Callisthenes، ويبدو أن الاسكندر لم يغفر له انتقاده على تبنيه للعادات الشرقية منذ أن كان في آسيا الصغرى<sup>[1]</sup>. كما كان سريع الغضب، شديد البطش، لم يكن مشروعه في العولمة في نظر كثير من الإغريق مقبولاً بل كان ضرباً من المستحيل، ولم يصادف هوى في نفوس ضباطه، ومن تجرّأ على انتقاده لقي حتفه من دون هوادة<sup>[2]</sup>. لا بل إنّ حملته على الشرق برمتها لم يكن كثير من المقدونيين راضياً عنها لكن أحداً لم يجرؤ على انتقادها<sup>[3]</sup>.

أما أريان فإنه يعترف أن الإسكندر المقدوني كان سريع الغضب شديد البطش دون أن يشعر بالذنب، وعزى ذلك إلى أن الإسكندر كان سليل آلهة<sup>[4]</sup>، ومن هذا الرأي يظهر أن أريان كان ينظر إلى بالإسكندر على أنه شخص استثنائي، ويبرر للإسكندر أخطائه أنها جاءت نتيجة عوامل خارجية، ويرى أنها أخطرها كان انفعالاته أثناء الغضب أثناء محاولة فرضه العادات الفارسية، ويرى أريان أن غضبه كان نتيجة عدم قبول رفاقه لآرائه، ويرى أن محاولة فرضه العادات الفارسية على المقدونيين، وتأليه نفسه على عادة الملوك الفرس؛ بأنها محاولة ذكية منه من أجل دمج عناصر الإمبراطورية الجديدة والمساواة فيما بينها، لقد عاش أريان في القرن الأول من الإمبراطورية الرومانية في وقت بدأ فيه الأباطرة الرومان بتأليه أنفسهم، لذلك حاول أريان أن ينسج بين هؤلاء الأباطرة الرومان والإسكندر بالتوازي<sup>[5]</sup>.

من السهل علينا أن نفهم اختلاف علماء التاريخ حول شخصية الإسكندر وعدم اتّفاقهم

[1]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.4.

[٢]- نعيم فرح، تاريخ حضرات العالم القديم؛ سياسياً، اقتصادياً، اجتماعياً، ثقافياً، دمشق ١٩٧٥م، ص ٣١٥.

[3]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.8.

[4]- Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, book 7, chapter 28, 655.

[5]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., pp.17, 18.

حول شخصه، عندما نعلم أنّها كانت متناقضة بما فيه الكفاية لتولّد هذا الجدل الواسع حوله: وقد تجلّى الاختلاف بين دعوته العالميّة للمحبّة والتآخي بين الشعوب التي اعتبرها البعض تمهيداً لانتشار الديانات السماويّة، وبين التوسّع واحتلال أراضي الغير والعدوان، وهتك الأعراض، واغتصاب النساء، واستعباد الأطفال، والإسراف في القتل بأساليب ملحمية، وعدم قدرته على الارتواء من دماء الأبرياء. بين صفات الفروسيّة والنبيل التي كان يدّعيها، وبين ذبحه لرفاق الدرب والسلاح وأقرب المقربين إليه على أصغر الأخطاء. بين التسامح والانتقام. بين الاعتدال والدبلوماسية من جهة، والكبر والغرور والإدمان على العنف والخمور من جهة ثانية. بين دعوته للعولمة وتبنيّه للعادات الفارسيّة من جهة، وبين بنائه المدن اليونانيّة في قلب الشرق رغبة من في عدم اختلاط جنوده بالشرقيين من جهة ثانية. ولقد تركت أعماله وتصرفاته المتناقضة علماء التاريخ عبر الأجيال في حيرة كبيرة، لذلك رأوا أنّ خير وسيلة للحكم عليه هي وزن أعماله الشريفة في كفة، وشروره في الكفة المقابلة<sup>[1]</sup>.

هذه التناقضات دفعت بالمؤرّخ المعروف ويل كابي Will Cuppy ليعلن؛ لا عن عجزه عن تقديم تفسيرات منطقيّة لتصرفات الإسكندر فحسب، بل رأى أيضاً أنّه هو نفسه كان سيجد صعوبة في تقديم مثل هذا التفسيرات عن تصرفاته. وتوصّلت الأستاذة كلود موسّا Claude Mossé، المؤرّخة البارزة المتخصصة في تاريخ العالم القديم إلى نتيجة مماثلة تقريباً بعد دراستها لسيرته التي وضعتها حديثاً؛ مفادها أنّه «سيبقى دائماً غريباً عنّا» ونبّهت تحديداً إلى ضرورة الكفّ عن التكهنّ بالبعُد السيكولوجيّ في الإسكندر<sup>[2]</sup>.

#### ٤. علاقات الإسكندر الجنسيّة

كانت ميول الإسكندر الجنسيّة موضع جدال وشكّ بين المؤرّخين، وما كان يعزّز تلك الشكوك أنّه لم يمتلك أيّ عشيقه، وأنّ جميع زيجاته عُقدت لأغراض سياسيّة<sup>[3]</sup>. وبالعودة إلى كتب التاريخ يتبيّن لنا فعلاً هذا الأمر، فقد تزوّج من روكسانا Roxane زوجاً سياسياً أثناء حملة صغديا Sogdiana في ربيع سنة ٣٢٧ ق.م. وبعد عودته من حملته على بلاد

[1]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.7.

[2]- Thomas, C. G., Op. Cit., 2007., p.191.

[3]- Thornton, L, R., Op. Cit., 1988., p.33.

الهند تزوج من ستاتريا Stateira ابنة الملك الفارسي داريوس الثالث، في سوسا Susa في ربيع سنة ٣٢٤ ق.م. وفي الواقع، كان تعدد الزوجات والإكثار منهن عادة متبعة في مقدونيا؛ حتى الإسكندر نفسه كانت أمه أولمبياس الزوجة الرابعة لفيليب وتزوجها في غمرة تحالفاته السياسية. ولم يكن الزواج في المجتمعات اليونانية يقوم على الحب، لأن المرأة أدنى قيمة من الرجل، ولا تستحق أن يحبها وفق المعتقدات اليونانية القديمة، وبالتالي فإن زوجات الإسكندر وفق تلك العقلية السائدة في ذلك العصر هن أوضاع من أن يأسرن قلبه، ووجودهن كان نوعاً من توطيد العلاقات الدبلوماسية<sup>[1]</sup>. ولكن، رغم وجاهة هذا الشاهد إلا أننا بحاجة إلى دراسة أعمق لفهم جذور هذه الإشكالية:

كان الإسكندر حليق الذقن، وذلك الأمر يعد إشارة إلى المخنثين، إلا أن رفاقه قد اقتدوا به، واستمر ملوك اليونان والرومان يحلقون ذقونهم حتى عهد الأباطور الروماني هادريان Hadrian (١١٧-١٣٨ م) الذي أطلق ذقنه<sup>[2]</sup>. فهل كان مخنثاً حقاً؟ من الجدير بالذكر أن بعض دويلات المدن اليونانية شجعت العلاقات الجنسية المثلية (اللواط) بين أفراد الوحدات العسكرية المقاتلة كنوع من الرابط النفسي بين عناصرها، فالفرقة المقدسة في طيبة كانت تتبع هذه العادة، وربما تسربت إلى مقدونيا من خلال الرهائن الذين كانت ترسلهم إلى طيبة (قبل أن يعتلي فيليب الثاني العرش كان رهينة في طيبة بين سنتي ٣٦٧-٣٦٤ ق.م أي بين الـ ١٥ و ١٨ من عمره)، حتى أن المصادر التاريخية تشير إلى أنه كان متورطاً في عدد من العلاقات الجنسية المثلية، وتشير إلى أن سبب مقتله كان ناجماً عن تلك العلاقات الشاذة، بعدما اشتكى له الضابط بوسنياس Pausanias (وكان أحد المثليين جنسياً والذي ربطته علاقة حميمة به) من أنه تعرض للإهانة والاعتصاب بقسوة، فأعرض عنه فيليب ورفض أن يأخذ له حقه، فما كان منه إلا أن انتقم منه بقتله. في المقابل، تحاول المراجع الكلاسيكية التي اعتادت أن تمجد الإسكندر ووالده أن تلقي باللائمة على الفرس، وتصور بوسنياس على أنه عميل مدسوس، قتل فيليب بعدما دفع له الفرس وأمره بذلك<sup>[3]</sup>.

[1]- Kitchen, M., Op. Cit., 2020., p.5.

[2]- Alterman, L., Alexander III and the men who made him great., Master of Philosophy, Faculty of Arts, University of Glasgow, London 2000., p.6.

[3]- Kitchen, M., Op. Cit., 2020., p.7.

من هنا يتّضح أنّ العلاقات الجنسيّة الشاذّة كانت منتشرة في المجتمعين المقدونيين واليونانيين قبل أن يتسنّم الإسكندر العرش. وبما أنّه فرد من هذا المجتمع كان من الطبيعيّ أن يقيم عدداً من هذه العلاقات المثليّة، حيث يتحدّث عدد من المصادر التاريخيّة عن أنّه كان عاشقاً لأحد أصدقائه المدعو هفايستيون والذي كان ينعته المؤرّخ الإغريقي أليانوس تكتيكوس Aelianus Tacticus (١٠١ - ١٥٠ م) بالمفردة الإغريقيّة «إيرومينوس» والتي تعني «المحبوب». ويذكر لنا هذا المؤرّخ قصّة تدعم شكوكنا جاء فيها أنّ الإسكندر عندما زار طروادة، أتجه إلى قبر آخيل وكلّله بالزهور، فيما أتجه هفايستيون إلى قبر فطرقل وكلّله كذلك، ما يعني أنّه كان عشيقاً للإسكندر، تماماً كما كان فطرقل عشيقاً لآخيل، وكلّ منهما توجّح قبر نظيره.

رغم أنّ أبناء بلاد اليونان لم يكثرثوا كثيراً لقضايا المثليين جنسيّاً، وغضُّوا النظر عنها بصفتها شكلاً من أشكال الدعارة الذكوريّة الشائعة بينهم، ولم تكن بالأمر المحرّم أو غير الطبيعيّ في تلك الأيام، إلّا أنّها كانت تعدّ بنظرهم نقيصة أخلاقيّة لا يمكن المجاهرة بها، ولا شكّ في أنّ هذه العلاقة الشاذّة كانت بنظر معاصري الإسكندر أمراً مرفوضاً لقائد بحجمه، لم يكثرث للأمر، لكن ما أثار جنونه هو موت هفايستيون بالمرض، فأمر بقتل الطبيب المشرف على علاجه، ثمّ حلق رأسه حداداً عليه، وأمر له بجنائز عظيمه، حتى أنّه فقد أعصابه من شدّة الحزن فاستمر أربعين يوماً في حالة هياج شديد، يهاجم خلالها القرى ويقتل كلّ من يلاقيه في طريقه. وقد تسبّب هذا الأمر في تدهور صحته بوتيرة أكبر، وأسهمت في اختلال اتّزانه العقليّ على الأرجح، وهذا الجانب من شخصيّته يُظهر كم هو شخص غير مسيطر على سلوكه<sup>[1]</sup>.

في الواقع، لم يكتفِ الإسكندر بصديقه هفايستيون، بل أقام علاقة مع الخصي باجوس

وأنظر: [1]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., pp.26, 27.

Green, P., Alexander of Macedon, 356-323 B.C.: A Historical Biography. Los Angeles, CA: University of California Press., 2013. وأنظر:

Gabriel, A., The madness of Alexander the Great and the myth of a military genius. Barnsley, England: Pen & Sword Military., 2015. وأنظر:

Fernandez. D., The Modern Image of Alexander the Great., A Dissertation submitted to the Graduate School-Newark Rutgers, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Masters of History., University of New Jersey., pp.32-36.

Bagoas، وحتى نكون منصفين لم يكن من العادات والتقاليد اليونانية أن يكون هناك خصي في القصر، فهم ليسوا مواطنين كاملين، ولا يحق لهم شغل الوظائف العامة، ولما كانت هذه العادة شائعة في القصور الفارسية، لم يجد الإسكندر حرجاً من إبقاء هذا الخصي في رفقته، واتخذ منه وسيلة لإشباع رغباته الجنسية، ولم يستطع الإسكندر أن يخفي شوقه له وعلاقته به أمام الجميع؛ فبلوتارخ يصف القبل الحميمة والمودة البالغة لهذا الخصي من قبل الإسكندر، ولم تؤدي هذه المعاملة لإزعاج أحد من جنود الحملة اليونانيين أو المقدونيين، حيث أنها كانت ضمن العادات والتقاليد اليونانية للدعارة الذكورية<sup>[1]</sup>. بمعنى إن جميع علاقات الإسكندر الجنسية سواء السليمة منها أو الشاذة كانت متسقة مع العادات والتقاليد والأفكار اليونانية الموروثة حول الجنس.

#### ٥. تحليل شخصية الإسكندر

إنَّ معظم الرجال الذين يندمون على تصرفاتهم يعدون أنفسهم بأن يُقلعوا عن تلك التصرفات، ويمكن أن يخففوا شعورهم الذنب بإقناع أنفسهم أنَّ لجزء منها مبرراته المنطقية، وأنَّ فيها جانباً من الصواب، لكن ياجماع مختلف علماء النفس أنَّ علاج الشعور بالذنب هو الإقرار به حتى يكفَّ المرء عنه. لكنَّ هذا الكلام ينطبق على الشخص السوي الذي مرَّ بتجارب سيئة، أمَّا الشخص غير السوي أو المختل عقلياً، أو المصاب بجنون العظمة والمدفوع بقيم واعتبارات غير واقعية، كإيمانه بأنَّه ابن إله، كالإسكندر المقدوني، سيرى أنَّ جميع الأعمال غير الشريفة التي يقوم بها؛ هي أعمال عادلة، وبالتالي سيقع في الذنب عينه مرَّات ومرَّات من دون أن يعي أنَّ ما ارتكبه هو عمل غير لائق ولا يتفق حتى مع أبسط مبادئ الإنسانية.

على أيِّ حال، لم تكن المعايير الإنسانية تعني الإسكندر كثيراً ما دام مقتنعاً أنه ابن إله<sup>[2]</sup>. لذلك لم يجد حرجاً في تدمير طيبة، وقتل آلاف الرجال وسبي النساء من دون رحمة؛ بعدما رفض طلبه باستسلام المدينة له. عموماً هي الحالة الوحيدة التي عرض فيها تجنُّب سفك الدماء، رغم أنَّه سفكها بغزارة عندما تعرَّض للاستفزاز، وكرَّر فعلته البشعة مرَّة أخرى في

[1]- Kitchen, M., Op. Cit., 2020., p.5.

[2]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.17.

صور، ومرةً ثالثة في غزة، لكنّه لم يقدّم فيهما عروضاً لتجنّب إراقة الدماء بل أصبح أكثر رغبة فيها، وإلاً لماذا أباد جميع الجنود الفرس الذين استسلموا له في أعقاب معركة جاوجميلا؟ ولعلّ أحد أهمّ الأمثلة على عدم رحمته قتله ١٨ ألف رجل إغريقيّ من المرتزقة استسلموا له، وعرضوا عليه الالتحاق بقوّاته، فرفض ثم أعدمهم جميعاً، وهذا يبيّن أنّه كان مجرداً من الشعور بالذنب ولا يمتلك ذرّةً من الشفقة<sup>[1]</sup>.

في الواقع، لا يمكن لحجم السلطة والنجاحات العسكريّة أن يخفيا الوحشيّة التي كانت وراء تلك الأعمال البشعة التي قام بها الإسكندر المقدونيّ من قتل وتدمير، ويمكن أن نشبه شخصيّته في بشخصيّة أدولف هتلر Adolf Hitler زعيم ألمانيا النازيّة من حيث الأسلوب والمزاج والتصرّفات. ففي البداية أعطى كلّ منهما الثقة لشعبه ومؤيّديه، ووعدهم بآمال جديدة نحو أمة أعظم، وأنعش اقتصاد بلدانه، وتعاطى مع مفهوم السلام الأممي بصورة خاطئة، وكان مهووساً بالقوّة والتوسّع على حساب الغير، وارتكب أعمالاً إجراميّة وممارسات استبداديّة تتنافى مع الأخلاق الإنسانيّة، وشنّ الحروب ضدّ الأمم الأخرى، وتسبّب بالدمار الشامل وقتل الأبرياء، وسرعان ما ظهرت نواياه الحقيقيّة<sup>[2]</sup>.

يستخدم علماء النفس وأطباء الرعاية الصحيّة الدليل التشخيصيّ والإحصائيّ للاضطرابات لتقييم الصحّة العقليّة للأفراد، ويحتوي هذا التقييم على تصنيف وتشخيص أكثر من ١٥٠ اضطراباً عقلياً، ورغم أنّ اللّغة اليونانيّة القديمة ما كان عندها مثل هذا الدليل الدقيق، فهو لم يمنع من البحث عن الجنون. ويُعتبر أرسطو من أول علماء النفس في تاريخ البشريّة حاول أن يصنّف شخصيّات البشر إلى أربع نفسيّات، كقاعدة أوليّة لتقييم الصحّة العقليّة، وما يهّمنا هنا ثلاث نفسيّات هي: الإنسان السّريع الغضب، الذي يؤمن بنظريّة المؤامرة، الشديد البطش والقاسي القلب. وكلّ هذه الصفات تعبر عن خلل عقلي<sup>[3]</sup>، وقد ظهرت في الإسكندر، يُضاف إليها أنّه كان مولعاً بالمخاطر، وهذه إحدى صفات المصابين بأوهام العظمة، والذين لا يحسبون حساباً لعواقب الأمور السيّئة المترتّبة على اقتحام الأهوال<sup>[4]</sup>.

[1]- Ibid., Kromhout, A., & Helene van de Ven, p.25.

[2]- Tran, B., Op. Cit., 2016., p.8.

[3]- Kromhout, A., & Helene van de Ven., Op. Cit., p.20.

[4]- Ibid., p.26.

إنَّ تحليل شخصيَّة الإسكندر من خلال تصرُّفاته وسلوكه على PCL-R؛ بدراسة ١٦ نقطة، يبيِّن أنَّه كان مختلفاً عقلياً، مشوش الذهن منذ طفولته بأساطير وخرافات غيبية، ومنشغلاً بتقدير قيمة الذات أكثر ممَّا ينبغي، أو ربما إلى حدِّ الجنون، مدموجة بعدوانية ذات دور فعَّال وتفاعلي، واندفاع وسيطرة سلوكية سيئة، من دون أيِّ هموم عاطفية ممزوجة بشعور الذنب والندم على آلاف الرجال والنساء والأطفال الأبرياء الذين ارتكب بحقهم المجازر. ويرى علماء النفس أنَّ شخصيَّته خضعت لتكثيف تطوُّري يساعد الفرد على البقاء في مجتمع متوحِّش. بيد أنَّ تلك الميزات السلبية منحت بعض الفوائد، فتفكيره كان منصباً على تحقيق مجد أسطوريٍّ شخصيٍّ من دون أدنى اعتبارات لرحمة الآخرين، فخوِّله ذلك الإسراف في القتل، وشنَّ العدوان بعد العدوان من دون الشعور بالذنب والندم، وبالتالي لم يكن هناك أيُّ رادع يمكن أن يحدِّ من ذلك الاندفاع، أو يكبح تلك الروح العدوانية؛ كتأنيب الضمير مثلاً. وهذا السلوك العدوانيُّ جعله في نظر جنوده وضباط جيشه قائداً ملهماً، فاندفعوا خلف تلك الروح المفعمة بإيذاء الآخرين ظناً منهم أنَّها تصرُّفات حكيمة<sup>[1]</sup>.

[1]-Ibid., Kromhout, A., & Helene van de Ven., pp.28, 29, 30.

## الخاتمة

بعد هذه الدراسة المطوّلة نخلص إلى أنّ الإسكندر من أكثر الشخصيات التاريخية جدلاً، ليس لأنّه رجل فوق العادة بل لأنّ مدارس وتيارات سياسيّة وقادة عسكريين أرادوا له أن يكون عظيماً فيستغلوا تلك الأوهام لمآربهم العنصريّة وأغراضهم العسكريّة، فكيف أن يقوم باحتلال الشرق بحملة عسكريّة واحدة متّصلة، حتى يجد له في الأجيال الغربيّة اللآحقة من يبكي ذكريات بطولاته، ومن يسعى لتكرار تجربته مرّة أخرى، وإلّا ما كان بومبي قد وصفه بالعظيم، ولما كان تراجان Trajan أثناء حملته العسكريّة على أراضي الدولة الفرثيّة سنة ١١٦م وقف على شاطئ الخليج العربيّ وتحسّر على سنوات شبابه عندما رأى سفينة تمخر طريقها إلى الهند، وتمنّى لو أنّه في ريعان الشباب لفعل ما فعله الإسكندر وتابع هذا الطريق.

إنّ إيجاد القدوة والمثل الأعلى هو سياسة تربويّة إغريقيّة لم يخرج عنها الغرب منذ أيام هوميروس، وسواء كانت هذه القدوة حقيقيّة تستحقّ أن تكون مثلاً أعلى أم لا؛ فإننا سنجد من سيعمل على تلميع صورتها، وإخفاء جرائمها، ورفعها إلى مصاف الأبطال، إن لم يكن إلى مصاف الآلهة، وربّما هذه سياسة غربيّة متجدّرة مدفوعة اعتباراتها العنصريّة، لكن ما يحزّ في أنفسنا أنّ عدداً من أكاديميّاتنا العلميّة تصوّر الإسكندر «بالفاتح العظيم» وهو مصطلح يثير امتعاض، فكيف يصبح من دمرّ أمبراطوريّة من أعرق الأمبراطوريّات في التاريخ؛ فاتحاً عظيماً؟ فالأمبراطورية الفارسيّة سواء اتّفقنا أم اختلفنا مع سياساتها الإداريّة وحجم الفساد الذي استشرى في جسدها، تبقى واحدة من سلسلة الأمبراطوريّات العظيمة التي حكمت شرقنا المتحضّر. وإن كنّا غير راضين عن سقوط بابل بيدها في سنة ٥٣٩ ق.م إلاّ أنّنا نرفض رفضاً قاطعاً سقوط صور وغزة بتلك الوحشيّة الدميّة بيد الإسكندر المقدونيّ سنة ٣٣٢ ق.م.

إنّ رفع قائد عسكريّ إلى مصاف الآلهة هو سياسة يونانيّة لها جذورها ومبرراتها، لكنّ رفع رجل مريض نفسياً إلى مصاف الآلهة هو أمر مرفوض، فكيف من نظر إليه الفلاسفة وضباط جيشه ومعاصروه بعين الاحتقار يسمي فاتحاً عظيماً. ولعلّ ما استوقفني أكثر أنّ حرباً طويلة تستمرّ عشر سنوات من دون خطة عسكريّة أو هدف واضح؛ فهذا لا ينمّ إلاّ عن قائد مصاب بجنون العظمة مفصول عن واقعه وكلّ مفاهيم المنطق السليم، وتساءلت مرّات

ومرّات: ألم يفكّر بهؤلاء الجنود الذين كانوا يتبعون مغامراته؟ ألم يفكّر بآلامهم واشتياقهم لأسرهم وأطفالهم؟

إنّ عمليّات التدمير والإبادة والجرائم الشنعاء بحقّ الإنسانيّة من استعباد للأطفال، وهتك للأعراض، وقتل للرجال الأمنين؛ لا يعبرُ إلاّ عن رجل مريض نفسياً يسعى وراء قيم هوميّية لا وجود لها. لذا لم يكن الإسكندر فاتحاً عظيماً بل محتلاًّ مجرماً وقاتلاً ومغتصباً ولصّاً ووحشاً لا يعرف الرحمة والشفقة، لكن النتيجة الحتميّة له ولغيره من هؤلاء الغزاة هو أنّ هذا الشرق العظيم قد ابتلعه وابتلع جنوده مثلما ابتلع كثيراً من المعتدين، وعلى أرضي هذه لم يعمّر الغاصبون.

## لائحة المصادر والمراجع

### أولاً: العربية والمعربة

١. أسد رستم، تاريخ اليونان: من فيليبوس المقدوني إلى الفتح الروماني، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٦٩ م.
٢. حلمي رسول رضا، بلاد النهرين في العصر الهلنستي (٣٣١-١٢٦ ق.م)، أطروحة معدة لنيل درجة الدكتوراه في التاريخ القديم اليوناني الروماني، جامعة القاهرة ٢٠١٥ م.
٣. فرانك ولبانك، العالم الهلنستي، حملة الإسكندر على الشرق ونشأة الممالك الهلنستية، ترجمة أمال الروابي، ط ١، القاهرة، المركز القومي للترجمة ٢٠٠٩ م.
٤. مفيد رائف العابد، سورية في عصر السلوقيين من الإسكندر إلى بومبيوس ٣٣٣-٦٤ ق.م، دمشق، منشورات دار شمال ١٩٩٣ م.
٥. نعيم فرح، تاريخ حضارات العالم القديم؛ سياسياً، اقتصادياً، اجتماعياً، ثقافياً، دمشق ١٩٧٥ م.

### ثانياً: الأجنبية

1. Abbott, J., Alexander the Great., Reproduced by Sani H. Panhwar 2018.
2. Alterman, L., Alexander III and the men who made him great., Master of Philosophy, Faculty of Arts, University of Glasgow, London 2000.
3. Arrian, Anabasis Alexandri and Indica, Translation by: P. A. Brunt, Cambridge 1976.
4. Boardman, A. P., An Analysis of the Generalship of Alexander III of Macedon: Undermining or Underlining Greatness? Submitted for

- degree of Master A., Department of Classics, University of Durham 1999.
5. Grant, Michael. *From Alexander to Cleopatra: The Hellenistic World*. New York 1982.
  6. Careny, E., *Olympias, Mother of Alexander the Great.*, New York and London: Routledge 2006.
  7. Fernandez. D., *The Modern Image of Alexander the Great.*, A Dissertation submitted to the Graduate School-Newark Rutgers, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Masters of History., University of New Jersey.
  8. Gabriel, A., *The madness of Alexander the Great and the myth of a military genius*. Barnsley, England: Pen & Sword Military., 2015.
  9. Green, P., *Alexander of Macedon, 356–323 B.C.: A Historical Biography*. Los Angeles, CA: University of California Press., 2013.
  10. Kitchen, M., *Interpreting Alexander III of Macedon's "Sexuality" in the Ancient Greco-Macedonian World*, *Western Illinois Historical Review.*, Volume XI, Spring 2020.
  11. Kromhout, A., & Helene van de Ven., *Alexander the Great, Great leader or madman? Liberal Arts & Sciences Capstone Project: An Interdisciplinary study.*, Universiteit Utrecht.
  12. Overtoom, L, Nikolaus., *Contesting the Greatness of Alexander the Great: The representation of Alexander in the Histories of Polybius and Livy.*, Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of

the University of Maryland, College Park, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts 2011.

13. Rhodes, P. J, History of the Classical Greek World, 478–323 BC., Oxford 2006.
14. The Cambridge Ancient history, Cambridge University Press 1988.
15. The death of Alexander the Great., Acta Theologica Supplementum 7., 2005.
16. The Oxford Classical Dictionary, London 1970.
17. Thomas, C. G., Alexander the Great in his World, First published by Blackwell Publishing Ltd., Oxford 2007.
18. Thornton, L, R., Alexander the Great and Hellenization., Calvary Baptist Theological Journal I Spring 1988.
19. Tran, B., Alexander of Macedonia and His Transformation into Despotism., Portland State University., April 28., 2016.
20. Weber, G., The Court of Alexander the Great as Social System., Malden, Mass 2009.



## الأسرة الإغريقية

د. حسام غازي<sup>[1]</sup>

### مقدمة

تعدُّ الأسرة الإغريقيَّة القديمة ومراحل تفكُّكها وصولاً إلى القرن الخامس ق.م من أكثر المواضيع مناقشةً بين الباحثين، وعلى الرغم من ذلك، فقد بقي التوصيف الذي وضع الغرب وتبنَّاه الشرق لشكل الأسرة الإغريقيَّة القديمة وطبيعتها، لا بل حتى مراحل تفكُّكها غير مقنع لكثير من الباحثين، وخاصَّة التوصيف الذي وضعه فوستيل دي كولانج، والذي يعدُّ الأكثر شيوعاً؛ ولذلك نهدف من هذا البحث إلى إعادة تقويم النتائج العلميَّة التي تمَّ التوصل إليها في هذا الشأن، ومحاولة تصويبها، سعياً لوضع توصيف واضح لشكل الأسرة الإغريقيَّة القديمة وطبيعتها ومراحل تفكُّكها وصولاً إلى القرن الخامس ق.م.

### أولاً: الأسرة الإغريقيَّة القديمة كما تصوَّرها فوستيل دي كولانج

يرى فوستيل دي كولانج أنَّ المجتمع الإغريقيَّ في عصوره الباكِّرة كان مؤلَّفاً من مجموعة من الأسر المنعزلة عن بعضها، نتيجةً للديانة الفرديَّة السريَّة [الديانة المنزليَّة]، التي جعلت كلَّ أسرة من تلك الأسر تعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها، وبالتالي قام كولانج بتوصيف الأسرة الإغريقيَّة القديمة كرابطة [دينيَّة أكثر منها رابطة طبيعيَّة]<sup>[2]</sup>، وهذا ما يبدو جلياً من خلال الآتي:

### ١. تكوين الأسرة الإغريقيَّة القديمة

يرى كولانج أن تكوين الأسرة الإغريقيَّة القديمة كان يقوم على أساس الرابطة الدينيَّة، ويقصد بتلك الرابطة معتقدات الديانة الفرديَّة السريَّة وتعاليمها [الديانة المنزليَّة]، التي كانت

[1]- أستاذ في جامعة دمشق، قسم الآثار، كلية الآداب والعلوم الإنسانيَّة.

[2]- دي كولانج، فوستيل: المدينة العتيقة، ترجمة عباس بيوم، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٥٢.

تجمع أعضاء كل أسرة من الأسرة الإغريقية القديمة، والتي جعلت كل أسرة من تلك الأسر تتمتع باستقلال تام، وتعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها؛ إذ كانت الديانة المنزلية المتمثلة بالموقد والأسلاف: [تعزل كل أسرة عن جميع الأسر الأخرى سواء أكان في الحياة أم في الممات ... كان للمنازل نوع من الستر العازل]<sup>[١]</sup>، ويتابع كولانج القول إن هذه الديانة جعلت من المساحة الجغرافية التي يشغلها المنزل مساحة معزولة: [لا يجوز لمسكين أن يتماسا، فالحائط المشترك يعتبر شيئاً مستحيلاً؛ إذ لا يمكن أن يكون نفس الجذر مشتركاً بين منزلين]<sup>[٢]</sup>، ويقول أيضاً إنه كان لكل أسرة إلهها وعبادتها وكاهنها وحاكمها، ولم يكن لأي سلطة خارجة عن نطاق الأسرة الحق في تنظيم عبادتها وعقيدتها، ولم يكن هناك كاهن غير الأب، وباعتباره كاهناً لم يكن يعترف بأي رئاسة أخرى فوق رئاسته، فهو المفسر الوحيد لديانة أسرته، وله وحده سلطة تعليمها، ولكن لأبنائه فقط؛ إذ كانت الأسرار والشعائر وعبارات الدعاء والأناشيد ميراثاً وملكاً مقدساً للأسرة، لم تكن تشرك أحداً فيه، وكان محرماً عليها الكشف عن هذا الميراث الديني لأي شخص من خارج نطاق الأسرة الدينية، حيث كانت تنتقل لقرابة الدم من الذكور إلى الذكور، ويمكننا أن نلاحظ حالة التوقع التي عاشتها كل أسرة إغريقية بحسب كولانج من خلال بعض تفاصيل الديانة المنزلية، إذ قال: [كان لكل أسرة موقدها وأسلافها، ولا يمكن لسواها أن يعبد هذه الآلهة، وهي أيضاً لا تحمي سواها فقد كانت ملكاً لها]<sup>[٣]</sup>، كما أكد توكوديدس ذلك حين قال بوجود مذهب خاص بكل أسرة إغريقية قديمة<sup>[٤]</sup>، وكان لزاماً مقدساً على رب الأسرة أن يعتني بالنار لتبقى متقدة وطاهرة بشكل دائم، لأنهم كانوا يرونها كإله قوي يحمي المنزل والأسرة؛ لذلك كانوا يعبدونها ويؤدون لها شعائر مقدسة، لكي تحميهم وتمنحهم الصحة والثروة والسعادة، وكانت تقتضي التقاليد الدينية بأن تختص كل أسرة في عبادة موتاهم الذين ينتسبون إليها بالدم، وهي التي تقوم بالجزاء، وتقديم الطعام الجنائزي الذي يتجدد في كل فترة، وكان يتوجب على كل أسرة أن تقضي بعنف كل غريب عن ممارسة هذه الطقوس الدينية الخاصة بها؛ إذ لم يكن الميت يقبل القربان إلا من ذويه وأسرته التي تنحدر من ذريته، وحضور أي غريب كان يقلق

[١]- دي كولانج، فوستيل: المدينة العتيقة، ترجمة: عباس بيوم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٨٣-٨٤.

[٢]- المرجع السابق، ص ٨١.

[٣]- المرجع السابق، ص ٧٩.

[٤]- توكوديدس: تاريخ الحرب البلبونيزية، ترجمة: دينا الملاح وعمرو الملاح، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ٢٠٠٣م، ٢١٥.

راحة الأرواح؛ ولذلك كان يتوجب على الابن أن يريق السوائل، وأن يقدم القرابين لروح والده وأرواح جميع أجداده، وكان التقصير في ذلك يعدُّ أخطر ما يمكن ارتكابه باعتباره يقضي على سعادة الموتى. وكان لكل أسرة قبرها، يجمع أفرادها من الأموات التي تربطهم معاً رابطة الدم، وهو يقع دائماً بالقرب من منزل الأسرة في أملاكها الخاصة، حرصاً على خصوصية المعتقدات؛ إذ كانت تلك الديانة سرّية وتحتصر في نطاق المنزل، وكانت تجري جميع الاحتفالات الدينية في وسط الأسرة دون سواها، ولم يكن الموقد يوضع خارج المنزل إطلاقاً، ولا على مقربة من الباب الخارجي، لكي لا يستطيع الغريب مشاهدته، إذ يرى كولانج أن هذه الديانة المنزلية جعلت من الأسرة هيئة متماسكة في الحياة الدينية والدنيوية، وجعلتها صلبة ومتينة في بنيتها، متشددة ومتزمنة في عاداتها وتقاليدها، وبالتالي استتج كولانج أن الأسرة الإغريقية القديمة كانت: [رابطة دينية أكثر منها رابطة طبيعية]<sup>[١]</sup>، ولم يكن المولد هو الذي يجمع أعضائها بل الديانة المنزلية؛ إذ لم يكن هناك أي صلة بين أبناء أختين أو أبناء أخت وأخ؛ إذ لم يكونوا يتمون إلى نفس الديانة المنزلية.

## ٢. السلطة الأبوية ودور الأمومة

إذا تأملنا التوصيف السابق الذكر للأسرة الإغريقية القديمة، نلاحظ أن كولانج قام بمعالجة كيان الأسرة الإغريقية القديمة من منظور ديني، وفقاً لتصوّره عن الديانة الفردية السرية [الديانة المنزلية]، وبالتالي فقد قام بمعالجة بقية الجوانب الخاصة بالأسرة الإغريقية القديمة من المنظور نفسه؛ إذ رأى أن الديانة المنزلية كانت قد لعبت دوراً جوهرياً في تكريس السلطة الأبوية في الأسرة الإغريقية القديمة، وتصوّر أنه بموجب تعاليم هذه الديانة لم يكن لأي سلطة خارجة عن نطاق الأسرة الحق في تنظيم عبادتها وعقيدها، وبالتالي كان الأب هو الكاهن الوحيد لأسرته، وباعتباره كاهناً لم يكن يُعترف بأي رئاسة أخرى فوق رئاسته، فهو المفسر الوحيد لديانة أسرته، وله وحده سلطة تعليمها، ولكن لأبنائه فقط؛ إذ كانت الأسرار والشعائر وعبارات الدعاء والأناشيد ميراثاً وملكاً مقدساً للأسرة، لم تكن تشرك أحداً فيه، وكانت تنتقل بشكل حصريّ لقرابة الدم من الذكور إلى الذكور، وكان يقع على عاتقه الإشراف على كافة شؤون الأسرة الدينية والدنيوية، فعلى سبيل المثال كان لزاماً مقدساً عليه أن يعتني بالنار لتبقى متقدة وطاهرة بشكل دائم، وكان لزاماً مقدساً عليه أن يقدم القرابين ويريق السوائل على قبور الآباء

[١]- دي كولانج، فوستيل: المرجع السابق، ١٩٥٠م، ص ٥٢.

والأجداد، وذلك لأن الميت لم يكن يقبل القربان إلا من ذويه وأسرته التي تنحدر من ذريته، وكان التقصير في ذلك يعدُّ أخطر ما يمكن ارتكابه باعتباره يقضي على سعادة الموتى. وتتضح السلطة الأبوية أيضًا من خلال تصورهم للملكية المنبثق أيضًا من تعاليم الديانة المنزلية، إذ كان كل ما تملكه الأسرة موضوع تحت تصرف الأب، وكان له كامل الحرية في التصرف به، وكانت تلك الملكية تورث للابن الأكبر لأنه كان يرث أيضًا السلطة الدينية بعد وفاة والده، وبالتالي كان يقوم بدور الأب بكل تفاصيله. وتبرز أيضًا السلطة الأبوية في الأسرة الإغريقية القديمة من خلال الدور الهامشي للأمم في تلك الأسر، الذي حدده كولانج ورسم أبعاده أيضًا وفقًا لتصوره عن الديانة المنزلية، إذ رأى أنه إذا كان يحق للأمم المشاركة في ظاهر العبادة المنزلية، فإنه لم يكن يحق لها الاطلاع على أسرارها، ولكون تلك الديانة كانت تقوم بالمطلق على الأسرار فإن دور المرأة في حياة الأسرة الإغريقية القديمة كان دنيويًا وليس دينيًا، وبالتالي فإن الروابط الأسرية الحقيقية كانت من جهة الأب، إذ لم يكن هناك أية صلة بين أبناء أختين أو أبناء أخت وأخ لأنهم لم يكونوا ينتمون إلى نفس الديانة المنزلية.

### ٣. مفهوم الملكية

يتحدّد مفهوم الملكية عند الأسرة الإغريقية القديمة بالنسبة لفوستيل دي كولانج بالاعتماد على تصوّره للديانة المنزلية السرية، فلطالما كان يتصور أنّ لكل منزل إله وموقد يحكم على جميع الأسرة، فالديانة المنزلية هي التي أقامت حقّ التملك، وأطرته ضمن حدود المنزل، وأعطته طابعًا دينيًا، وهذا ما أوضحه كولانج بقوله: [أنّه لم يكن في استطاعة الأسرة أن تتنازل عن ملكها إلا إذا تنازلت عن دينها]<sup>[١]</sup>، وبالتالي يرى كولانج أنّه مثلما كوّنّت تلك الديانة كثيرًا من مبادئ السلوك، فإنّها ذاتها: [التي كوّنّت الملكية عندهم]<sup>[٢]</sup>، وشكل تلك الملكية محدود ضمن إطار المنزل.

### ١. الميراث وحقّ الباكورة

ينقسم الميراث في الأسرة الإغريقية القديمة إلى قسمين: الأوّل ديني والثاني دنيوي، أمّا بالنسبة للميراث الديني، فقد عدّ كولانج -بحسب تصوّره للديانة المنزلية- الأسرار والشعائر وعبارات الدعاء والأناشيد ميراثًا وملكًا مقدّسًا للأسرة، لم تكن تشرك أحدًا فيه، وكان محرّمًا

[١]- دي كولانج، فوستيل: المرجع السابق، ١٩٥٠م، ص ٨٩.

[٢]- المرجع السابق: ص ٨٦.

عليها الكشف عن هذا الميراث الديني لأي شخص من خارج نطاق الأسرة الدينية، وبالتالي فإن هذا الميراث ينتقل عن طريق الأب بحكم سلطته الأبوية - التي أشرنا إليها سابقاً - إلى الأبناء، وبالتحديد من الذكور إلى الذكور وفقاً لرابطة الدم، أي لأعضاء الأسرة الطبيعية فقط، التي تجمعهم الرابطة الدينية المتمثلة بتعاليم الديانة المنزلية السرية ومعتقداتها، وبالتالي فإن هذا الميراث الديني يورث بباطنه وظاهره للذكور، ويورث بظاهره فقط للإناث. وفيما يتعلق بحق الباكونة [الابن الأكبر]، فقد أورد فوستيل دي كولانج في كتابه المدينة العتيقة المقولة الآتية: [أنّ الابن الأكبر وُلد للقيام بالواجب نحو الأسلاف، ووُلد الآخرون من الحب<sup>[١]</sup>، وبالتالي فهو يرى أنّ الابن الأكبر هو الوارث للعبادة والوارث الوحيد للثروة، وبمعنى آخر هو الوارث الوحيد للسلطة الأبوية في الإشراف على العبادة وتعليمها للذكور وتوريثها للابن الأكبر الذي يليه، وهو الوارث الوحيد للثروة ومورثها. وإذا انتقلنا للحديث عن القسم الثاني من الميراث، أي أي القسم الدنيوي المتمثل بالثروة، فإنّ الابن الأكبر هو الوارث الوحيد لها بحكم وراثته للسلطة الأبوية بكلّ تفاصيلها، وبالتالي فإنّ الأخوة يقعون تحت سلطته، كما كانوا يعيشون تحت سلطة والدهم، أمّا النساء فليس لهنّ أيّ حقّ بالميراث؛ لأنّ الرابطة الأسرية كانت دينية أكثر منها طبيعية، وبالتالي فإنّ المرأة كانت خارج الحساب، فإذا فقد رب الأسرة ابنه وابنته ولم يترك وراءه غير الأحفاد، فإنّ الذي يرث هو ابن ابنه وليس ابن ابنته، وعند انعدام الذرية كان يرث أخوه لا أخته...

## ٢. مفهوم الاستمرارية

تصوّر كولانج مفهوم الاستمرارية للأسرة الإغريقية القديمة، من منظور ديني، أي وفقاً لتصوّره عن الديانة المنزلية السرية، حيث أقرن مفهوم الزواج بالدين، وقولب طقوسه وفقاً لمفاهيم الديانة المنزلية، فبما أنّ المنزل كان محور الفكر والوجود، فقد كان يتمّ الزواج في المنزل، وبرعاية الإله المنزلي<sup>[٢]</sup>، وبالتالي عدّ الزواج عملاً دينياً حرص أعضاء الأسرة على الالتزام بطقوسه تحقيقاً لرضى الإله المنزلي، وربّ الأسرة أيضاً، وبالتالي هذا ما أمّن لهم المنحى الروحي لموضوع الزواج، وأمّن استمرار الحياة بشقيها الديني والدنيوي الاجتماعي، ويقول فوستيل دي كولانج في ذلك: [كان أثر الزواج في نظر الديانة والقوانين هو ربط كائنين

[١]- دي كولانج، فوستيل: المرجع السابق، ١٩٥٠م، ص ١٠٨.

[٢]- المصدر نفسه، ١٩٥٠م، ص ٥٥.

في الديانة المنزلية نفسها لكي يولد منهما ثالث جدير باستمرار هذه العبادة على يديه<sup>[١]</sup>، وبذلك يرى كولانج أنّ الزواج نجح في تحقيق هدفه الأساسي، ألا وهو تأمين استمرار الأسرة المقدسة.

### ثانياً: مناقضات حول طبيعة الأسرة الإغريقية القديمة

إذا تأملنا التوصيف السابق الذكر للأسرة الإغريقية القديمة، نلاحظ أنّه مبنيّ بكلّ تفاصيله على التصوّر الذي بناه كولانج للديانة المنزلية؛ إذ تصوّر أنّه كان يوجد لكلّ أسرة إغريقية ديانتها المنزلية السريّة الخاصّة بها، أي أنّها كانت تعيش حالة استقلال دينيّة، وبالتالي فإنّ ديانة كلّ أسرة تختلف عن ديانة غيرها؛ إذ كان لكلّ أسرة من تلك الأسر إلهها وعبادتها وكاهنها وحاكمها، ولم يكن هناك أيّ سلطة خارجة عن سلطتها فيما يخصّ شؤونها الدينيّة والدنيويّة، وكان ربّ الأسرة هو الكاهن الوحيد لأسرته، ولم يكن يعترف بأيّ رئاسة أخرى فوق رئاسته، فهو المفسّر الوحيد لديانة أسرته، وله وحده سلطة تعليمها، ولكن لأبنائه فقط، وبالتالي يرى كولانج أنّ تلك الديانة جعلت كلّ أسرة من تلك الأسر تتمتع باستقلال تامّ، وتعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها.

وإذا تأملنا تاريخ الأديان السريّة عند الإغريق نلاحظ وجود ثلاث أديان معاصرة للديانة المنزلية سابقة الذكر، وهي: الديانة الأليوسية<sup>[٢]</sup>، والديانة الديونيسيّة<sup>[٣]</sup>، والديانة الأورفية<sup>[٤]</sup> المتأثرة بالديانة الديونيسيّة؛ إذ يؤرّخ ظهور الديانتين الأليوسية والديونيسيّة على الألف الثاني ق.م، في حين يؤرّخ ظهور الديانة الأورفية على بداية الألف الأول ق.م وهي متأثرة بالديانة الديونيسيّة، وقد انتشرت تلك الأديان في أرجاء واسعة من بلاد اليونان، واستمرت حتى القرن الرابع ق.م وربما أكثر من ذلك، وإذا تأملنا توصيف فوستيل دي كولانج للحالة الدينيّة التي

[١]- دي كولانج، فوستيل: المرجع السابق، ص ٦٥.

[٢]- أنظر: توينبي، أرنولد: تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م، ص ٣٧. أنظر أيضاً: DAVID AUNE: The Eleusinian Mysteries, Religion and Ethics Institute, 1976.

[٣]- أنظر: الشيخ، حسين: ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ، دار العلوم العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص ٧٠-٧١. راجع أيضاً: SANDYS JOHN PINDAR: The Odes of Pindar including the Principal Fragments. أيضاً: Cambridge, MA: Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd, 1937.

[٤]- أنظر: عجيبة، أحمد علي: دراسات في الأديان الوثنيّة القديمة، دار الأفاق العربيّة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م، ص ١٦٩. أنظر أيضاً: HENRICH A.: "Hieroi Logoi" and "Hierai Bibloi": The (Un) Written Margins of the Sacred in Ancient Greece," Harvard Studies in Classical Philology 101, 2003, P. 213-216.

كانت سائدة في بلاد اليونان في العصور الباكرة، وتأمّلنا أيضًا وجود تلك الديانات السريّة الثلاث [الأليوسيّة، والديونيسيّة، والأورفيّة] المعاصرة للديانة المنزليّة، يتبادر إلى أذهاننا السؤالين الآتيين: هل كان لدى الإغريق في عصورهم الباكرة نوعين من الديانات السريّة: إحداهما ممثّلة بالديانة المنزليّة والأخرى ممثّلة بالديانات السريّة الثلاث -سابقة الذكر- واسعة الانتشار؟ أم أنّه لم يكن يوجد إلا النوع الثاني من الديانات السريّة العامّة، وكانت تُمارس بحكم طبيعتها السريّة على شكل حلقات منزليّة ضيّقة ضمن إطار الأسرة الواحدة، وبالتالي أخطأ الغرب في فهم طبيعتها وقاموا بتوصيفها كديانات فرديّة منزليّة مستقلّة؟

بالنسبة للسؤال الأوّل، فإذا قبلنا بوجود كلا النوعين من الديانات السريّة فإنّ ذلك يثير كثيرًا من التناقضات، وأبرزها: كيف يمكن للمواطن الإغريقيّ في العصور الإغريقيّة الباكرة أن ينسجم مع نمطين متعارضين من التفكير الدينيّ؟ الأوّل ضيق ومحدود وخاصّ وتمثّله الديانة المنزليّة، والثاني عميق وواسع الأفق وعمّ وتمثّله الديانات الأليوسيّة والديونيسيّة والأورفيّة، وفي ذلك نقول إنّ من يقرأ جيّدًا تعاليم ومعتقدات تلك الديانات السريّة الثلاث يدرك جيّدًا حجم التناقض الذي نعنيه. وكيف يمكن لبلاد اليونان أن تكون في الألف الثاني قبل الميلاد منفتحة حضاريًّا على الحضارات الشرقيّة ذائعة الصيت بفكرها الدينيّ العميق، في حين أنّ واقعها الدينيّ الداخليّ مقتصر على ديانة منزليّة ضيّقة الأفق ولا تتّسع إلا لأفراد الأسرة نفسها؟ وكيف يمكن لبلاد اليونان القاريّة أن تكون قد تعايشت مع الفكر الدينيّ العام منذ عصور ما قبل التاريخ -وهذا ما يبدو جليًّا من خلال ثقافتنا سيسكلو<sup>[١]</sup> وديميني<sup>[٢]</sup> العائدتين للعصر الحجريّ الحديث<sup>[٣]</sup>- بينما نجدها في الألف الثاني قبل الميلاد تعيش حالة تقوقع دينيّ عائليّ متمثّل بالديانة المنزليّة؟ وهل يمكن لحالة التقوقع العائليّة التي فرضتها الديانة المنزليّة أن تكون منسجمة مع المستوى الثقافيّ الذي بلغته بلاد اليونان القاريّة خلال الألف الثاني قبل الميلاد؟ وبمعنى آخر هل تستطيع تلك الأسر المتقوِّعة على نفسها ضمن إطار المنزل

[١]- أنظر: OTTE M.: La Protohistoire, Avec Mireille David-Elbiali, Christiane Éluère, Jean-Pierre Mohen et: Pierre Noiret, Bruxelles, De Boeck, 2008.

[٢]- أنظر: RUNNELS C., MURRAY P. M.: Greece Before History: An Archaeological Companion and Guide. Stanford University Press, 2001.

[3]- DOUMAS C.: Le monde égéen au néolithique, In: CORIENNE JULIEN avec la collaboration de Khadija Touré 2000. History of Humanity – Vol I: Prehistory and the Beginning of Civilization, l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris et Routledge, Londres, 2000, p. 1213 -1236.

الواحد أن تنتج هذا المستوى الثقافي الذي بلغته بلاد اليونان القارية خلال الألف الثاني قبل الميلاد<sup>[1]</sup>؟

بناءً على ما سبق نعتقد أن الحالة الدينية الصحيحة في العصور الإغريقية الباكرا تكمن في السؤال الثاني، أي أن كولانج لم يُصَبَّ في تصوّره لطبيعة الديانة المنزلية؛ إذ لم يكن هناك ديانة منزلية سرّية خاصّة بكلّ أسرة، بل كان هناك ديانات سرّية عامّة كانت تمارس بحكم طبيعتها السريّة على شكل حلقات منزلية ضيقة ضمن إطار الأسرة الواحدة، مع احتمالية وجود بعض الاختلافات البسيطة في طقوس العبادة الظاهرية، وبالتالي فإن صحّ ما نفترضه للحالة الدينية في بلاد الإغريق خلال الألف الثاني ق.م، فإنّ التوصيف الذي وضعه فوستيل دي كولانج للأسرة الإغريقية القديمة غير صحيح؟ وانطلاقاً من ذلك يتوجب علينا الآن إعادة تصويب ذلك التوصيف.

### ثالثاً: تصويب التوصيف القديم للأسرة الإغريقية القديمة

انطلق فوستيل دي كولانج في توصيفه للأسرة الإغريقية القديمة من وجهة نظر دينية مبنية على التصوّر الذي بناه عن الديانة المنزلية، فهو يرى أنّ المجتمع الإغريقي في عصوره الباكرا كان مؤلفاً من مجموعة من الأسر، لكلّ منها ديانتها المنزلية السريّة الخاصّة بها، أي أنّها كانت تعيش حالة استقلال دينية، وبالتالي فإنّ ديانة كلّ أسرة تختلف عن ديانة غيرها، وهذا ما جعل من كلّ أسرة من تلك الأسر تعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها. ولكن بموجب التوصيف الجديد الذي قمنا بوضعه للحالة الدينية التي كانت سائدة في بلاد الإغريق خلال الألف الثاني ق.م، فإنّ أوّل ما يتوجب علينا تصويبه هو هذا التصوّر الذي وضعه كولانج لطبيعة الديانة المنزلية، فبالنسبة لنا لم يكن هناك ديانة منزلية سرّية خاصّة بكلّ أسرة، بل كان هناك ديانات سرّية عامّة كانت تمارس بحكم طبيعتها السريّة على شكل حلقات منزلية ضيقة ضمن إطار الأسرة الواحدة، مع احتمالية وجود بعض الاختلافات البسيطة في طقوس العبادة الظاهرية. وانطلاقاً من تلك الفكرة فإنّ تكوين الأسرة الإغريقية لم يكن يقوم على

[1]- SAKELLARIOU M. and DOUMAS C.: THE AEGEAN WORLD: THE MIDDLE AND LATE BRONZE AGE (2100-1100 BC) . In: A. H. Dani, J.-P. Mohen, J. L. Lorenzo, V. M. Masson, T. Obenga, M. B. Sakellariou, B. K. Thapar Zhang Changshou, S. J. De Laet. History of Humanity – Vol. 2: From the Third Millennium to the Seventh Century B. C., l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris, et Routledge, Londres, 1996, P. 405- 422.

أساس الرابطة الدينيّة التي جعلت من كل أسرة تتمتع باستقلال تام، وتعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها، بل كان يقوم على أساس الرابطة الطبيعيّة أي رابطة الدم؛ لأنّ الرابطة الدينيّة مع هذا التصرّو الجديد تشمل جميع معتنقي الديانة السريّة العامّة، ولذلك يتوجّب علينا من الآن فصاعدًا أن نعالج موضوع الأسرة الإغريقيّة القديمة من منظور اجتماعيّ- دينيّ وليس من منظور دينيّ فقط، وبالتالي لم تكن الأسرة الإغريقيّة القديمة تعيش حقيقة الأصل والنواة، بل كانت تعيش حياة اجتماعيّة طبيعيّة ضمن إطار المجتمع الإغريقيّ. وفيما يخص السلطة الأبويّة، يقول كولانج إنّ الديانة المنزليّة كانت قد لعبت دورًا جوهريًّا في تكريس السلطة الأبويّة في الأسرة الإغريقيّة القديمة، وفي ذلك نقول إنّها ليست هي الديانة المنزليّة التي كرّست السلطة الأبويّة، بل الديانة السريّة العامّة التي كانت لا تلقن إلاّ للذكور المنحدرين من نسل أحد معتنقيها سابقًا مهما كانت أسرته، وبالتالي فإنّ السلطة الأبويّة كانت نابعة أولًا من تعاليم الديانة السريّة العامّة، وثانيًا من العرف الاجتماعيّ الإغريقيّ، وكانت واجبات الأب الخاصّة بالعبادة تقام للديانة السريّة العامّة، وليس للديانة المنزليّة الخاصّة؛ إذ كان يمثل حلقة وصل ما بين الذكور المنحدرين من نسله وبين تعاليم ومعتقدات هذه الديانة، فهو بذلك ناقل للتعاليم ومشرف عليها ضمن إطار منزله وليس الحبر الأعظم للديانة، أمّا سلطته الدنيويّة، فكان قسم منها مستمدًا من الديانة السريّة العامّة، أمّا القسم الآخر فهو مستمد من العرف الاجتماعيّ الإغريقيّ الذي كان يرجح كفة الرجل على المرأة، كما هو الحال في جميع المجتمعات المعاصرة والقديمة. أمّا بالنسبة لدور الأمومة، فلم يكن هامشيًّا إلى الدرجة التي رسمها كولانج وفقًا لتصوره للديانة المنزليّة، بل كانت الأمّ تمثل جزءًا مهمًّا من الأسرة، والروابط الأسريّة كانت من جهة الأب والأمّ وليس من جهة الأب فقط، لأنّه على الأرجح كان ذكور أسرة الأمّ قبل زواجها يعتنقون الديانة السريّة العامّة نفسها التي يعتنقها زوجها وأولادها، وكذلك الحال بالنسبة لزوج البنت، وبالتالي كانت الروابط الأسريّة طبيعيّة أي من الطرفين، وليس ثمة أيّ تفسير مقنع لإقصاء جهة الأمّ من الروابط الأسريّة. وفيما يخص مفهوم الملكية، فهو ليس نابعًا من الديانة المنزليّة كما يقول كولانج، بل نابع من الديانة السريّة العامّة ومن العرف الاجتماعيّ الذي كان سائدًا خلالها. أمّا الميراث، بشقيه الدينيّ والدنيويّ، فإنّ الميراث الدينيّ ليس خاصًّا بالأسرة كما يقول كولانج بل عامًّا، وهو ليس حكرًا على ذكور الأسرة فقط بموجب الديانة السريّة الخاصّة، بل هو ميراث عامّ لجميع الذكور من معتنقي الديانة السريّة العامّة من كافّة الأسر الإغريقيّة. أمّا الميراث الدنيويّ المتمثل بالثروة،

فهو خاصّ كونه يمسّ الأسرة فقط. وفيما يتعلّق بحق الباكورة، فهو الوارث للسلطة الأبويّة الدينيّة والدينيويّة بشكلها الجديد الذي أشرنا إليه سابقاً. أمّا النساء فهنّ خارج الحساب، ولكن ليس وفقاً للديانة المنزليّة، بل وفقاً للعرف الاجتماعيّ السائد وللحفاظ على ثروة الأسرة. وأخيراً بالنسبة لمفهوم الاستمراريّة، فلم يعد يمكننا أن نقرن الزواج بالدين، ولم يعد هدف الزواج كما يقول كولانج هو تأمين استمرار الأسرة المقدّسة - إذ لم تعد تلك الأسرة المقدّسة ذات الاستقلال الدينيّ موجودة بحكم التصويب الذي قمنا به لمفهوم الديانة المنزليّة-، بل يتوجّب علينا أن نراه كظاهرة اجتماعيّة تتمّ وفقاً للعالم الدينيّ والأعراف والتقاليد بغية وضعها في إطارها الأخلاقيّ الصحيح، وهدفها الأساسيّ هو بكلّ تأكيد استمرار الحياة بصفة عامّة، وليس استمرار الأسرة المقدّسة التي تصوّرها كولانج. إذاً كانت هذه هي أهمّ التصويبات التي قمنا بها من أجل التعرّف على الشكل الحقيقيّ للأسرة الإغريقيّة القديمة، وهي بالنسبة لنا نقطة انطلاقٍ للتعرف على التطوّرات التي شهدتها الأسرة الإغريقيّة خلال الفترة الواقعة ما بين القرنين الثامن والخامس ق.م، وما تجدر الإشارة إليه قبل البدء بالتعرّف على تلك التطوّرات هو أنّ الأسرة الإغريقيّة لم تسر على وتيرة واحدة من التطوّر في جميع المدن الإغريقيّة، بل كان هناك خصوصيّة فرضتها طبيعة التطوّرات السياسيّة والاجتماعيّة لتلك المدن، ونتيجة لصعوبة البحث في تطوّر الأسرة الإغريقيّة في جميع تلك المدن قمنا باختيار النموذجين الأبرز، وهما الأسرة الأثينيّة والأسرة الإسبارطيّة.

#### رابعاً. تطوّر الأسرة الإغريقيّة الأثينيّة من القرن الثامن إلى القرن الخامس

يمثل المجتمع الأثينيّ الاتجاه الرئيس لتطوّر النظام السياسيّ في دولة المدينة الإغريقيّة بمراحله الخمسة المتعاقبة، بدءاً من الحكم الملكيّ، ومروراً بالحكم الأرستقراطيّ، ونظام حكم الأقلّيّة، وحكم الطغاة، وانتهاءً بمرحلة الحكم الديموقراطيّ<sup>[١]</sup>، وقد ترافقت الثورات الاجتماعيّة والسياسيّة التي شهدتها مدينة أثينا خلال الفترة الواقعة ما بين القرنين الثامن والخامس ق.م مع تطوّرات على صعيد الأسرة الأثينيّة أوصلتها بشكل تدريجيّ إلى حالتها التي كانت عليها في القرن الخامس ق.م. استمرت الأسرة الأثينيّة حتى القرن السابع ق.م على ما كانت عليه سابقاً، وبدون أيّ تغيير يُذكر، ولكن ابتداءً من القرن السابع ق.م، أي مع بداية الثورة الثانية، بدأنا نشهد بعض التعديلات على كيان الأسرة الأثينيّة، وأولى تلك التعديلات

[١]- سارة، خليل: تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٣٨٥.

كانت التخفيف من حقوق الباكورة لمصلحة الأخوة، وبالتالي أصبح الميراث يقسم بين الأخوة، وتجدر الإشارة إلى أن هذا التعديل لم يحدث فجأة، بل كان تدريجياً وتجلت بدايته الأولى في أن يكون رب الأسرة حراً في إعطاء أبنائه الصغار نصيباً معيناً من الميراث، ثم تحتم بعد ذلك على أن يكون للابن الأكبر نصيب مضاعف على الأقل، وأخيراً سمح أن تكون القسمة متساوية ولكن ذلك لم يحصل حتى القرن السادس ق.م. أما بالنسبة للتعديل الثاني الذي طرأ على كيان الأسرة خلال الثورة الثانية فقد كان عبارة عن تحرر معظم الموالي من سلطة أرباب الأسر الأثينية<sup>[١]</sup>. لقد كان لهذين التعديلين الذين طرأ على كيان الأسرة الأثينية دور بارز في تسريع وتيرة التطور الاجتماعي للمجتمع الأثيني، فبعد سلسلة من الأحداث السياسية والاجتماعية، واحتدام النزاع بين الطبقات الاجتماعية المكونة للمجتمع الأثيني، وعدم وجود قوانين مدونة تكفل الحقوق القانونية لكل طبقة... اضطرت الطبقات الحاكمة إلى العمل على تدوين القوانين، وقد عهد بهذه المهمة إلى المشرع دراكون في عام (٦٢١ ق.م)<sup>[٢]</sup>، وبذلك برز دور القانون لأول مرة كأداة للتعامل داخل المجتمع الأثيني، وكان من أهم ما جاء في قوانين دراكون فيما يخص الأسرة هو مكافحة الثأر، واستبدال الانتقام الشخصي بمبدأ العقوبة الجماعية، وإضعاف العصبية القبلية؛ لأنه حدّد درجات القرابة للأشخاص الذين يحقّ لهم بدم القتل، ولم يسمح بالمصالحة على الدية بين أسرتي القاتل والمقتول إلا باتفاق جميع الأقارب، وكان يكفي أن يخالف شخص واحد [كحقّ الفيتو] حتى يصبح من الضروري الرجوع إلى المحاكم، إن حقّ الفيتو هذا ساعد على تقوية الروح الفردية، إذ أصبح كلّ عضواً من أعضاء الأسرة يشعر بقيمته الشخصية وحقّه في الاستقلال والرأي. وفي مطلع الألف السادس ق.م، وبالتحديد في عام ٥٩٤ ق.م، عهد إلى الحكيم صولون بوضع قوانين لمعالجة الأوضاع المتردية التي وصلت إليها أثينة، وكان من أبرز الإصلاحات الخاصة بوضع الأسرة الأثينية تقسيم الميراث بين الإخوة، ولكن لم يكن التقسيم حتى الآن بالتساوي؛ إذ نجد في قانون صولون بعض التفضيل للابن الأكبر، كما أنّ قانون صولون لم ينصّ على منح الأخت نصيباً من الميراث، فهو يقول [تحدث القسمة بين الأبناء]<sup>[٣]</sup> أي الذكور

[١]- سارة، خليل: تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٣/٢٠١٤، ص ٤١٠.

[٢]- يحيى، لطفي عبد الوهاب: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري. الإسكندرية، ١٩٩١م، ص ١٢٣.

[٣]- إيسايوس، ميراث أبولودوروس، ٢٠، ميراث بيهوس، ٥١. نقلاً عن ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤، ص ٤٢٢.

فقط. ومن التطورات المهمة التي طرأت على الأسرة الأثينية أيضًا ضمن قانون صولون كانت قبول القرابة عن طريق النساء، ولكن وضعت في مرتبة أدنى من مرتبة القرابة عن طريق الذكور؛ إذ جاء في قانون صولون: [إذا مات والد ولم يترك وارثًا من صلبه غير ابنته، يرث أقرب العصبية ويتزوج البنت، وإذا لم يترك ولدًا، يرثه أخوه لا أخته وأخوه الشقيق أو من الصلب وليس أخوه من الرحم، وعند انعدام الأخوة أو أبناء الأخوة ينتقل الإرث إلى الأخت، وإذا لم يكن هناك أخوة ولا أخوات ولا أبناء أخوة، يرثه أبناء العم وأبناؤهم، وإذا لم يوجد أبناء عم يتحول الإرث إلى أبناء الأخوال]<sup>[١]</sup>، وبذلك أصبح للنساء حق في الإرث ولكن دون حق الرجال. وفضلاً عن ذلك فقد اعترفت قوانين صولون بحق الوصية وبحق الملكية الشخصية، وأجازت للمالك حق التصرف في ثروته ويوصي بها لمن يشاء، إلا أن الابن يبقى الوارث الإلزامي. أما بخصوص السلطة الأبوية، فقد وضع صولون حدوداً لها تماشيًا مع الأخلاق الجديدة، إذ حرم على الأب أن يبيع ابنته كما كان الحال سابقًا إلا إذا ارتكبت خطيئة فاحشة، وكذلك الحال بالنسبة للابن، وسمح أيضًا للابن عند بلوغه سنًا معينًا أن يتخلص من السلطة الأبوية المطلقة. ومن التجديدات المهمة أيضًا في هذا القانون أنه منح حق المقاضاة من أجل الجريمة لكل مواطن بعد أن كان دراكون قد منحه فقط لأسرة المجني عليه فقط. وأخيرًا بالنسبة للمرأة، فقد بقي قانون صولون متفقًا مع العرف القديم عندما حرم عليها أن توصي بثروتها، وكذلك حدّد طبيعة الإرث الذي ترثه بمجرد الانتفاع بالثمار فقط، ولكن قانون صولون ابتعد عن العرف القديم عندما سمح للمرأة باسترداد بائنتها. وفيما يخص إصلاحات بستراتوس، فليس هناك تعديلات تُذكر، باستثناء بعض التعديلات الخاصة بالحيولة دون تمرکز الثروة في أيدي أفراد قلائل. أما بالنسبة لإصلاحات كليسيثيس، فقد كان لها أثر كبير على الأسرة الأثينية وخاصة فيما يتعلق بالحد من العصبية القبلية والعائلية؛ إذ كان سكان أثينة قبل كليسيثيس ينقسمون إلى أربع قبائل، وكل منها تنقسم بدورها إلى عدّة أسر تتوارث الزعامة منذ زمن طويل، ومن تلك الأسر الكبيرة كانت تتألف طبقة النبلاء التي تسيطر بالاستناد إلى ثروتها وكثرة أتباعها على سائر أفراد القبيلة، وتفرض إرادتها عند انتخاب الأعضاء لمجلس الأربعمئة، ولأجل تجريد هؤلاء النبلاء من تأثيرهم ذلك، اتخذ كليسيثيس عدّة إصلاحات ثورية للحيولة دون الحكم الفردي، وإشهار النظام الشعبي الديموقراطي، ولا شك أنه كان لتلك الإصلاحات أثر كبير على الأسرة

[١]- بلوتارخوس: العظماء، عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم، ترجمة ميخائيل بشارة داود، دار العصور للطبع والنشر، مصر، المجلد الأول، ١٩٢٨م، صولون.

الأثينية، إذ تبدل معها المجتمع الأثينيّ تبدلاً كاملاً، وقد أدرك أرسطو الأبعاد الاجتماعية والسياسية لإصلاحات كليسيثيس، فوصفه بما يلي: [إن كليسيثيس جعل انتماء الأهالي إلى الديموس بمثابة رابطة أخوية بينهم، بحيث إنّ أبناء الديمات المختلفة لا يخاطب بعضهم بعضاً بأسماء آبائهم، ولكن باسم الديموس المنتمي إليه الشخص، وقد استمرّ الأثينيون يتخاطبون فيما بينهم باسم الديموس... ولكنه سُمح للجميع بالمحافظة على صلاتهم الأسرية الخاصة<sup>[١]</sup>، ومن أبرز الإصلاحات التي قام بها كليسيثيس: تقسيم القبائل إلى عشر قبائل عوضاً عن الأربعة القديمة<sup>[٢]</sup>، بهدف مزجها معاً، حتّى يمكن أن يشترك عدد أكبر في مباشرة شؤون الدولة، وذلك بقبولهم ضمن هيئة المواطنين، حيث وُزّع السكان في القبائل والأحياء لا بحسب مولدهم، بل بحسب وحداتهم الإدارية، وبالتالي لم يكن هناك أيّ وزن للمولد، وهذا ما أدى لإضعاف القبيلة، وإضعاف كيان الأسرة القديمة التي كانت قائمة على النسب. ثم قام بتقسيم كل قبيلة من تلك القبائل العشرة إلى مئة جماعة<sup>[٣]</sup>. وأدخل في كل قبيلة عدداً متساوياً من الجماعات التي تعيش في مناطق مختلفة، فأصبحت القبيلة تتألف من جماعات مختلفين في النسب، وهذا ما أفقد الأسر القديمة جذورها تدريجياً. كما حدّد المواطنة لكل مواطن بحسب تسجيله في الديموس الذي كان يسكنه عام (٥٠٧ ق.م)، وهي سنة صدور القانون، وبالتالي توزّعت الأسر الكبيرة على عدّة ديمات حسب ظروف سكنى أفرادها في ذلك العام، وهكذا انكسرت رابطة النسب القديم، فمهما تغيّرت إقامة الأسرة ظلّت منتمية إلى الديموس الذي سُجّلت فيه أوّل مرة سنة (٥٠٧ ق.م)، وهذا ما أدى إلى الوضع الجديد الذي عاشته الأسرة الإغريقية في القرن الخامس ق.م، إذ أصبحت الأسرة صغيرة بحكم الوضع الجديد [أي اختفاء الأسرة القديمة]، وبحكم الظروف الاقتصادية للأثينيين<sup>[٤]</sup>، وأصبح القانون هو المنظّم الأساس لشؤون تلك الأسر، ولكن رغم ذلك يمكن ملاحظة استمرار بعض التقاليد القديمة، وخاصّة فيما يتعلّق بوضع المرأة، وبالسلطة الأبوية، وليس المقصود هنا السلطة الأبوية السابقة، ولكن سلطة الأب على عائلته الصغيرة، ومثال على ذلك

[١]- أرسطو: الدستور الأثيني، ترجمة أوغسطين بربارة البوليسي، إصدار اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، الأونيسكو، بيروت، ١٩٦٧، ١/٢١-٦.

[٢]- أنظر: المصدر السابق، ٢١/٢-١.

[٣]- أنظر: المصدر السابق، ١٦/٥.

[٤]- زيمرن، ألفريد: الحياة العامة اليونانية، السياسة والاقتصاد في أثينة في القرن الخامس، ترجمة عبد المحسن الخشاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٤٠٢.

كان في وسعه طبقاً لعادات الإغريق أن يعرض الطفل المولود للموت، ففي اليوم الخامس من الولادة، يُحتفل بقبول الطفل المولود في عضوية الأسرة، وفي هذا الاحتفال كان للأب الحق الكامل في اختيار الحياة أو الموت لطفله، وكان ذلك يتوقف على أمرين: الأول يتعلق بسلامة الطفل الوليد، والثاني يتعلق بالوضع الاقتصادي للأسرة، وعدم مقدرة أرباب الأسر الإغريقية على تربية أولادهم، مما أدى إلى إقدام الأب في بعض الأحيان على التخلص من أبنائه عن طريق القتل أو بيع الأبناء كعبيد، أو تركهم في أماكن عامّة. وفيما يخص المرأة، فقد كان دورها يقتصر على تربية الأطفال والإشراف على شؤون المنزل، وكانت خاضعة للرجل وللشروط التي يضعها، فإذا أرادت على سبيل المثال الخروج من المنزل وجب عليها أن تحتجب، وكان هذا قد فرض على المرأة الأثينية الحرّة فقط دون الجوّاري أو الأجنبيّات، وكان الخمار الذي تضعه على وجهها بموجب الأعراف الأثينية هو بمثابة الإعلان بأنها ملكية خاصّة لا يجوز أن تمس، ويقول كسنوفون: [ليس ممّا يُشرف المرأة أن تكون خارج بيتها، وكذلك ليس ممّا يُشرف الرجل أن يبقى فيه مدّة أطول مما يقضيها خارجه]<sup>[1]</sup>، إذاً كانت المرأة في المجتمع الأثيني أدنى منزلة من الرجل، ولكن ليس إلى الحدّ الذي يصوره مفسّرو النصوص الأدبية الإغريقية؛ إذ يقولون إنّ المرأة الأثينية كانت بموجب القانون عديمة الأهلية القانونية، فلا تستطيع أداء الشهادة في المحاكم، أو أن تكون طرفاً في أيّ عقد قانوني، وكانت تظلّ تحت وصاية زوجها حتّى مماتها، وكانت أيضاً مقيدة في حريتها ونشاطاتها، وممّا لا شكّ فيه أنّ تلك التفسيرات كانت خاطئة إلى حدّ كبير؛ لأنّ الرسوم المنقّذة على الأواني الفخاريّة العائدة للقرن الخامس ق.م تُظهر الفتيات وهنّ يمارسن مختلف أنواع الألعاب الرياضيّة كالسباق في دورة الألعاب الأولمبية، والاستحمام في أحواض السباحة، ويظهرن أحياناً وهنّ حاملات جرار الماء من النافورات العامّة أو سائرات في موكب عيد الربّة أثينة الكبير إلى جانب الفتيان والرجال... إذاً تشير تلك الرسوم إلى حال مختلف للمرأة عن الحال الذي تقدّمه النصوص الأدبية أو تفسيراتها الخاطئة، فبحسب تلك الرسوم كانت المرأة الأثينية تتمتع بقسط كبير من الحرّية. أمّا فيما يخص الزواج، فقد كان الزواج السائد هو الزواج الأحادي، وبالنسبة لتعدّد الزوجات، فلم يبيح القانون صراحةً بالزواج من اثنتين إلّا في وقت متأخّر أي بعد الحمل التي سيّرت إلى صقلية عام (٤١٥ ق.م)<sup>[2]</sup>، وكان ذلك نتيجةً للقضاء على عدد كبير من المواطنين

[1]- ANDERSON J. K.: Xenophon, Duckworth, 1974, P. 177.

[2]- GLOTZ G.: The Crekke City, London, 1929, P. 296.

خلال الحروب. وكان السن المثالي لزواج الرجال هو الثلاثين عامًا، في حين كان السن المثالي لزواج الفتيات هو الخمسة عشر عامًا، وجرت العادة أن يتم الزواج باتفاق والدي الزوجين، وكان يتوجب على والد الفتاة أن يهيب لابنته بآثام المال والثياب والجواهر، ومن العيب في بعض الأحيان، وكانت هذه البائنة تبقى على الدوام ملكًا للزوجة، وبعد الاتفاق على البائنة تتم الخطبة رسميًا في بيت والد الفتاة، وبحضور الشهود، وبدون أن يكون حضور الفتاة ضروريًا، وإذا لم تتم الخطبة الرسمية بهذه الطريقة، لا يعترف القانون الأثيني بالزواج، وبعد الخطبة بعدة أيام تُقام وليمة في منزل والدة الفتاة، وبحضور رجال ونساء الأسرتين، وفي نهاية الوليمة يأخذ العريس عروسه ويسير إلى عربة تقلهما إلى بيت والدته في موكب من الأصدقاء ومن الفتيات العازفات على القيثارة، ويضاء لهما الطريق بالمشاعل، وتشد لهما أناشيد الزواج، وعند وصولهما إلى البيت يقوم العريس بحمل عروسه ويتخطى بها عتبة الدار، ويحيي والدا العريس العروس، ثم يرافق الضيوف العريسين إلى حجرتهما وهم ينشدون أنشودة غرفة الزواج، ويتظنون صاخبين عند بابها حتى يعلن لهم العريس أنه قد جنى ثمرة الزواج<sup>[١]</sup>. أما فيما يخص الطلاق، فكان من السهل على الرجل أن يطلق زوجته دون إبداء أي أسباب، وكان عقم الزوجة سببًا كافيًا لطلاقها، لأن الغرض من الزواج عندهم هو إنجاب الأولاد، أما إذا كان الزوج نفسه عقيمًا فقد كان القانون يجيز أن يستعين الزوج بأحد أقاربه، وكان الطفل الذي يولد نتيجة لهذا الاتصال ينسب للزوج نفسه، وتجدر الإشارة إلى أن الزنا لم يكن يؤدي إلى الطلاق إلا إذا ارتكبه الزوجة، وكان الزوج في هذه الحالة وبحكم العادة يُخرج زوجته من بيته<sup>[٢]</sup>، وكان القانون يعاقب الزانية والرجل إذا زنا بامرأة متزوجة بالإعدام، ولم يكن يباح للزوجة ترك زوجها متى شاءت، وفي حال افترق الزوجان يبقى الأطفال مع أبيهم، إذا كانت العادات والشريعة الأثينية فيما يختص بالعلاقة بين الرجل والمرأة تقف إلى جانب الرجل إلى حد كبير. أما تربية الأطفال فقد كانت من أولويات الأسرة الأثينية، على الرغم من عدم إلزامية التعليم كما كان الحال في إسبارطة، فالأطفال الذكور، كانوا يذهبون إلى المدرسة في سن السادسة، ويقفون فيها حتى الرابعة عشر أو السادسة عشر من عمرهم، وإلى ما بعد السادسة عشر إذا كان الطفل من أبناء الأثرياء؛ إذ كانوا يتابعون تعليمهم العالي على يد العلماء، وبعد بلوغ سن السادسة عشرة من عمرهم كان ينتظر من عامة شبان أثينة أن يعتنوا

[١] - سارة، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٥٢٧.

[2] - WESTERMARCK E.: History of human marriage, 3 V, London, 1921, P. 319.

عناية خاصة بالتربية البدنية؛ إذ كانوا يدرّبون على العدو والقفز وقذف الحراب وسوق المركبات والمصارعة والصدّ، وعادة ما كانت تلك التدريبات تستمر لمدة عامين، يأكلون ويعيشون خلالها مجتمعين، ويلبسون حللاً رسمية ذات روعة وبهاء، وكانوا في السنة الأولى يخضعون لنظام صارم من التدريب الرياضي، ويتلقّون محاضرات في الآداب والموسيقى والهندسة النظرية وعلوم البلاغة<sup>[1]</sup>، وفي سن التاسعة عشرة كانوا ينهون دراستهم العسكرية ويتخرّجون ليصبحوا جنوداً. وبعد أن يصل الشباب إلى سن الحادية والعشرين من عمرهم يتحرّرون من السلطة الأبوية ويتنضمون رسمياً في عداد المواطنين. أمّا بالنسبة للبنات، فكنّ يدرسن في منازلهنّ، وكان تعليمهنّ يقتصر في الغالب على علم تدبير المنزل؛ إذ كانت أمهاتهنّ يعلمهنّ أصول الغزل والنسيج والتطريز... وكانت بعض أمهات الأسر الثرية تتعلّم بناتها القراءة والكتابة والحساب<sup>[2]</sup>.

### خامساً: تطور الأسرة الإغريقية الإيسارطية من القرن الثامن إلى القرن الخامس

خلافًا للحراك السياسيّ الكثيف الذي شهدته أثينة، لم يحدث في إيسارطة أيّ تطوّر سياسيّ، إذ استمرت طيلة أربع قرون على نظام حكم الأقلية، المصان من خلال قانون ليكورجوس<sup>[3]</sup>، الذي فرض قيوداً صارمة على المجتمع الإيسارطي، وأصبح المنظم الأساسي لشؤون الأسرة الإيسارطية. كانت الأسرة الإيسارطية صغيرة نسبياً، وتتألف من الأب والأم والأولاد والعبيد الذين وزّعهم الدولة على الأسر الإيسارطية، ليقوموا بالأعمال الزراعية والخدمة المنزلية لدى تلك الأسر، إذ كانت الدولة ترعى شؤون الأسرة الإيسارطية، ليكون ذكورها البالغين متفرّغين للتدريبات العسكرية، حيث أعطت الدولة لكلّ مواطن إيسارطيّ مساحة كبيرة من الأراضي الزراعية، أطلق عليها اسم الأراضي الأميرية، وهذه المساحة لم تكن قابلة للبيع أو القسمة، بل هي ملك للدولة تعطىها لربّ الأسرة ليعيش من محصولها هو وزوجته وأولاده، وفي حال وفاة ربّ الأسرة تنتقل الأرض بالوراثة للابن الأكبر، وفي حال وفاة ربّ الأسرة دون وجود وريث تعود الأرض للدولة، وفضلاً عن ذلك قامت الدولة أيضاً بتوزيع

[1]- GARDNER A. E.: Anciens Athens, N. Y. 1902, P. 483.

[2]- أنظر: سارة، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٥٣٧-٥٤٢.

[3]- LONIS R.: Le monde méditerranéen et ses voisins du nord jusqu'en 300 av. J.-C., Le monde grec durant les périodes archaïque et classique. La polis à l'époque classique. In: Albert Ollé-Martin, Caroline Aymé-Martin, Avec la collaboration de Khadija Touré. History of Humanity, Vol III: From the Seventh Century BC to the Seventh Century AD. l'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture (UNESCO), Paris et Routledge, Londres, 1996, p. 371- 376.

عدد من العبيد على كل أسرة من أجل العمل في الأرض الزراعيّة، والقيام بالخدمة المنزليّة، وذلك ليكون الإسبارطيّ متفرّغاً للتدريبات العسكريّة. وكانت الحكومة الإسبارطيّة تشجّع مواطنيها على الزواج، وكانت تعدّ العزوبة جرماً كبيراً، ولم يكن للفتاة أيّ رأي في اختيار زوجها المستقبليّ، وكان يمهد للزواج من قبل الأبوين، وبعد اتفاق الأُسرتين يتمّ الزواج بقيام الرجل بخطف خطيبته بالقوّة، وكان يتوجّب على الفتاة أن تبدي مقاومة شديدة، إذ كان اللفظ المعبر عن الزواج هو الاغتصاب، وكانت تتمّ طقوسه وفقاً لهذا المعنى، وفي حال لم يتمّ الزواج بهذا الشكل، فإنّهم كانوا يجمعون عدداً من الرجال غير المتزوّجين ومثلهم من النساء ويدفعون جميعاً إلى غرفة مظلمة ليخطف كل واحد زوجة له. وجرت العادة عند الإسبارطيّين أن تبقى العروس عند أبيها وقتاً ما، وأن يبقى العريس في ثكناته لا يزور زوجته إلا خلسة، وكانا يعيشان على هذا النحو زمناً طويلاً، قد يستمر حتى إنجاب الأولاد، وبعدها يُسمح لهما بأن يؤسسا بيتاً. أما فيما يتعلّق بطبيعة الزواج فيما إذا كان فردياً أم جماعياً، فقد فسّر فريدرك أنجلس ذلك بقوله: [كان في إسبارطة نوع من الزواج الفرديّ عدلته الدولة حتى يتماشي مع الأداء السائد، وهو زواج يحمل كثيراً من خواص الزواج الجماعيّ]<sup>[١]</sup>، ويدعم ذلك الرأي سخرية ليكورجوس من الغيرة ومن احتكار الأزواج، حيث قال: [إن من أسخف الأشياء أن يعنى الناس بكلاهم وخيلهم، فيبدلون جهدهم ومالهم ليحصلوا منها على سلالات جيدة، ثم تراهم مع ذلك يبقون زوجاتهم في معزل ليختصوا بهنّ في إنجاب الأبناء]<sup>[٢]</sup>، وقد امتثل الإسبارطيّون لنصيحة مشرّعهم، فكان يمكن لعدّة أخوة أن يتّخذوا زوجة مشتركة لهم<sup>[٣]</sup>، وأحياناً كان الشخص الواحد يستطيع مشاركة صديقه في زوجة إن كانت له رغبة فيها، وفي أحيان أخرى كان الرجال يعيرون زوجاتهم إلى رجال ذوي قوّة ممتازة غير عاديّة حتى يكثرن بذلك الأطفال الأقوياء، ويقول أنجلس في ذلك: [وكان من اللائق عندهم أن يضع الرجل زوجته تحت تصرّف فحل قويّ، وإن لم يكن هذا الفحل من عداد المواطنين]<sup>[٤]</sup>، كما كان ينتظر من الرجال الذين أنهكهم المرض أو أعجزتهم الشيخوخة أن يدعوا الشبان ليعينوهم

[١]- أنجلس، فريدرك: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦م، ص ٧٩.

[٢]- ديورانت، ول وايريل: قصة الحضارة، ٦، الجزء الأول من المجلد الثاني، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٥٣م، ص ١٥٨.

[٣]- أنجلس، فريدرك: المرجع السابق، ١٩٨٦م، ص ٧٩.

[٤]- المرجع السابق: ص ٧٩.

على تكوين أسرة قويّة<sup>[١]</sup>، وتجدر الإشارة إلى أنّه لم يكن يُسمح للفتاة المريضة بالزواج، حرصاً على النسل المكتمل الصحّة؛ إذ كان على الفتاة المريضة أن تُحجم هي نفسها عن الزواج<sup>[٢]</sup>، وكذلك الحال بالنسبة للفتيات القصيرات الطول والضيئلات في الحجم<sup>[٣]</sup>، وكان الزواج الذي لا يقود إلى إنجاب الأولاد يثير نقمة الإِسبارطيّين، إذًا كانت المرأة الإِسبارطية تُعامل كما تُعامل الماشية التي يرغب مربّيها في تحسين نسلها.

أمّا الطلاق، فكان غير مستحبّ عند الإِسبارطيّين، وكذلك الحال فيما يتعلّق بتعدّد الزوجات، إلّا إذا كانت الأسرة مهدّدة بالانقراض. وفيما يتعلّق بالميراث، فلم تكن الفتاة ترث إلا بموافقة الأب، لأنّ الميراث للأبناء، وفي حال عدم وجود أبناء كان يحقّ للأب أن يتبنّى أبناء بموافقة الملكين، أو أن يورث الابنة ويقوم بتزويجها لأيّ شخص يشاء أو يوصي بذلك لمن يشاء. وفضلاً عن تلك القيود الصارمة التي فرضتها الدولة على العائلة الإِسبارطية، فقد فرضت نظاماً صارماً للتربية منذ الولادة، إذ كان يتوجّب على المرأة عند ولادتها أن تغمس المولود في دنّ من النبيذ وتتركه للحظات، فإن بقي حيّاً دلّ ذلك على قوّة بنيته واستحقّ التربية، وإن مات تكون الأمّ قد أدّت واجبها تجاه المجتمع بأن خلّصته من كائن ضعيف لا يستحقّ الحياة<sup>[٤]</sup>، وبعد ذلك يعرض المولود على لجنة من المراقبين، فإذا تبينّ ضعفه أو وُجد فيه نقص كان يُقذف به من ذروة الجبل ليموت جوعاً أو قتلاً، أمّا إذا كان سليماً فيُعاد إلى أمّه كي ترضعه وتقوم على تربيته حتى سن السابعة، وخلال تلك الفترة كان يتوجّب على الأمّ أن تسير وفقاً لنظام نصحت به الدولة في تربية الطفل، وبعد انقضاء السبع سنوات ينفصل الابن عن أسرته وتتولّى الدولة تربيته حتى سن الثلاثين، ثم يصبح في عداد المواطنين ويتمتع بجميع حقوقه المدنيّة. أمّا بالنسبة للفتاة، فكانت خاضعة لمراقبة الحكومة أيضاً، ولكنّها كانت تُترك لتربّي في منزل والدها، وقد فُرض عليها القيام ببعض الألعاب الرياضيّة العنيفة لكي تصبح قوية البنية، صحيحة الجسم، صالحة في يسر للأمومة الكاملة<sup>[٥]</sup>.

[١]- ديورانت، ول وايريل: المرجع السابق، ١٩٥٣م، ص ١٥٤.

[2]- DONALDSON J. W.: Herposition and influence in ancient Greece and Rome, and among early chistians press. N, Y, 1937, P. 32.

[٣]- عياد، محمد كامل: تاريخ اليونان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٦٩م، ص ١٨٦.

[٤]- وافي، علي عبد الواحد: الأدب اليوناني القديم، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٣٤.

[٥]- ديورانت، ول وايريل: المرجع السابق، ١٩٥٣م، ص ١٥٦.

## الخاتمة

بناءً على ما سبق يمكننا القول إن فوستيل دي كولانج لم يتوصّل لبناء تصوّر مقنع لشكل الأسرة الإغريقيّة القديمة وطبيعتها ومراحل تفكّكها، ويعود السبب في ذلك إلى تصوّره الخاطيء عن طبيعة الديانة المنزليّة؛ إذ رأى أن المجتمع الإغريقيّ في عصوره الباكّة كان مؤلّفًا من مجموعة من الأسر، لكلّ منها ديانتها المنزليّة السريّة الخاصّة بها، أي أنّها كانت تعيش حالة استقلال دينيّة، وبالتالي فإنّ ديانة كلّ أسرة تختلف عن ديانة غيرها، وهذا ما جعل من كلّ أسرة من تلك الأسر تعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها، وانطلاقًا من هذا التصرّو بدأ بتوصيف الأسرة الإغريقيّة القديمة، ثمّ رسم مراحل تفكّكها وصولًا إلى القرن الخامس ق.م. وتجدر الإشارة إلى أن الحكم الذي أطلقناه على ما توصّل إليه كولانج من نتائج علميّة نابع من تفحصنا لتاريخ الأديان السريّة عند الإغريق، فإذا تأملنا تاريخ تلك الأديان عند الإغريق نلحظ وجود ثلاث أديان معاصرة للديانة المنزليّة سابقه الذكر، وهي: الديانة الأليوسيّة، والديانة الديونيسيّة، والديانة الأورفيّة المتأثّرة بالديانة الديونيسيّة، إذ يؤرّخ ظهور الديانتين الأليوسيّة والديونيسيّة في الألف الثاني ق.م، في حين يؤرّخ ظهور الديانة الأورفيّة في بداية الألف الأوّل ق.م وهي متأثّرة بالديانة الديونيسيّة، وقد انتشرت تلك الأديان في أرجاء واسعة من بلاد اليونان، واستمرّت حتى القرن الرابع ق.م وربما أكثر من ذلك، وبالتالي إذا تأملنا توصيف فوستيل دي كولانج للحالة الدينيّة التي كانت سائدة في بلاد اليونان في العصور الباكّة، وتأمّلنا أيضًا طبيعة تلك الديانات السريّة الثلاث المعاصرة للديانة المنزليّة، نلحظ وجود تناقض في الحالة الدينيّة التي كانت سائدة في بلاد اليونان خلال الألف الثاني قبل الميلاد، وبعد البحث في تلك الإشكاليّة تبين لنا أنّه لم يكن هناك ديانة منزليّة سريّة خاصّة بكل أسرة، بل كان هناك ديانات سريّة عامّة، كانت تمارس بحكم طبيعتها السريّة على شكل حلقات منزليّة ضيقة ضمن إطار الأسرة الواحدة، مع احتماليّة وجود بعض الاختلافات البسيطة في طقوس العبادة الظاهريّة، وانطلاقًا من هذا التصرّو الجديد، فإنّ تكوين الأسرة الإغريقيّة لم يكن يقوم على أساس الرابطة الدينيّة كما يقول كولانج، بل كان يقوم على الرابطة الطبيعيّة أي رابطة الدم؛ لأنّ الرابطة الدينيّة مع هذا التصرّو الجديد تشمل جميع معتنقي الديانة السريّة العامّة، وبناءً على ذلك قمنا

بإعادة تصويب للتوصيف الذي وضعه كولانج للأسرة الإغريقيّة القديمة، وانطلاقاً من هذا التوصيف الجديد قمنا بتتبّع مراحل تفكّك الأسرة الإغريقيّة القديمة حتى القرن الخامس ق.م، وذلك من خلال دراسة النموذجين الأبرز في تاريخ الإغريق وهما النموذج الأثينيّ والنموذج الإسبارطيّ، ونأمل أن نكون وفّقنا في الوصول إلى تصوّر مقنع لشكل الأسرة الإغريقيّة القديمة ومراحل تفكّكها. وختاماً تجدر الإشارة إلى أنّنا اقتصرنا في هذا البحث على معالجة الأسرة الإغريقيّة وفقاً للتصوّر الجديد الذي قمنا ببنائه للحالة الدينيّة التي كانت سائدة في بلاد اليونان خلال الألف الثاني ق.م، وبالتالي بقي هناك العديد من الإشكاليّات العلميّة التي أثارها هذا التصوّر، وهي بكل تأكيد بحاجة إلى حلّ، ومن أبرزها نشوء دولة المدينة التي انطلق كولانج في معالجتها من التصوّر الذي رسمه لطبيعة الديانة المنزليّة، وهو تصوّر خاطئ كما أسلفنا، وبما أنّ البداية خاطئة فإنّ النتيجة ستكون خاطئة أيضاً.

# الفصل الثاني

## فلسفة

- \* السفسطائيَّة روح الحضارة الغربيَّة
- \* سقراط، قراءة في منهج السؤال
- \* سقراط والسفسطائيَّة (نقد التمرکز حول الذات)
- \* فلسفة القانون بين السفسطائيين وسقراط (نظرة نقديَّة)
- \* المدارس السُّقراطيَّة الصُّغرى (قراءة نقديَّة)
- \* تأثيرات الأبيقوريَّة وانتشارها
- \* الأخلاق ومذهب اللذة عند الأبيقوريين
- \* المفارقات الأبيقوريَّة بين الإيمان والإلحاد
- \* الخير والشرُّ والفضيلة الأخلاقيَّة في الرواقيَّة المبكرة



# السفسطائية روح الحضارة الغربية

أحمد ماجد<sup>[1]</sup>

## مقدمة

نكاد لا نجد كتاباً من كتب تاريخ الفلسفة لم يتطرق إلى فلسفة السفسطائية، وهذا ما يجعل الكتابة عنها أكثر تعقيداً ممّا نتصور، فهم يوصفون دائماً بالمغالطين، ويضعون في خانة المواجهين للفلسفة، وكلُّ كلام بعد ذلك هو خروج عن المألوف، لذلك قد يتردّد الباحث عند التطرّق إلى هذا الموضوع، فيشعر كأنّه يقف في مواجهة تيار تاريخي عريض، حُسم موضوع الكلام عنه، ولم تعد هناك إمكانيّة للمزيد من الآراء حوله. وكلُّ إضافة في هذا المورد هي خروج عن مألوف اعتاد القارئ على مقولاته، التي أصبحت شعاراً لا يقبل الردّ أو الدحض.

فالسفسطائية التي تعرّضت لحمولات تشهير كبيرة بدءاً من سقراط وأفلاطون وأرسطو، أصبحت إسمًا علمًا، يدلُّ على توجّه له معالمه الواضحة، والتي من الممكن اختزالها، والحديث عنها بشكل واضح. فحيثما توجهت ترى عند الحديث عنهم نظرة، تعتبرهم مجموعة من المفكرين، كانت حياتهم عبارة عن معارك قولية، يُشهرُون فيها قدراتهم اللغوية ومهاراتهم الإقناعية، حيث كانوا يعتبرون أنفسهم سلاطين القول بلا منازع. وقد قال فيهم «غورجياس» في محاورته لسقراط: «قادرين بلا شك على أن يتكلّموا ويعارضوا الجميع، ويتناولوا كلّ الأشياء في حديثهم بصورة تنال رضا الجمهور أكثر من أيّ شخص، فيقنعوهم بأيّ موضوع وقع عليه اختيارهم»<sup>[2]</sup>.

[1]- باحث لبناني، ومدير قسم الدراسات في معهد المعارف الحكيمية للدراسات الدينية والفلسفية (لبنان).

[2]- رشيد الراضي، السفسطات في المنطقيات المعاصرة: التوجّه التداولي الجدلي نموذجاً، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠١٠، الصفحة ٢٠١.

وهذه السمة أصبحت ملازمة لهم، لا يمكن الخروج عنها لا سيما في الدراسات العربية الإسلامية، حيث تحوّلت إلى نمط اعتاده العقل واطمأنَّ إليه، وبنى مقابله مقولات. وهذا البحث لن يدعي الكثير، إنَّما سيعمل على تقديم مقارنة إلى جانب السائد والمتعارف عليه مع محاولة إبراز بعض النقاط التي تحتاج إلى نقاش جدِّي. كما سيعمل على الربط بين هذا التيار الفلسفي ورؤيته ضمن سياقه التاريخي والظروف الموضوعية التي أدت إلى إنتاجه، بالتالي تحديد العلاقة التي تربط المعرفة بالسلطة. فدراسة الظاهرة بشكل محض قد يُخرجها من سياقها، ويجعلها متعالية على التاريخ، ممَّا يُنتج منها أسطورة.

وأخيراً، سيعمل البحث على الربط بين السفسطة والحضارة اليونانية، لاستكمال الصورة، فهل ما أنتجته هذه الفلسفة كان غريباً عن الشخصية اليونانية، نشأت في غفلة من التاريخ؟ أم ما نحن أمامه هو اللاوعي واللامفكر فيه، والذي ظهر على السطح عند اكتمال الظروف التاريخية المناسبة له؟ وبالتالي عند الحديث عن السفسطة نتحدَّث عن مآل طبيعي كان لا بدَّ من أن تصل إليه.

### أولاً: في أصل التسمية

لم تنشأ كلمة «سفسطائي» من طفرة حدثت في اللغة اليونانية، إنَّما هي من الكلمات التي عرِّفت الكثير من التحوُّلات إلى أن وصلت إلينا بصيغتها النهائية، وعند البحث عن جذور هذا اللفظ، نرى أنَّها «تشتقُّ من كلمة Sophos / σοφός الحكيم والتي تعني بالأصل الرجل الحذق»<sup>[1]</sup>، حيث أطلق اليونانيون هذه المفردة على: «كلِّ الفنون الجميلة بلا تفریق، ابتداءً من الشعر إلى فن النحت والزخرفة. كما... على أنواع مختلفة من الأنشطة البعيدة كلَّ البعد عن الشعر، مثل إدارة دفة السفينة والبناء والقيادة والطهو. وليس هذا كلُّه مجرد أشكال «للحكمة» بل هو كذلك أشكال «للبراعة» الفنية»<sup>[2]</sup>.

من هنا، تُظهر العودة إلى اللغة اليونانية أنَّ كلمة σοφιστής / sophist استُخدمت لإبراز المهارة والحرفية بالعمل مهما كان. وعلى هذا الأساس، وُصِف الحكماء اليونانيون الأوائل بهذه التسمية، كما تمَّ استخدامها كثيراً للإشارة إلى الشعراء، والموسيقين والكهَّان وغيرهم

[1]- Ivan Gobry, le vocabulaire grec de la philosophie. Ellipses, paris. 1974, pp120- 121.

[٢]- س.م. بورا، التجربة اليونانية، ترجمة أحمد سلامة محمد السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩، الصفحة ١٩١.

من الخبراء الدينيين والفلاسفة ما قبل سقراط<sup>[1]</sup>. وهذه الحرفية التي يتم الكلام عنها جعلت بعض الباحثين يربطون السفسطائية بالاحتراف. وفي هذا المجال ذهب «جورج كروت» و«ألكساندر غرانت» إلى التأكيد على هذا الدور، فبالنسبة إليهما لم يشكل السفسطائيون كتلة اعتقادية واضحة المعالم لها مبادئها وأصولها بشكل واحد، فأثناء الحديث عنهم، لا يتعدى الكلام عن «مجتمع مهنة»، يرتبط بأجر محدّد، يقول غرانت: «استخدمت كلمة σοφιστής بمعنى وسيط للإشارة إلى أي شخص مارس أو أظهر نوعاً من الحكمة أو الذكاء بحكم المهنة؛ وهذا الأمر ينطبق على الفيلسوف والفنان والموسيقي وحتى الشاعر»<sup>[2]</sup>.

ويذهب باحثون آخرون من أمثال «فيرنر جايجر» و«ويلهلم نستله» و«جون موريسون» إلى اعتبار السفسطائية ورثة الشعر اليوناني المبكر، حيث تمت الإشارة إلى «هوميروس» و«هيسود» و«سولون» و«سيمونيدس» بهذا الاسم، وإن كان السفسطائيون انتقلوا من الشعر إلى النثر، إلا أن ذلك لا يعود إلى تبدل الموضوع، وإنما إلى تبدل الوسائل التي تستخدم لإيصال الفكرة إلى الآخرين، إذ إن: «الوظيفة التعليمية أصبحت تتحقّق أكثر فأكثر من خلال هذه الأداة»<sup>[3]</sup>.

لم يكن لقب سفسطائي، إذن، يحمل أي معنى سيء أو بغيض وإلا ما كان «بروتاجوراس Protagoras وأقرانه من السفسطائيين قد اختاروا أن يطلقوه على أنفسهم باعتبارهم «حكماء القرن الخامس»<sup>[4]</sup>. فهذه الكلمة كانت بالنسبة إليهم تشرifiّة، تعطي صاحبها قيمة بين الناس: «إذ كان معناها أقرب ما يكون إلى ما نعينه نحن اليوم من كلمة «أستاذ»؛ فقد كان السفسطائيُّ رجلاً يكسب عيشه بتعليم الشبان بعض الأشياء التي كان يظنُّ أنّها قد تنفعهم في الحياة العمليّة»<sup>[5]</sup>.

الانتقال الحاسم لهذه المفردة جرى من خلال ثلاث شخصيات أفلاطون وأرسطوفان وأرسطو، واثنان من هؤلاء جعلوا من سقراط عتبة للقول، الأوّل هو أفلاطون الذي فصل

[1]- Kerferd, G.B, The first Greek Sophists. Class.Rev.64. 1950, pp 8- 10.

[2]- Hakan Tell, PLATO`S CUNTERFEIT SOPHISTS. CENTER FOR HELLENIC STUDIES. 2011, P24.

[3]- Hakan Tell, PLATO`S CUNTERFEIT SOPHISTS. CENTER FOR HELLENIC STUDIES. 2011, P25.

[٤]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية / من منظور شرقي، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩، الجزء ٢ الصفحة ٣٤.

[٥]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، الصفحة ١٢٩.

بين سقراط والسفسطائيين، واستخدام الأول لشنّ هجومًا لاذعًا عليهم من خلاله، حيث نراه يروي الحوار التالي بين سقراط وأبقراط: «والآن إذا حدث ورأى أحدهم اهتمامنا الشديد بهذا [زيارة بروتاجوراس] وسألنا: قولنا لي، يا سقراط وأنت يا أبقراط، في فكركما قصد إعطاء بروتاجوراس هذه الأموال باعتباره من؟ فبماذا سنجيبه؟ ما هو الاسم الآخر الذي نسمعه عن بروتاجوراس؟ فكما أننا نسمع عن فيدياس أنه نحات، وعن هوميروس أنه شاعر، فماذا نسمع من هذا القبيل عن بروتاجوراس، فقال: الحقّ أنّ الناس تسمّي الرجل سفسطائيًا يا سقراط. وهكذا فإننا ذاهبون إلى سفسطائيّ بقصد إعطائه الأموال؟ تمامًا. وإذا سألك الآن أحدهم هذا السؤال وأنت نفسك ماذا تريد أن تصير بذهابك للقاء بروتاجوراس؟ وهنا أجاب: سفسطائيًا... فهو ماهر في جعل الشخص ماهرًا في الكلام؟ فقلت: ربما كنّا سنجيب إجابة صحيحة كهذه، ولكنّها مع ذلك غير كافية. فإجابتنا هذه ستوجب سؤالًا آخر: السفسطائيّ يجعل الشخص ماهرًا في الكلام حول ماذا؟»<sup>[1]</sup>. ويستمرّ في استعراض مثالب السفسطائيين إلى أن يصل إلى اعتبار بضاعة بروتاجوراس خطيرة لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يحدّد مدى ضررها على النفس: «الأطعمة والمشارب التي تشتريها من عند تاجر التجزئة وتاجر الجملة يمكن أن تحملها في أوعية أخرى... ويمكن أن نضعها في المنزل، وأن نستشير الخبير الذي ندعوه لمعرفة إذا ما كان يمكن أن نأكلها أو أن نشربها، أم لا وبأيّ مقدار وفي أيّ وقت. وهكذا، فإنّ الخطر ليس كبيرًا بشرائنا لها. أمّا المعارف فإنّه ليس ممكنًا أن نحملها في وعاء غير النفس، بل نحن نحمل المعرفة بالضرورة، فور أن ندفع الثمن، في النفس ونذهب بمعرفتنا سواء أكان في ذلك ضرر لنا أم نفع»<sup>[2]</sup>. فسقراط الأفلاطونيّ قام بعملية تشويه للسفسطة، وجعل منها وسيلة للكسب، وضررها يفوق الطعام الفاسد، لأنّها تُفسد الروح، وتهوي بها إلى الأسفل، وهو في هذا الهجوم كان يتعمّد جعلها على نقيض من الفلسفة، بحيث تكون وسيلة لخداع وتعميم الجهل بينهم، فيكفي أن يمتلك السفسطائيّ البيان ليصل إلى هدفه: «إذ إنّ البيان لا يحتاج إلى معرفة الحقائق عن الأشياء، وحسبه أن يخترع طريقة ما للإقناع يظهر بها أمام الجهلة أكثر من العلماء»<sup>[3]</sup>.

[١] - أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، ترجمة عزّت قرني، القاهرة، دار قباء، ٢٠٠١، من الصفحة ٦٠ حتى ٧٥.

[٢] - المصدر نفسه، الصفحة ٧٢-٧٣.

[٣] - أفلاطون، محاوره جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظ، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٠، الصفحة ٤٩.

يقول سقراط في أطروحته للخطابة Antidosis مهاجماً السفسطائيين: «حقاً، من ذا الذي لا يكره أو لا يحتقر هؤلاء المدرسين الذين كرسوا أنفسهم، في المقام الأول للمجادلة، ذلك لأنهم تظاهروا بالبحث عن الحقيقة في حين أنهم في بداية حياتهم المهنية يحاولون مباشرة خداعنا بالأكاذيب؟ ذلك لأنني أعتقد أنه من الواضح للجميع أن المعرفة المسبقة بالأحداث المستقبلية لم تمنح لنا بطبيعتنا البشرية، بل إننا بعيدون تماماً عن هذا العلم بالغيب»<sup>[1]</sup>.

لقد استخدم أفلاطون سقراط وظيفياً لخدمة هدفه في تقديم فلسفة جديدة، مستفيداً من موقعيته وشهادته - وإذا كنا قد قدمنا ما قدّم على أرضية سقراط القائل - ولكن الحدود الفصل بينهما ضعيفة، ولا يمكن أن تحدّد بدقة. وبالتالي، ما نراه هو بناء صرح جديد للفلسفة، تقاطع مع سابقه، فمن خلال أفلاطون ظهر سقراط كأول فيلسوف يجوز أن نطلق عليه اسم «فيلسوف التصورات». ومن خلاله أيضاً [سقراط] بنى فلسفة جديدة، تقوم مدايمكها على تناقض «أبدي» مع «السفسطة»، وفي هذا المبنى الجديد، وضع أفلاطون السفسطة «خارج نفسها»، وقام بنفيها على اعتبارها ممارسة لغوية، لا تستطيع الفئات الفلسفية استيعابها<sup>[2]</sup>، هذه السياسة جعلت من السفسطة الطرف الآخر المرعب والصلب للفلسفة... هي النقيض الديالكتيكي للفلسفة، أو كما يعبر «ألان باديو» الذي يرى السفسطة توأمًا غير أخلاقي للفلسفة، أراد أفلاطون إنهاء العلاقة دفعة واحدة وإلى الأبد مع السفسطائي، انطلاقاً من رؤية مفادها: «أن أخلاقيات الفلسفة هي في جوهرها الحفاظ على السفسطائي كخصم، للحفاظ على الجدل، الصراع الديالكتيكي»<sup>[3]</sup>.

من المهم القول أن أفلاطون لم يكن ملاكاً بل قد يكون الصانع الأكبر لأسطورة، وإذا كنا سنبنى على حُسن النية نقول إنه أراد أن يثأر من السفسطائية بسبب الحكم على أستاذه بالموت، فعمل على مواجهتها من خلال كتبه التي خصصها لهذا الهدف، وهي «هيباس الكبير» و«هيباس الصغير» و«جورجياس» و«بروتاجوراس» و«السفسطائي»، وكلها حملت هدفاً واحداً، هو جعل السفسطائي: «التاجر الذي يتاجر في نوع من أنواع العلم وهو فنُّ

[1]- Geore Norlin, Isocrates with an English Translation, Harvard University Press, 1980 pp.61

[2]- Andrew Goffey, If ontology, then politics: The sophist effect. Radical Philosophy. Vol. 107 (May/June 2001) p12.

[3]- Alain Badiou, Conditions, Paris: Seuil, 1992, p73.

الكلام والمتاجرة بالفضيلة، فهو تاجرٌ بضاعته الكلام»<sup>[1]</sup>، وهذه التجارة ليست مجانيّة، إنما هي: «لقاء أجر»<sup>[2]</sup>.

هذه النزعة المشوّهة للسفسطائيّة استمرّت بعد ذلك، وسار أرسطو على خطى أفلاطون وسقراط، وواصل حملته عليها، وارتقى بها إلى حدّ بناء علم آليّ هو المنطق - الذي يعتبر جزءاً من منظومته الفلسفيّة - وجعله آلة تعصم الذّهن عن الخلل، واضعاً قواعد للتفكير، مقدّمًا بذلك لانتقاد الأصل الذي قامت عليه السفسطائيّة والمتمثّل باللّغة. وعلى هذا الأساس، خصّص كتابين من مؤلّفاته المنطقيّة لنقد منهجها وهما «الجدل / طوييقا» و«الأغاليط / السوفسطيقا»: «وقد انتهى في «الجدل» إلى اعتبار الجدل مجرد فنّ لا يمكن أن يرقى إلى منهج لتحصيل المعرفة العلميّة، كما انتهى في «الأغاليط السفسطائيّة» إلى وصف السفسطائيّ بأنّه متحلّ للحكمة وليس حكيماً... وأنّه هو الذي يكسب المال من تظاهره بالحكمة وهو ليس بحكيم»<sup>[3]</sup>.

أمّا أرسطوفان فقد وقف من السفسطائيّة موقفاً سلبياً، ولكنّه لم يوفر سقراط من ردّه، بل ذهب أبعد من ذلك إذ جعله زعيماً عليهم، ويروي قصة طريقة تتعلّق بالموضوع، وتحدّث عن رجل عجوز يدعى ستيربسياديس أثقلته الديون بسبب زواجه من امرأة أرسطراطيّة... وبسبب ابنه الذي يعيش الخيول واللّهو، فأراد أن يتعلّم السفسطة في «دكانة سقراط للأفكار» من أجل أن يمتلك القدرة على غشّ الناس، ولكن هذه المدرسة رفضته، فعمل على إقناع ابنه بذلك: «تعلّم ابنه فنّ الجدل ومنطق الباطل، ويستطيع الآن أن يدفع عنه أمام المحاكم، ويدفع عنه أفضع التّهم! ولكن هيهات أن ينعم الأب بذلك، فلقد كان من نتيجة تشربّ الابن تعاليم السفسطائيين وسقراط أنّه بدأ بضرب أبيه.. بل ويثبت بالمنطق أنّه على حقّ في ذلك... وأنّ ما يفعله هو عديم الصواب والواجب»<sup>[4]</sup>.

تضعنا التسمية أمام واقع جديد، يرى أنّ السفسطائيّة لم تكن دخيلة على الفكر اليونانيّ،

[1]-Plato, Protagoras, Eng. Trans. B. Jowett, in "Great Books of the western world" - Plato, pp40- 41.

[2]-Plato, The Sophist, Eng. Trans. Cornford. in his book "Plato's theory of knowledge" Routledge and Kegan paul, London, 1973, pp173- 174.

[٣]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيّة / من منظور شرقيّ، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٢٤.

[٤]- أريستوفان، السّحب، أحمد عثمان، الكويت، المجلس الوطني للفنون والآداب، ٢٠١٢، الصفحة ١١١.

فهي متجذرة فيه، وتشير إلى الاحتراف والالتقان، وهي من جذر الحكمة ومثلتها، والمعنى السيئ الذي ألصق بها، جاء في مرحلة متأخرة، وهي نتجت من ظروف موضوعية سنتطرق إليه بعد قليل، بُني هذا التصور حولها من قبل عدد من الفلاسفة، الذين تبَنُّوا المنظور الأفلاطونيّ - الأرسطيّ، وهذا ما نجده عند «الفارابي» و«ابن سينا» و«ابن رشد» و«توما الأكويني» وصولاً إلى الراهن، حيث ذهبوا جميعاً إلى القول أنّ السفسطائية تأتي من لفظين: «صوفيا» وهي الحكمة، و«أسطس» وهي المموهة؛ فمعناها الحكمة المموهة<sup>[1]</sup>.

### ثانياً: ملامسات ظهور السفسطائية

قسّم هيغل تاريخ الفلسفة إلى أقسام عدّة، تبدأ مع طاليس وتنتهي مع أرسطو، وجعل السفسطائية مدرسة يبتدئ بها القسم الثاني من العصر الأوّل، وأدخل في هذا القسم سقراط وأنصاف السقراطيين والمدارس السقراطية الصغيرة المختلفة<sup>[2]</sup>، وفي مقابل هذا الرأي، لاحظ أتسلر أنّه لا يجب أن نبدأ بالسفسطائية عصرًا جديدًا للفلسفة اليونانية، لأنّها في نظره ليست بدءاً لفلسفة جديدة، إنّما هي محاولة للقضاء على الفلسفة القديمة. صحيح أنّهم وجّهوا عنايتهم إلى الذات أو الطبيعة الداخلية على عكس ما كان عليه الأمر مع الفلاسفة الطبيعيين، ولكنهم، وفقاً لأتسلر، نظروا إلى الذات لا على أنّها الإنسان بمعناه الكلّي، وإنّما نظروا إلى الإنسان على أنّه هذا الإنسان أو ذلك. لم ينظروا إلى الإنسان كفكرة كليّة، بل كفرد محدّد معين<sup>[3]</sup>، وهذا الكلام يفتح الباب أمامنا لتحديد موقع السفسطائيين داخل المنظومة الفلسفية بشكل خاصّ والغربية بشكل عامّ، وهذا الأمر يقتضي بطبيعة الحال مراجعة سبب ظهور السفسطائية.

لقد تحوّلت أثينا بعد انتصارها على الحكم الفارسيّ في معركة ماراثون (٤٩٠ ق.م) وموقعة سلاميس (٤٨٠ ق.م) إلى إمبراطورية بحريّة، سادتها الروح الديمقراطيّة، وغدت مدينة إشعاع وقوّة وحضارة، قصدها الناس من كلّ حذب وصبوب سعياً وراء المجد والمال،

[1]- الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٢٥، الصفحة ٢٤.

[2]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠١٠، الجزء ٢، الصفحة ١٧٤.

وعبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، من دون تاريخ، الصفحتان ٥٩-٦٠.

[3]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١٧٤. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مصدر سابق، الصفحات ٦٠-٦٢.

فاستولى على الناس حب الذات والأنانية: «وقد صاحب هذا النظام الجديد ظهور عدد من الهيئات والمؤسسات المنتخبة (محاكم، مجالس شعبية، قادة)، حيث أصبح للجمعية الشعبية دور مهم في تقرير اتجاه الحكم وأشخاص الحاكمين، ولم تعد للحاكم صلة بالألهة لأنه لم يعد يتلقى الأوامر منها ويصرف شؤون الولاية حسب مشيئتها. فقد تغير مفهوم القيادة وأصبح لزاماً على القادة أن يلتزموا بمصالح المدينة والمواطنين وإلا تعرضوا للعزل من مناصبهم»<sup>[1]</sup>، بالتالي لم تعد الأصول الأرستقراطية هي الأصل في الوصول إلى السلطة، إنما أصبح الأصل القدرة على إثبات الذات: «وحمل انتصار الديمقراطية معه أن الوظائف السياسية باتت متاحة الآن للجماهير والتي كانت محجوبة عنهم. ويمكن لأي إنسان أن يرتفع إلى ذروة المناصب في الدولة بشرط أن يكون مزوداً بالمهارة والقدرة على الخطابة وإثارة مشاعر العامة ومتسلحاً بالتعليم إلى درجة كافية»<sup>[2]</sup>.

ولا بد من القول أن هذه التحولات تعمقت من خلال التبدل في صورة المدن اليونانية، إذ أخذت هذه المدن تفقد وحدتها الذاتية، ولم يعد يُنظر إليها باعتبارها كتلة سياسية واحدة، فهي أصبحت: «جزءاً من كل» تقوم على حرية النقل، فكل مواطن يستطيع الانتقال من مدينة إلى أخرى من دون أي حواجز: «ولأن الفرد في هذه الحالة لا يكون مرتبطاً بمكان معين فتنمو إذن روح الاستقلال لديه. وهكذا انقلبت الأوضاع من ناحية السياسة -كما بينا- فلم يعد القادة نبلاء، من نوع نبلاء الدم، بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة»<sup>[3]</sup>. من هنا، كان لا بد من وجود آليات، تقوم بتنمية الأفراد، وتجعلهم قادرين على تلبية متطلبات العصر الجديد.

وهكذا أصبحت السفسطائية حاجة موضوعية، أفردتها النزعة الفردية، التي أصبحت المقياس الوحيد والأول والأخير في النظر إلى الأشياء. بمعنى أننا سننتقل من الموضوعية إلى الذاتية مما يؤدي إلى تغيير شامل لمجرى تطور التفكير اليوناني. فالروح العامة لليونان في تطورها اقتضت إذًا إيجاد النزعة السفسطائية، لأن تطورها كان يسير دائماً على أساس

[١]- محمد الخطيب، الفكر الإغريقي، دمشق، منشورات دار علاء الدين، ١٩٩٩، الصفحة ١٢٧.

[٢]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ٢٠٠٥، الصفحة ٧٩.

[٣]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، من دون تاريخ، الصفحة ١٦٧.

إدخال العنصر الإنسانيّ بكلّ خصائصه إلى جانب الطبيعة الخارجيّة، بالتالي من خلال هذا الأمر، نستطيع أن نفهم وجهة نظر هيغل باعتبارها بداية لمرحلة جديدة من التفكير الفلسفيّ، فهي جعلت الدولة بما هي حركة نحو الروح المطلق في مسيرتها، بالتالي هي قامت بعملية تنويريّة، سيقوم بتبنيها. ونستطيع أن نفهم أنّها خاتمة، كما قال أتسلر، لأنّها أشرّت إلى نهاية مرحلة من التفكير وبداية أخرى جديدة.

فالسفسطة تُعبّر عن حركة الفكر اليونانيّ التي عملت دائماً على إدخال الإنسانيّ أو الإنسان بكلّ ما له من خصائص، ونلمح ذلك عند إكسينوفان الذي قام بإحضار الإنسان في البحث الفلسفيّ إلى جانب الطبيعة الخارجيّة. والأمر نفسه نجده عند هرقلطس الذي أخذ خاصيّة العقل من الإنسان وجعله مبدأ ثابتاً في الوجود. كما نستطيع تلّس هذا الأمر عند أنبادوقليس عند جمعه بين الطبيعة الخارجيّة من ناحية، والإنسان وما يتعلّق به من ناحية أخرى: «ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعاً، أنّهم كانوا يريدون أن يؤكّدوا... ثبات الروح الإنسانيّة أو الذات، من وراء كلّ التغيّرات التي هي أساس الطبيعة الخارجيّة»<sup>[١]</sup>.

من خلال ما رأينا، نستطيع أن نصل إلى نتيجة مفادها أنّ السفسطائية لم تكن عبارة عن ظاهرة تؤشّر إلى مهنة احترّفها بعض المفكرين، إنّما هي تؤشّر إلى تبدّل في بنية مجتمعيّة، انتقل فيها الصراع من أرسقراطية الدم إلى نوع جديد من الأرسقراطية القائمة على الكلام، وتبدّل مفهوم البطولة من الصراع الجسديّ إلى اللفظيّ - مع بقاء الحضارة اليونانيّة على أصولها الأساسيّة - فالسفسطائية جعلت هدفها يتمثّل في السلطة وكيفية الوصول للمراكز العليا في الدولة. ومن أجل هذه المهمة أقاموا نظاماً تعليمياً، أصبحت فيه الفصاحة، والقدرة على الجدل بالإفحام السريع، هي الهدف الأمثل، وهذا دأب السياسيين الذين تدرّبوا على يد السفسطائيين، الذين جعلوا همّهم ليس في البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة بل لمجرد اتّباع ما يرغبون بالاعتقاد فيه.

فالسفسطائية في مسيرتها في بلاد اليونان، أخذت الفلسفة باتّجاه جديد، جعلت همّها الوصول إلى المنفعة واكتساب المناصب والاستحواذ على السلطة، فأصبحوا مثل المحامين

[١]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مصدر سابق، الصفحة ١٧٠.

لا يهتمون بحقيقة المسألة، إنمَّا يكتفون بقدرتهم على تقديم رصيد من الحجج حول أيِّ موضوع أو البرهنة على أيَّة قضية لكي يجعلوا الأسوأ يبدو هو الأفضل، والبرهنة على أنَّ الأسود هو الأبيض.

انطلاقاً ممَّا ذكرنا، لم تشكّل السفسطائية بحدِّ ذاتها تحدياً للمجتمع الأثيني بشكل خاصّ، واليوناني بشكل عامّ، فهي تجري في سياق الحضارة اليونانية، ويمكن تفهّم حركتها بشكل موضوعيٍّ، وحتى الإثارات التي قُدِّمت ضدها اجتماعياً، يمكن أن تستوعب كردّ فعل على كلّ فكر جديد، حيث تقابل: «بعدم الثقة والرفض من المتديّنين وأهل التقوى والورع الذين كانوا يتمسّكون ويؤمنون بكلِّ ما في ديانتهم من أساطير نُسبت إلى آلهتهم. ولمَّا كان السفسطائيون قد تناولوا البحث في كلّ الأمور من زاوية إنسانية حيث بحثوا في أصل الدين، وأصل الأخلاق، وأصل القوانين السياسيّة من هذه الزاوية، فقد أصبحوا أكثر عرضة لكره الطبقات المحافظة»<sup>[1]</sup>، ولكن الحملة التي شنت عليهم من قبل النخبة الثقافيّة، لا يمكن الركون إليها أو تفهّمها، وهي بحاجة إلى كثير من التدقيق للأسباب التالية:

أ- ذهب أفلاطون إلى انتقاد السفسطائية انطلاقاً من تقاضيتها أجراً على الخدمات التي تؤدّيها في التعليم، ورأى في هذا الأمر عنصراً سائئاً لهم، وهذا انتقاد لا يمكن القبول به، للأسباب التالية:

أ-١: السفسطائيون هم مفكّرون جوالّة، ينتقلون من مدينة إلى أخرى من أجل التعليم، لذلك: «كانوا يقيمون في أثينا كغرباء، وهم إن لاقوا مثل غيرهم الترحيب من الأثينيين، وإن تمتّعوا مثل غيرهم أيضاً بنصيب من المساواة الاجتماعيّة، إلّا أنّهم كانوا محرومين من الامتيازات السياسيّة التي كانت مقصورة على المواطنين حسب القوانين الأثينيّة»<sup>[2]</sup>. وإذا كانت الأمور على هذا المنوال فلا يضيرهم إن هم تبادلوا المصالح مع أثرياء أثينا الطامحين إلى التعلّم لخدمة مصالحهم الخاصة، سواء تلك المتعلّقة بمعرفة كيفية الوصول إلى أرقى المناصب السياسيّة، أم الإفلات من عقوبة معيّنة. والسفسطائيُّ تولّى هذه المهمة لقاء المال، لأنّهم يشتغلون في التعليم، وليس لديهم مورد آخر غيره.

[١]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية / من منظور شرقي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٥.

[٢]- المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٣٧.

أ-٢: ينتمي السفسطائيون إلى أسر متواضعة، ارتقوا نتيجة العلم، ولكنهم ليس لهم أصول أرستقراطية، فجدُّ أفلاطون الأكبر هو صولون وكان تاجرًا واسع الثراء، وكانت التجارة سببًا في مصادقته للحكام والملوك، وهو عمل ببيع الزيت في مصر. أمَّا أرسطو فقد كان أجر والده لقاء تطيب الملك أمتاس الثاني ملك مقدونيا هو السبب في حياة الرغد التي عاشها، كما عمل عند الإسكندر المقدوني الذي مولَّ بناء مدرسته.

بالتالي، فموضوع التكسُّب من العمل لا يمكن أن يكون هو السبب المنطقيَّ لانتقادهم، خصوصًا أنَّ بعضهم أحجموا عن هذا الأمر، وفي هذا المجال يُعرف: «أنَّ بروتاجوراس وجورجياس وبروديوكوس على سبيل المثال لم يكونوا من طلاب المال بأيِّ سبيل، بل كان لهم منزلتهم الفكرية الرفيعة»<sup>[1]</sup>، وحتى سقراط نفسه، يعتبر أنَّ بروتاجوراس: «لا يتناول أجرًا من أحد»<sup>[2]</sup>.

ب- اتَّهامهم بالكذب والخداع وتشويه وعي الناس، وفي هذا الموضوع، جرى إخراج الأمور عن سياقاتها، وأخذها إلى مكان آخر، فهذه المدرسة انتشرت في نظام مدنيِّ ديمقراطيِّ، يعتمد انتخاب جميع السلطات العامة من أعلى إلى أسفل، في إطار هذه التنافسية، ولا بدَّ للمواطن من أن يمتلك عناصر القوة لاحتلال مركز متقدِّم في هذه السلطة. على هذا الأساس، طرح بروتاجوراس وجورجياس وكاليكليس وتراسيماشوس وسفسطائيون آخرون فكرة «تثقيف» المواطن وتحضيره للوصول إلى مستوى معيَّن من التعليم، والمعرفة بقوانين الاقتصاد، والاستراتيجية والتكتيكات العسكرية، والجغرافيا، والحياة الدينيَّة والفنيَّة للأمم... وتعليمه بعض الصفات الأخلاقيَّة، ومسألة قيمة وضرورة الكذب والخداع، ليكتسب من خلال هذه الأمور القدرة على التفوُّق في صراعه مع الآخرين، وهم في ذلك لا يخالفون روح مدنيَّتهم، بل يقومون بتعزيزها، وهذا ما لاحظته «يرنر جاغر» عندما قال: «الحفاظ على النظام الديمقراطيِّ في الدولة... يصبح معتمدًا على شخصيَّة القائد. في الواقع، كانت مشكلة الديمقراطية... هدف الحركة التربويَّة، الذي أنجزه السفسطائيون... في تشكيل القائد»<sup>[3]</sup>.

[١]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية / من منظور شرقي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٣٨.

[٢]- أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، مصدر سابق، الصفحة ٢٥.

[3]- [https://www.researchgate.net/publication/337602529\\_The\\_theory\\_of\\_lie\\_from\\_the\\_sophists\\_tosocrates](https://www.researchgate.net/publication/337602529_The_theory_of_lie_from_the_sophists_tosocrates).

الفسطاطية كانت تقوم بالدور الذي سعت لتحقيقه، وهو إنشاء مثقف في السياسة وليس مُنظرًا إيديولوجيًا لها، يدرك آليات الوصول إلى السلطة، وفي هذا المجال يوظف كل ما يملك من خبرة وبصيرة وإرادة وتصميم لبلوغ هذا الهدف. وهو في هذا الموضع أقرب إلى الفنان الذي يبتكر صور فنية فريدة اعتمادًا على ما يملكه وضمن «فن الممكن»، وهذا ما سيعود إليه «ميكافلي» و«ويسمارك» بعد ذلك. فالكذب أداة مهمّة للنضال السياسي وطريق النجاح. واستخدام الكذب يمكن أن يغيّر قيم الناس من دون عنف مسلح. وفي هذا أعلى براعة للسياسي «براعة الكلمة»، وهي أعلى من «براعة السيف». وفي هذا الكذب ليس مفيداً فحسب، بل له تأثير إيجابي على الإنسان، ويمنحه الشجاعة ونزاهة الشخصية، كما أنه بالنسبة إليهم أخلاقي، لأن الأخلاق نسبية ومتغيرة وهي ثمرة اتفاق بين الناس. يمكن للإنسان أن يعرف القانون الأخلاقي بأنه ما ينفعه «هنا» و «الآن»، وعندما تتغير الظروف الموضوعية، لا بدّ من أن يغيّر القانون الأخلاقي إلى قانون أخلاقي آخر<sup>[1]</sup>.

ما نحن أمامه بحسب الفسطاطية ليس كذباً، إنّما هو نظام ذو طبيعة تربوية منهجية، يتحكّم فيها الهدف، وهو عين ما قام به الآخرون، وإن كان لأهداف مختلفة، وها هو سقراط لم يتورّع عن إبداع كذبة في شكل سخرية لتنمية المعرفة الفلسفية، وتطوير البعد الروحي للفرد، وهو كان واعياً لما يقوم به، واستخدم عمداً «السخرية الكاذبة» كأداة منهجية للمعرفة العقلانية! وهو ما جعل الصراع من أجل الحقيقة والمعرفة الحقّة، لا يستبعد الأساليب التي تتضمن عناصر الخداع. في الواقع، لقد اتقن سقراط الكذبة نحوياً ومعجمياً ومنهجياً، وهذا «طعم» الكذب لا يُنسى أبداً<sup>[2]</sup>.

فما نريد أن نصل إليه، هو أنّ المسألة لم تكن معرفية بشكل كامل بين الفسطاطية والسقراطية الممتدة إلى أفلاطون وأرسطو، إنّما يمكن البحث عنها في مورد آخر، يتعلق بالسلطة نفسها، فهو كان ضدّ الحكم الديمقراطي، ويحتقر الشعب، ويرفض المشاركة في الحياة العامة للمدينة، فهو عندما هاجم الخطباء، لم يقدّم بهذا الأمر إلاّ في سبيل إظهار عدم احترامه للشعب وازدائه: «يظهر هذا واضحاً في «جورجياس» حين يضمّ شعراء التراجيديا

[1]- see: Plato, Gorgy, Collected Works, 1990 and Plato, Protagoras, Collected Works, 1990.

[2]- [https://www.researchgate.net/publication/337602529\\_The\\_theory\\_of\\_lie\\_from\\_the\\_sophists\\_to\\_socrates](https://www.researchgate.net/publication/337602529_The_theory_of_lie_from_the_sophists_to_socrates).

إلى الخطباء كمحترفين للتناق. وهذه النظرة المنحطّة للتراجيديا الأثينية تتبع من رؤية سقراط المنحطّة للجمهور، فهو يصف الشعر التراجيديّ بأنّه نوع من الخطابة موجّه إلى جمهور يتكوّن من الأطفال والنساء والرجال، من الأحرار والعبيد أيضاً، وهو فنٌّ لا نقبله؛ إذ نسمّيه نفاقاً. وتبعاً لهذه النظرة، فإنّ إسخيلوس وسوفوكليس، ويوروبيجيس كانوا ينافقون طائفة من النظارة الجهلاء»<sup>[1]</sup>، وهناك بعض المواقف التي تثير الأسئلة، تتعلق بدوره من أعمال العصيان المدنيّ، والدور الذي قام به في ظلّ حكومة الثلاثين، وموقفه من الانقلاب ضدّ الديمقراطية سنة ٤١١ ق.م الذي قام به تلميذه ألكيبادس، وانقلاب ٤٠٤ ق.م قاده كريتياس وخارميدس، الذي يظهر كشريك لسقراط في محاورات أفلاطون. ما هو دور سقراط عندما قام المقربون منه بمذبحة بحقّ مدينة ميلوس التي استسلمت لأثينا؟ هذا الموضوع أغفل ذكره أفلاطون وزينوفون: «سبب هذا السكون هو أنّ المذبحة كانت علامة سوداء على غياب الديمقراطية التي كان تلاميذ سقراط يحتقرونها، أو ربما ظنّوا أنّ السياسة العملية تبرّرها»<sup>[2]</sup>.

المدرسة السقراطية التي هاجمت السفسطائية، كانت ضدّ التوجّه الديمقراطيّ، الذي أشرك العامّة في الحياة السياسيّة، وكان يريد إعادة إحياء الأرستقراطية في الحياة والحكم، بالتالي أقام فلسفته على النقائض: ديمقراطيّة/ أرستقراطيّة، عامّة/ نخبة، فلسفة/ سفسطة، وهذه القسمة حادّة، وهذا الأمر يظهر عندما يقدّم أفلاطون سقراط ليقوم بتقسيم الفلاسفة إلى طبقتين، ثمّ يوضح كيف يشعر النوع الراقي منهم نحو المؤسّسات السياسيّة في أثينا. في هذا السياق، يقول سقراط إنّه يتكلّم عن الفلاسفة القادة فحسب، ويتساءل: لماذا ينبغي على أيّ إنسان أن يتكلّم عن المنحطّين؟ ويضيف أنّ الطبقة الراقية من الفلاسفة يظّلون منذ الشباب وهو يجهلون الطريق إلى المجلس agora ولا يحسّون حتى بوجوده، ثمّ يؤكّد قائلاً: بل إنّه لا يعرفون أين توجد قاعة المحكمة، أو مجلس الشيوخ، أو أيّ مكان عام من أماكن المجلس، وكذلك الأمر بالنسبة إلى القوانين والقرارات. ثم يتابع بأنهم لا يستمعون حتى إلى المناقشات التي تجري حول هذه القوانين ولا يرونها عندما تنشر»<sup>[3]</sup>.

[١] - آي. أف. ستون، محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢، الصفحة ١١٥.

[٢] - المصدر نفسه، الصفحة ١٢٩.

[٣] - المصدر نفسه، الصفحة ١٤٦.

### ثالثاً: أبرز القضايا

لم تبين السفسطائية نظاماً عقائدياً موحدًا، واكتفت بكونها منهجًا تحليليًا، يتفق على الأصول العامّة، ويختلف في العديد من التفاصيل التطبيقية، فهي عندما جعلت الإنسان ذاتًا، فتحت الباب أمام القضايا لتصبح موضوعات مفتوحة على آراء متعدّدة، بالتالي لا يمكن التعاطي مع هذه المدرسة الفكرية خلاف ذلك، خصوصًا أنّ الباحث سيلاحظ أنّ الخلفيات المعرفية لكلّ سفسطائيّ قد تكون مختلفة، على هذا الأساس سنستعرض بعض القضايا وآلية التعامل معها:

#### ١. المعرفة والإله والدين

قد يكون من المستغرب جمع المفردات الثلاثة في عنوان واحد، ولكن في هذا الموضوع يصبح الأمر عاديًا بل ضروريًا، حيث ركّزت هذه المدرسة على المعرفة لاسيما البعد النفعيّ منها، بالتالي يصبح المثمر والمنتج بشكل عمليّ هو الأصل في التوجّه، ولمّا كانت الموضوعات الدينية لا تدخل في هذا الإطار، جعلوها موضوعًا من الموضوعات التي من الممكن أن تثمر من دون أن تشكّل أصلًا في بناء الفكر، على هذا الأساس حمل السفسطائيون على المعتقدات الشعبية اليونانية، وهذه النظرة تتطابق مع روح الحضارة التي ينتمون إليها، والتي لا تؤمن بالخوارق على الطبيعة، بل إنّها جعلت الحدود الفاصلة بين البشرية والألوهية بسيط، وكثيرًا ما يجري خرقه عبر زواجات متبادلة، وتبعًا لهذا لم يكن من شأن هذه الروح أن تؤمن بوجود حقيقة متعالية، فبقيت منشدة إلى الطبيعة: «أو بالأحرى في صورة إنسانية، لأنّ الطبيعة والإنسانية، خصوصًا عند السفسطائية، شيء واحد»<sup>[1]</sup>.

فالإله بالنسبة إليهم لا يمكن البرهنة عليه، يقول بروتاجوراس: «إنّه لا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة لأنّ أمورًا كثيرة تحول بينه وبين هذه المعرفة أخصّها غموض المسألة وقصر الحياة»<sup>[2]</sup>، وهو في هذا الموضوع يقف موقفًا شكّيًا من دون الجزم بوجود أو عدم وجود الإله، فالمهم بالنسبة إليه هو الإنسان الموجود في العالم، ويتطوّر انطلاقًا من البعد الإنسانيّ الموجود فيه.

[١]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مصدر سابق، الصفحة ١٧٣.

[٢]- مجدي كيلاني، دراسة مصدرية في الفلسفة اليونانية، القاهرة، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٩، الصفحة ١٥٢.

ويذهب بعض السفسطائيين باتجاه تطوُّريٍّ، ويرى الدين نشأ نتيجة تطوُّر المجتمعات الإنسانية، وهنا يقول بروديكوس: «في البداية عبد الناس آلهة مثل الشمس والقمر والنهر والبحر والثمار وما شابه ذلك، وهي أشياء تمثِّل منافع مباشرة بالنسبة إليهم، إذ إنَّها مصدر الغذاء والحياة. وقد أشار إلى عبادة قدماء المصريين للنيل. وقد عبد الناس في مرحلة تالية مبتكري الفنون والصناعات والزراعات، كديمتريا وديونيسوس... والمتعبِّد على هذا النحو يكون مزايِّداً ونفعياً»<sup>[1]</sup>.

هذه المدرسة اهتمَّت بمصدر المعرفة، يقول بروتاجوراس في الشذرة الوحيدة الباقية من كتابه «عن الحقيقة»: «الإنسان مقياس الأشياء جميعها، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها»<sup>[2]</sup>، تلك العبارة التي ستتحول إلى شعار عامٍّ، وتلخَّص الموقف من المعرفة الإنسان. وهنا أثير الكثير من الكلام عمَّا هو المقصود من العبارة، هل المقصود منها أفراد الإنسان كعلي ومحمد...؟ أم النوع الإنسانيُّ ككلِّ؟. أمَّا فريمان فتمثَّل الرأي الثاني حيث اعتبرت أنَّ الأشياء لا توجد إلَّا حينما يدركها مدرك، ولمَّا كان الإنسان قادراً على الإدراك؛ فجميع الأشياء التي تبدو للإنسان موجودة فهي موجودة، وجميع الأشياء التي لا تبدو موجودة لأيِّ إنسان فهي غير موجودة. والمقصود بالإنسان هنا في رأيها هو النوع الإنسانيُّ Mankind وليس الإنسان كفرد<sup>[3]</sup>، وتستشهد بوجهة نظرها بكلام ورد في «ثياتيتوس» وخصوصاً قول أفلاطون: «لم جعل بروتاجوراس الإنسان هو قياس الوجود ولم يجعل الخنزير أو أيِّ حيوان آخر يمتلك إحساس»<sup>[4]</sup>، وإذا صحَّ هذا التحليل للعبارة، يكون بروتاجوراس قد تبنَّى معظم ما تكلم عنه هيرقليطس على أنَّ العالم في تغيُّر مستمرٍّ وإلى أنَّ الإنسان بكليته يصل إلى المعرفة، ممَّا يعني وجود عقل مع تضيق هذا العقل من عقل كونيٍّ إلى عقل فرديٍّ، وبالتأكيد من دون تبنِّي نظرية النار أصل الأشياء.

أمَّا الرأي الأول، ولعلَّه هو الأصوب، ويعتبر أنَّ هذه المقولة تعني الإنسان بمعناه الفرديٍّ،

[١]- مجدي كيلاني، دراسة مصدرية في الفلسفة اليونانية، القاهرة، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٩، الصفحة ١٦٠.

[٢]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية / من منظور شرقي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٤٧.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- المصدر نفسه.

وهذا ما أشار إليه أفلاطون في محاوره «ثياتيتوس» حينما أشار إلى توحيد بروتاجوراس بين المعرفة والإحساس، وردَّ هذا الأمر إلى أصلها عند هيراقليطس وأقراطيلوس، وقد أشار إليه أرسطو عند حديثه عن الطبيعيين وخصوصاً هيراقليطس، واعتبر أنَّ مذهبه لا يختلف عن بروتاجوراس الذي قال: «بأنَّ الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وهذا يعني ببساطة أنَّ الحقيقة هي كما تبدو لكلِّ شخص وتبعاً لذلك، فإنَّ الشيء نفسه يكون موجوداً وغير موجود، حسناً وقبيحاً، وأنَّ جميع الأحكام تكون صادقة؛ لأنَّ الشيء غالباً ما يظهر جميلاً عند البعض وعلى الضدِّ من ذلك تماماً عند الآخرين، فما يبدو لكلِّ شخص هو مقياس الأشياء جميعاً»<sup>[1]</sup>.

وإذا ذهبنا باتجاه غورجياس، نراه عرض وجهة نظره في كتابه عن الطبيعة أو اللاوجود، فقال فيه بقضايا ثلاث: الأولى: أنه لا شيء موجود، والثانية: أنه حتى لو وجد شيء، فإنَّ هذا الشيء لا يمكن أن يُدرك، والثالثة، حتى لو أمكن ادراكه فإنَّه لا يمكن أن يعبر عنه، ويوصل إلى الغير<sup>[2]</sup>. وقد ساق حججاً عدَّة لإثبات كلامه:

عن القضية الأولى يقول: اللاوجود غير موجود من حيث أنَّه لا وجود، والوجود غير موجود كذلك؛ فإنَّ هذا الوجود، إمَّا أن يكون قديماً أو حادثاً، فإنَّ كان قديماً فهذا يعني أنَّه ليس له مبدأ وأنَّه لا متناهٍ ولكنَّه محويٌّ بالضرورة في مكان، فيلزم أنَّ مكانه مغاير له وأعظم منه، وهذا يناقض كونه لا متناهياً. إذن، ليس الوجود قديماً، وإذا كان حادثاً فإنَّما أن يكون قد حدث بفعل شيء موجود أو بفعل شيء غير موجود، ففي الفرض الأول لا يصحُّ أن يُقال: إنَّه حدث لأنَّه كان موجوداً في الشيء الذي أحدثه فهو إذن قديم، وفي الفرض الثاني الامتناع واضح.

وعن القضية الثانية يقول: لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوُّراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم؛ أي أن يكون الفكر مطابقاً للوجود، وأن يوجد الوجود على ما نتصوِّره، ولكن هذا باطل، فكثيراً ما نتخذنا حواسنا، وكثيراً ما تركب المخيلة صوراً لا حقيقة لها.

أمَّا عن القضية الثالثة فترجع حجته إلى أنَّ وسيلة التفاهم بين الناس هي اللُّغة، ولكن

[1]- Aristotle, Metaphysics-B-XI, Ch6(1062b)1120-, Eng, ttans in "GREAT Books",p590.

[٢]- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مصدر سابق، الصفحة ١٧٤.

ألفاظ اللُّغة إشارات وضعيّة؛ أي رموز، وليست مماثلة للأشياء المفروض علمها، فكما أنّ ما هو مدرك بالبصر ليس مدرّكاً بالسمع والعكس بالعكس، فإنّ ما هو موجود خارجاً عنّا مغاير للألفاظ، فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء، فاللُّغة والوجود دائرتان متخارجتان<sup>[١]</sup>.

هذه الحجج التي قدّمها غورجياس، تُظهِر بوضوح تأثره بالمنهج الجدليّ في المذهب الذي أقامه زينون الإيلي، ولكن مع الاضطلاع بمهمة الردّ عليه بالمنهج نفسه، فهو لم ينكر كليّة الوجود، بل إنّه: «كما يبدو خصوصاً في برهانه على القضيتين الثانية والثالثة ينكر ذلك الوجود المعقول الواحد بالمعنى الإيلي<sup>[٢]</sup>»، فهو قد نجح من خلال ما قدّمه على هدم الأساس الثلاثيّ الذي أقام عليه بارمنيدس فلسفته والتمثّل بالوجود والفكر واللُّغة، فكما هو معلوم ذهب برمنيدس إلى ضرورة السعي باتجاه الحقيقة وأخذها من دون تردّد. وهذا الأمر لا يتمّ إلاّ من خلال الإقرار بوجود الكائن المطلق. وهو الشيء الموجود الذي نستطيع أن نتخيّله. وكلّ شيء نتخيّله، يمكن أن يوجد حقّاً. أمّا العدم، فلا يمكن أن نتخيّله. لأنّنا لو تخيلناه لأصبح شيئاً كائناً. بذلك لا يصبح عدماً. هذا فالعدم غير موجود. ولا يبقى لنا سوى الوجود أو الكينونة فحسب. أي ذلك الشيء الذي يوجد في أصل كلّ العالم، والذي تنحدر منه وتعود إليه كلّ الأشياء. هو القوة الميتافيزيقية التي تحكم الكون. من هنا يصبح الوجود أو الكائن المطلق باقياً أبداً لا يتغيّر ولا يتبدّل، ويستحيل أن يكون غير موجود. ولا يمكن تجزئته أو محوه. الوجود ليس حادثاً وليس قديماً. هو شيء بلا ماضٍ ولا مستقبل وفوق أيّ متغيّرات فجاء غورجياس للردّ عليه حينما قال إنّنا نفكّر في الوجود ونعبّر عنه حينما نتصوّر عربة تجري على سطح الماء أو رجلاً له أجنحة<sup>[٣]</sup>. بمعنى آخر أراد غورجياس القول بأنّ الآن وهنا هو أصل المعرفة، حتى في الأمور الحياتيّة نستطيع أن نعاين ذلك، فالماضي موجود في ذاكرتنا فحسب، والمستقبل في خططنا فحسب، وكلاهما لا يمكن أن يكونا واقعيين، ما هو واقعيّ ما يقع تحت حواسّنا، الشجرة التي ندركها فكريّاً، هي دائماً في الماضي،

[١]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٤، الصفحة ٦٥.

[٢]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية / من منظور شرقي، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦١.

[٣]- المصدر نفسه، الجزء ٢، الصفحة ٦٢.

وبالتالي فهي دائماً غير واقعية. على هذا، فالمعرفة عند السفسطائيين قائمة على أساس الخبرة المعاشة، فالحلو والبارد والحر وغير ذلك من الإحساسات، لا تتنوع بين شخص وآخر فحسب، وإنما أيضاً عند الشخص من لحظة إلى أخرى، فليس ثمة إحساس أصوب من إحساس.

من هنا، نستطيع القول أن السفسطائية وجدت نفسها أمام خيار: «حول ما إذا كانت الديانة والأخلاق أمرين طبيعيين وجزأ من النظام الجوهرى الفطرى للأشياء، أم مجرد شأن من شؤون العادة والتقليد. وبالطبع فقد اضطرت النزعة الإنسانية النسبية للسفسطائيين بهم إلى قبول الخيار الثانى، إذ شكّل الدين والأخلاق عندهم مجرد مسألة من صنع الإنسان»<sup>[1]</sup>.

## ٢. السفسطائيون واللغة

لما أصبح الإنسان في العالم، وهو سيد نفسه، لعب موضوع القضايا التي تخصه كاللغة والسياسة والأخلاق دوراً مركزياً في صياغة مشروعهم الفلسفي، وفي هذا المجال احتلت اللغة موقع الصدارة، واعتنوا بها اعتناءً خاصاً لخطورتها، فهي الوسيلة التي يستطيع من خلالها الإنسان أن يبلغ أهدافه، والتحكّم بمن حوله، يُقال: إن غورجياس كان يستغلّ الصوت والإيقاع واللعب بالألفاظ بهدف التأثير الوجداني في السامعين، وكان له تأثير سحري في مستمعيه المولعين بالجدال والمناقشة والخطب العامة، حتى أن البعض اعتبر أن هذه الشخصية كانت تقوم بتحليل نفسيات جمهوره المتنوعة ثم يحدّد أكثر الخطب الملائمة التي ستؤثر فيهم، لذلك جعله الشعراء الإغريق ورجال الدولة مثلاً، حيث قاموا بمحاكاة أسلوبه<sup>[2]</sup>.

فأللغة معهم تقوم بوظيفة نفعية، لا يمكن اعتبارها مجرد أداة تواصلية فحسب، فلها غايات أخرى، لذلك لا يجب الاعتماد عليها كمرشد للأحداث، إنما أداة لمخاطبة المشاعر والوجدان... فهي تخلق أحاسيس تقود الإنسان إلى أفعال يرغب في تحقيقها، وبالتالي فإنّ

[1]- أ. ه. أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩، الصفحتان ٤٧-٤٨.

[2]- D. Graham, The Texts of Early Greek Philosophy, The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratic, Part 1, Cambridge University Press, 2010, 725- 727.

اللُّغة تعيد خلق إدراك المستمع للأشياء<sup>[1]</sup>. وهذا ما دفع السفسطائية إلى الدخول في دراسة اللُّغة والآداب بشكل تفصيلي لفهم العلاقة بين الأنواع الأدبية وكيفية تأثيرها في ما بينها، وفهم أثر تكوين الجمل، وكيفية تركيبها.. وفي هذا المجال جعل غورجياس المفردات الشعرية، وبناء الجملة، والإيقاع مركزية في تقنيته الأدبية، وهو ما دفع شيشرون إلى ملاحظة عناصر في خطبه، لم تكن موجودة من قبل، ففيها نجد تراكم بدیعة، تتمثل بجمل متوازية، وعبارات مشجعة تنتهي بالصوت نفسه، بالإضافة والطبقات<sup>[2]</sup>.

الاهتمام ببنية اللُّغة، والسعي للاستفادة من طاقتها القصوى، ساهم في تطوير الدرس اللُّغوي، حيث ستكون مساهمة السفسطائية نقطة انطلاق للعلوم المتعلقة باللُّغة كالنحو، يقول «شريم»: «ويعتبر البعض أن السفسطائيين هم الذين ابتكروا علم النحو وعلم التراكيب، وأنهم هم الذين ميّزوا أجزاء الجملة واستخدموا الكلمات والمترادفات والطُّرز الريطوريقية، كما أنهم حولوا إلقاء الخطب من مجرد شكل تقليدي إلى علم يدرس، بل إن البعض يعتبر أن بروتاجوراس هو الذي أسس علم المنطق وليس أرسطو، لأنه هو أول من تحدّث عن القضايا المتناقضة»<sup>[3]</sup>.

فالسفسطائية نقلت الدرس الفلسفي إلى مجالات جديدة، وجاءت لتسدّ ثغرة تحتاجها اللحظة التاريخية التي وُجدت فيها، والتي كانت تحتاج إلى الجدل والإقناع الخطابي. حيث صار النجاح في السياسة والقضاء، بعد انتقال الاجتماع اليوناني إلى الانتظام بالديموقراطية، مرهوناً بالاقتدار على الإقناع؛ فأسمى علم الجدل الخطابي هو العلم الأكثر جاذبية، وليس علم السماء. لكن من الخطأ الظن أن علم الخطابة الجدلية لأنهم كانوا، إلى جانب اللُّغة، يقدمون علوماً أخرى، كالتاريخ والشعر... مع إعطاء أولوية للُّغة.

انطلق السفسطائيون في نظرتهم إلى اللُّغة من زاوية اجتماعية، حيث اعتبروها نشأت نتيجة العرف والاتفاق، صنعها الإنسان للتواصل مع الآخرين، وهي ليست نسخة طبق

[1]- J. Poulakos, "Gorgias". In Classical Rhetorics and Rhetoricians ed.by Ballif Michelle, Greenwood Press, 2005, pp171- 172.

[2]- [https://www.researchgate.net/publication/345097156\\_Poetry\\_and\\_Philosophy\\_in\\_the\\_Sophists](https://www.researchgate.net/publication/345097156_Poetry_and_Philosophy_in_the_Sophists).

[3]- J. M. Schram, "Prodicus' "Fifty-Drachma Show-Lecture" and "The Mytilene Debate" of Thucydides: An Account of the Intellectual and Social Antecedents of Formal Logic." The Antioch Review 25,1965,p106- 107

الأصل من الواقع، وليست محاكاة للوجود، وبالتالي فهي وسيلة تبادلية تسعى لتحقيق غايات محدّدة عند النطق بها، وكلّما أحسن الإنسان استخدامها وصل إلى غاياته، وهذا ما يجعل منها ذات طابع نفعي، وهذا يسقط عنها إمكانية حملها للحقائق، فاللغة في تحوّل وتغيّر مستمرّ، ممّا يجعلها غير مستقرّة. فبروتاجوراس ومن بعده السفسطائيون لم يؤمنوا «بالحقيقة المطلقة، فالقيم والمفاهيم عنده مرتبطة بالمجتمع الذي تتعلّق به هذه المفاهيم أو تلك القيم»<sup>[1]</sup>. ويذهب جورجياس أبعد من ذلك إلى حدّ ربطها بالإنسان الفرد وكيفية تفاعله معها إن على مستوى التأثير، أو التأثير، فالكلام مخادع، وليس انعكاساً للأشياء، لأنّها لا يمكن أن تحلّ محلّ الأشياء الخارجية بالفعل، فهي أثر وانطباع شعوريّ، فهي مجرد وسيلة للإقناع، يهدف إلى السيطرة والسيادة: «فلا توجد حقيقة تعلو فوق ما يقتنع به الإنسان»<sup>[2]</sup>، وهذا ما يجعل إدراك دور اللّغة وأساليبها وسيلة لبلوغ النجاح، وهذا ما يخولها أن تكون العلم الأول والحقيقيّ الذي لا بدّ منه، لذلك ركّزوا على فنّ الخطابة. وفي هذا السياق يقول بروتاجوراس: «لأنّ الحقيقة العقلية هي تناقض ونزاع؛ فما يعبرّ تعبيراً حقيقياً عن هذا التناقض والنزاع سيكون العلم الحقيقيّ. ومن هنا لم ينظر السفسطائيون إلى الخطابة بوجه عامّ على أنّها جدل أو وسيلة للتأثير فحسب، بل أيضاً على أنّها العلم الحقيقيّ»<sup>[3]</sup>. فالبيان يحتوي كلّ ما يحتاجه أصحاب الصناعات، وهنا يقول «جورجياس» مخاطباً سقراط: «إذا عرفت كلّ شيء يا سقراط، فسرى أنّ البيان يضمن في ذاته، إن صحّ هذا القول جميع هذه القوى ويسيطر عليها، وسأقدم لك دليلاً واضحاً، فقد حدث لي كثيراً أن رافقت أخي أو غيره من الأطباء إلى مريض ما، يرفض دواء ولا يريد أن يستسلم لعملية الشّرب والكيّ، وبينما لم يجد حتّ الطبيب: استطعت أنا أن أفنع المريض بفنّ البيان وحده، وليذهب طبيب وخطيب معاً إلى أيّ مدينة تشاء، فإذا ما لزم أن فتح باب المناقشة في جمعية الشعب أو في أيّ اجتماع ليقرّر أيّهما يختار كخطيب، فإنّي أوكد أنّه لن يكون للطبيب وجود، وأنّ الخطيب هو الذي سيفضّل إذا أراد ذلك. وسيكون الأمر بالمثل تجاه أيّ رجل من رجال المهن الأخرى: إنّ الخطيب هو الذي سيجعل الناس يختارونه من دون غيره أيّاً يكن منافسه، ذلك أنّه ما من

[1]- D. Roocknik, Retrieving the Ancients, Blackwell Publishing 2004, p. 71, 73.

[2]- W. Guthrie, A History of Greek Philosophy Vol 3, The Sophists, Cambridge University Press, 1993, p. 211.

[3] - عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مصدر سابق، الصفحة ١٧٢.

موضوع إلا ويستطيع من يعرف البيان أن يتحدث فيه أمام الجمهور بطريقة أكثر اقناعاً مما يستطيع صاحب حرفة أيّاً كانت»<sup>[1]</sup>.

فالسفسطائية نظرت إلى الكلام باعتباره وسيلة، تُعبّر عن نفسها، وهو من العلوم الآلية التي تحتاجها جميع العلوم، ورغم أنّها لا تُعبّر عن حقيقة الموجودات - بالتالي فلا يمكن نقل معرفة من خلالها - لكنّه بلا شكّ يوجد نوعاً من التأثير في الآخر، تجعله يقتنع بما يُقال له. وهذا الأمر ينطبق على القضايا العلمية والأدبية: «حيث إنّهم يقومون بإحلال رأي محلّ رأي آخر. فمثلاً، كان هناك اعتقاد ساد طويلاً بأنّ الأرض هي مركز الكون، ثم ساد اعتقاد آخر بأنّ الشمس هي مركز الكون. ولا يرى جورجياس هنا أنّ إحدى النظريتين أفضل من الأخرى، وأنّهما كليهما مجرد معتقدات، حيث إنّ واحداً من الفلكيين استطاع إقناع الناس بأنّ الأرض تدور حول الشمس، مع أنّ هذه النظرية كانت مرفوضة قبله، وستبقى سائدة إلى أن يأتي عالم آخر ينقضها بنظرية أخرى»<sup>[2]</sup>.

فحقيقة الأفعال ليست جليّة واضحة، وكلّ ما يصل إليه الإنسان يتحقّق من خلال الكلمات، فالإنسان يخضع دائماً لعواطفه في اتّخاذ الموقف، وهو ما أوصل «لويس» إلى القول: «وهكذا فإنّ أفكار جورجياس في عمله: «عن اللاوجود أو في الطبيعة»، و«الثناء على هيلينا» - وهما عملان يكمل أحدهما الآخر - ففي عمله «عن اللاوجود أو في الطبيعة» يرى أنّ اللّغة لا يمكن أن تكون وسيلة للتعبير عن طبائع الموجودات، وبالتالي لا يمكن أن تمثّل أفكارنا عن هذه الموجودات؛ أمّا في عمله «الثناء على هيلينا»، فهو يوضح أنّ اللّغة وسيلة للتأثير في الآخرين وإدخال الغفلة عليهم وليست انعكاساً للأشياء»<sup>[3]</sup>. وفي هذا السياق، يعرض جورجياس لقضية «هلينا» وهروبها مع عشيقها «باريس»، فيعتبر أنّها وقعت: «ضحية لأشكال مختلفة من الإكراه: الآلهة، وقوّة خاطفها باريس، وخطابه المقنع، أو الحب نفسه»<sup>[4]</sup>. فالإنسان من خلال اللّغة يستطيع أن يتلاعب بالحقائق، ويعيد صياغتها.

لقد فتحت السفسطائيون الطريق أمام الكلام بمعناه المنتج، وإذا عاب عليهم بعض

[١]- أفلاطون، محاوره جورجياس، مصدر سابق، الصفحة ٤٦.

[2]- D.Roocknike, Retrieving the Ancients,p78.

[3]- M. Louise, A Companion to Ancient Philosophy, Blackwell Publishing, p94.

[4]- <https://www.redalyc.org/journal/28228268069013/28268069013/>.

الفلاسفة اشتغالهم باللُّغة على حساب الفلسفة، فهم لا يرون في ذلك عيب، فكلُّ قول لا يخدم هدفاً عملياً لا قيمة له، يقول كاليكليس موجِّهاً كلامه إلى سقراط: «أقول لنفسي يا سقراط عن الرجل الكهل الذي يرى أن يمضي في الفلسفة من دون توقُّف: إنَّ ذلك الرجل جدير بالجلد. ذلك أنَّ شخصاً كهذا مهما كان ممتازاً بالطبيعة، فإنَّه كما قلت منذ لحظة، يصير أقلَّ من إنسان، لهروبه دائماً من قلب المدينة، من هذه الجمعيات التي يتميِّز فيها الناس كما يقول الشاعر، ويتسابقون إلى المجد، ويختفي البقية من حياته مثرثراً في زاوية مع ثلاثة أو أربعة من الشبان، من دون أن نسمع منه أبداً قولاً كريماً وعظيماً وحرّاً»<sup>[١]</sup>، ويوجِّه كلامه إلى سقراط: «إنِّي لمشوق لأن أقول لك كما قال زيتوس لأخيه: إنَّك تهمل يا سقراط ما يجب أن تشغل به نفسك، وإنَّك تلقي على مزاجك الكريم قناعاً صيبانياً، بحيث إنَّك لن تنطق في المناقشات القانونية بقول عدل، بل لن تدرك الرأي المحتمل والمقنع، كما إنَّك لن تضع في خدمة الغير مشروعاً نبيلاً. ومع ذلك فلا تغضب مني يا عزيزي سقراط، فإنِّي إنَّما أحدثك كصديق. ألا يخجلك أن تكون كما فضحتك، لأنِّي لأرى أنَّ هكذا يكون كلُّ هؤلاء الذين يصرون على التوغُّل في الفلسفة والأدب»<sup>[٢]</sup>. وما يقوله السفسطائي عن الفلسفة، يرده في كلِّ القضايا الأدبية كالأسطورة والشعر.

### ٣. الأخلاق والسياسة

قبل الإطالة على هاتين القضيتين، سندخل إلى أسطورة يرويها بروتاجوراس عن أصل الاجتماع الإنساني، حيث أورد أفلاطون عنه أنَّه حينما خلُق الإنسان أخذ ابيمثيوس وبرومثيوس يوزعان على تلك المخلوقات المواهب والقدرات والأسلحة التي تمكَّنها من البقاء على قيد الحياة. ولما جاء دور الإنسان ليأخذ نصيبه وجد برومثيوس أنَّه لم يتبقَّ من هذه الأسلحة شيء يمكن أن ينفعه من الدفاع عن نفسه، ولذلك اضطرَّ أن يسرق من السماء ناراً وعلماً وصناعة ويعطيها له، وهذه العناصر مكَّنته من السيطرة على الطبيعة، ولكن هذا الأمر لم يحوِّله إلى كائن متحضَّر لفقدانه الفم والحكمة والسياسة، فاضطرَّ زيوس إلى أن يرسل الإله هرمس حاملاً معه الاحترام والتبجيل والعدالة لتكون المبادئ التي تساعد في

[١]- أفلاطون، محاوره جورجياس، مصدر سابق، الصفحة ٩١.

[٢]- المصدر نفسه، الصفحة ٩٢.

تنظيم المدن، ولتكون الروابط التي تربط الناس بالصدّاقة والمحبة، وحيثُذ سأل هرمس زيوس: كيف يوزّعها؟ أيكون ذلك كما يوزّع بعض الأفراد بها من دون البعض الآخر، كالتبّ مثلاً، أم يوزّعها على جميع الناس؟ فأجابه: إنّي أودُّ أن يتشارك فيها الجميع لأنّه لا وجود للمدن إذا ما استأثرت قلة قليلة بهذه الفضائل<sup>[١]</sup>. هذا الكلام قد يأخذنا باتجاه يُظهر وكأنّ بروتاجوراس مؤمن بالأصل الإلهيّ للعلم عند الإنسان، وهذا ما لا يتطابق مع واقع هذه المدرسة. في الحقيقة إنّه يؤشّر إلى نمطيّة من الخطاب تختلف محتوياته باختلاف مُتلقيّه، فهو قد يستخدم الشعر أو القصّة أو الأسطورة، وهذا ما أكّد عليه أفلاطون حين أشار إلى أنّ بروتاجوراس كان يسأل المستمعين عن نمطيّة الكلام الموجّه إليهم، بالتالي هو أراد أن يوصل رسالة عن تطوّر الحضارة اليونانيّة، التي مرّت بثلاث مراحل:

أ- المرحلة الأولى: هي المرحلة الطبيعيّة التي تقوم على الزراعة والصناعة المتعلّقة بها، وهي بنيتها العامّة فرديّة أو أسريّة خالية من كلّ عناصر التمدّن ووسائل الدفاع عن النفس، فكان فريسة للوحوش.

ب- المرحلة الثانية: انتقل فيها إلى حياة المدن، وسعى من خلالها للتعاون مع الآخرين، ولكن، لافتقارهم لفن السياسة، سادت الحروب والفتن بين البشر.

ج- المرحلة الثالثة: هي الدولة المدينة التي أُسّست على أرضيّة القانون وسيادة مفهوم العدل بين أهلها.

وهذا الكلام الذي أورده بروتاجوراس يقود بشكل طبيعيّ إلى فلاسفة العقد الاجتماعيّ، الذين عادوا إلى مقولاته مع بعض التوجّهات المختلفة الناتجة من المنازع الإيديولوجيّة لكلّ فيلسوف. ما يهمُّ في هذا الموضوع هو أصل الفكرة التي تقول بضرورة الدولة التي تؤسّس على التساوي بين الناس، على أن يقودها ساسة محترفون يحكمونها بالعدل، وهذا ما سعوا له من خلال نظام التربية الذي أقاموه. وهنا يُطرح سؤال عن القيم وماهيّتها؟ وهذا ما يفترض أن نعالج من خلاله موضوعيّ الأخلاق والسياسة.

على هذا المستوى، أطاحت السفسطائيّة بكلّ حقيقة موضوعيّة، واستبدلته برؤية تقوم

[١]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيّة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، ١٩٥٤، الصفحتان ١٧٠-١٧١.

على الذاتية والتحول، من هنا أصبحت السياسة نتاج الحياة الاجتماعية، يمكن تحقيق أهدافها من خلال التدريب على الحكمة والفضائل السياسية، فبروتاغوراس يعتبر وجود الدولة وقوانينها: «تقدم الأشياء التي يكون الإنسان مقياسها. فتقدم المجتمع الإنساني الذي وصفه في أسطورة يظهر أنه يعتبر الدولة والقوانين مؤسّسات اصطناعية ناجمة من انتشار الفضائل السياسية ومهارة الإنسان المتزايدة في فنّ الحكم. فهي لا تأتي في الطبيعة الإنسانية بل من التقليد في تجسيد حكمة الإنسان وقدرته على اتقان فنّ السياسة للصالح العام لكلّ المواطنين»<sup>[1]</sup>، وهذا يتناسب مع الرؤية الإبستمولوجيا له، الذي يمجّد الدولة والقوانين والحكمة السياسية كنتاج للمعرفة الإنسانية.

لقد اعتبر غورجياس، انطلاقاً من نظريته العدمية، أنّ الفضيلة تتعلّق بالإنسان، وهي لا يمكن أن تكون كونية: «لكلّ عمر، لكلّ ظرف من ظروف الحياة، الفتى والشيخ والذكر والأنثى والسجين والطلق، فضيلة مختلفة: فهناك فضائل لا عدّها لها، وبالتالي لا توجد صعوبة في تعريفاتها، إذ هناك فضيلة تتناسب مع أفعال وعمر كلّ واحد منا في كلّ ما نفعله.. فإنّ أنا اتخذت ذات الفضيلة فقد يُقال إنّها نقيصة يا سقراط»<sup>[2]</sup>، وهذا الموقف ينبع من إيمانه بإمكان الإنسان أن يثبت حقائبة موقفه والفضيلة التي يحملها من خلال المرافعة عنها.

من جهته، ذهب تراسيماخوس إلى جعل القوة الميزان الذي تُقاس عليه العدالة، وفي هذا السياق يقول عن السياسة: «هي ميدان المصالح الإنسانية ومدار اهتمام الآلهة... ما يجري باسم العدالة ليس سوى اختلاف يقف إلى جانب مصالح الأقوى، إلى جانب أولئك الذين في السلطة في ذلك الظرف الخاصّ.. كلّ الحكومات تسنّ القوانين لمصالحها الخاصة وتعلن أنّها عادلة.. مصالح الأقوى هي قاعدة السياسة العملية.. في كلّ دولة يضع القوانين أولئك الذين يقبضون على مقاليد الحكم، فالديمقراطية تصدر القوانين الديمقراطية، والطاغية يصدر القوانين الاستبدادية... وبتوطيد هذه القوانين تسمّيها السلطة عادلة لمن يخضع لها، ولكنّها تعاقب الخارجين باعتبارهم يخرقون العدالة، والخاضعون يطيعون القوانين لمصلحة الحاكم.. وبالنسبة إلى الحاكم فإنّ انتزاع السلطة والاحتفاظ بالخاضعين دائماً في وضع

[١]- ف.، نرسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٩، الصفحة ٧٧.

[٢]- المصدر نفسه، الصفحة ٨١.

مأزوم أفضل لمصلحته، بينما إظهار الشفقة وإفساح المجال للعطف شيء خطير»<sup>[1]</sup>.

أمّا «كالكليس» فالعدالة بالنسبة إليه ليست شيئاً آخر غير العنف، ذلك أنّ الحق الطبيعي يدرك باعتباره حقّ الأقوى، إنّها شيء اختلقه الضعفاء وأغلبية الناس ليحموا أنفسهم، فهم ينشئون القانون ويحدّدون النافع والضارّ، انطلاقاً من أنفسهم، بهدف الدفاع عن مصالحهم الخاصّة، وتخويف الأشخاص الأكثر قوّة في المجتمع والأكثر قدرة على هزيمتهم، وحتى يمنعهم من الانتصار عليهم، يردّدون أنّ التفوّق سلوك قبيح وغير عادل، ولكن الطبيعة نفسها بالنسبة إلي تبرهن أنّ علاقة العدالة هي سيطرة القويّ على الضعيف، وقبول تفوّقه»<sup>[2]</sup>. وانطلاقاً من هذا، يهاجم كالكليس القانون والمؤسّسات الديمقراطية القائمة على مبدأ المساواة.

إنّ مشكلة الحقّ كما تصدّى لها السفسطائيون في إطار معالجتهم لمشكلة العلاقات القائمة بين الطبيعة والقانون، وأفضت إلى نتيجة مفادها التقليل من شأن القانون الوضعي، والإعلاء من قيمة القوانين الطبيعيّة، وذلك في رأيهم راجع: «إلى كون قوانين الطبيعة مطلقة، كونية وثابتة، ولذلك فالطبيعة وحدها هي التي بإمكانها أن تقدّم معياراً كونياً، وانطلاقاً من ذلك، تصبح العدالة الحقيقيّة تكمن في الخضوع للطبيعة التي ينتمي إليها الفرد، قبل انتمائه إلى شيء آخر، لذلك ليس للقانون ذي الطبيعة السياسيّة قيمة مطلقة، لأنّه نتيجة للرأي الإنسانيّ، يوضح أنثيفون: «إنّ العدالة تقتضي عدم خرق أيّ قاعدة من القواعد الشرعيّة المقبولة من طرف المجتمع الذي تنتمي إليه، فاحترام العدالة أمر منسجم مع مصلحة الفرد في حالة احترامه للقوانين، بفعل شهود عيان، أمّا إذا كان وحيداً فإنّ مصلحته ستكمن في الخضوع للطبيعة. إنّ ما ينتمي إلى مجال القانون ليس إلّا أمراً عرضياً، نتج من طريق الاتفاق وليس من تلقاء نفسه، عكس ما ينتمي إلى المجال الطبيعيّ، فالذي يقوم بخرق القواعد الشرعيّة من دون أن يراه أولئك الذين أوجدوها، فإنّه سينجو من الشعور بالخجل والتعرّض للعقاب بينما إذا ما تمّ اكتشافه فإنّ الأمر سيكون مختلفاً تماماً»<sup>[3]</sup>.

[١]- ف.، نرسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٩، الصفحة ٨١.

[٢]- أ.ه.م. جزنز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٦، الصفحتان ٧-٨.

[٣]- المصدر سابق، الصفحة ٨.

لم ينظر السفسطائيون إلى القانون والعدالة والحقّ نظرة موحّدة، فهم تفاوتوا في ما بينهم، وإن وصلوا في المرحلة الأخيرة إلى نظرة ازدراء واحتقار لها، حيث اعتبر «جلوكون» أنّ العدالة في حقيقة الأمر: «شرٌّ يطلب لتنتأجه فحسب، فوقفاً للطبيعة، إنّ ممارسة الظلم خير ومعاناته شرٌّ، ولكن كفة الألم من الشرّ ترجح على كفة النفع في الخير، فإذا ما تبادل الناس ممارسة الظلم ومعاناته من دون أن يتمكنوا من تجنّب أحد الأمرين واكتساب الآخر- فإنّهم يدركون أخيراً أنّه خير لهم أن يقفوا سويّاً على منع كليهما، فنشأت بذلك القوانين والاتفاقات المتبادلة، وهم يسمّون ما يأمر به القانون أمراً مشروعاً عادلاً. وهنا تظهر العدالة كحلّ وسط، أو توفيق بين خير الأمور، ويكون تحمّل العدالة نابغاً أوّلاً لا من النظر إليها على أنّها خير يطلب لذاته، إنّما بوصفها أهون الشرّ، الذي يمكن أن يلحق به - وثانياً باعتبارها الخلق الذي يمجّده الناس<sup>[١]</sup>، لعجزهم عن ارتكاب الظلم. فكرة العدالة كما جاءت على لسان كاليكليس في محاورة جورجياس، ما هي إلّا حاجز تقيمه جماعة الضعفاء لحماية أنفسهم في مواجهة الأقوياء، ومن ثمّ فإنّ العادل يكون عادلاً باختياره، أو لأنّه يرى العدالة خيراً لا بوصفه فرداً، وإنّما هو عادل رغم أنفه، وخير دليل على ذلك، أنّه إذا توافرت للفرد القوّة الكافية لداس بقدميه كلّ التعاويذ، والتعاليم والتمائم وكلّ القوانين، التي تتعارض مع الطبيعة»<sup>[٢]</sup>.

إنّ العدالة عند السفسطائيين لا تعدو أن تكون خادمة لمصالح الأقوياء، فمبدأها يفصل على مقاس الأقوى على حساب الرعيّة التي ينبغي أن تطيعه، وأن تقوم بما يكفل نفعه، وأن تتوخّى في أعمالها سعادته التي هي أبعد ما تكون عن سعادتها الخاصّة، ومن هنا فإنّ عدم المساواة وسيطرة الأقوياء هي أشياء مبرّرة ويمليها القانون الطبيعيّ.

من خلال استعراضنا لآراء التيار السفسطائيّ في قضية العدالة، تبين لنا أنّ المحور الرئيس الذي تدور حوله هذه الآراء، نابع من فكرة التعارض بين القانون والطبيعة، فالطبيعة كما تتجلّى في البشر قوامها الأنانيّة وحبّ المصلحة الذاتيّة، والرغبة والمتعة والسلطان. وعليه، فإنّ عدم المساواة وسيطرة الأقوياء أشياء سيمليها القانون الطبيعيّ، علماً أنّ هذه الفكرة لم تكن غريبة على أثينا آنذاك، حيث وردت في المفاوضات التي جرت بين أثينا

[١]- مصطفى سيد أحمد صقر، فلسفة العدالة عند الإغريق، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، ١٩٩٨، الصفحة ٤٩.

[٢]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيّة، مصدر سابق، الصفحة ٢٧٤.

وإسبارطة، قبل الحرب البيلونزية، عندما قال سفراء أثينا لنظرائهم: « لقد كان المعمول به دائماً أنّ صاحب القدرة الأعظم يجب أن يسيطر على من هم دونه قدرة»، كما وردت في حديث المندوبين الأثينيين لشعب ميلوي، الذين قالوا: «إنّكم تعلمون، شعب ميلوس، كما نعلم أنّ الحقّ في هذا العالم لا يقوم إلّا بين الأنداد في القوة، أمّا إذا كان هناك أقوياء وضعفاء، فللأقوياء أن يفعلوا ما يستطيعون فعله، فالحقيقة التي نعلمها أنّ قانون الطبيعة يقضي ولا رادّ لقضائه، أن يحكموا أينما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً»<sup>[1]</sup>.

[1]-أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، القاهرة، سجل العرب، الصفحة ١٣٨.

## الخاتمة

ليست السفسطائية حركة عابرة في التاريخ، إنّما تمثل روح الحضارة اليونانية ومن بعدها الغربية، بما تحمل في طياتها من عناصر بُنيت عليها الحداثة الغربية من فردانية وحرية وفعالية، فعندما استعاد العقل الغربي التجربة اليونانية، ثمر ما يمكن أن يدغمه في حضارته المستجدة. على هذا الأساس، نرى التشابه بين ما ورد عنهم وفلاسفة العقد الاجتماعي من توماس هوبز وجون لوك وجون جاك روسو فيما يتعلّق بالأصل الطبيعي للمجتمع الإنساني، كما نرى منهجيتهم في المعرفة منعكسة بشكل واضح في تجريبية ديفيد هيوم الذي اعتبر التجربة المصدر الوحيد للمعرفة بمواجهة المدرسة العقلية، بالإضافة إلى التشابه بينها وبين الذرائعية. فكما كان العمليون من فلاسفة السفسطائية ينكرون الواقع الخارجي، ويعتبرون المعرفة الحقيقية هي من الواقع العملي للإنسان فحسب، فإنّ البراغماتية لا يرون حقيقة في ذاتها مستقلة عن الإنسان؛ والحقيقة ما يكون نافعاً في الحياة العملية، حتى أنّ «فرديناند شيلر» أحد مؤسسي البراغماتية يقول عن نفسه بأنّه تلميذ لبروتاغوراس، من دون أن ننسى في هذه العجالة فردريك نيتشة الذي دافع بشكل صلب عنهم، وبرّر موقفهم، حين قال: «لقد قام هؤلاء بالتسليم بالحقيقة الأولى، وهي أنّ الأخلاق في حدّ ذاتها والجيد في حدّ ذاته ليسا من الأمور الموجودة أساساً، وهو ما يجعل التحدّث عن الحقيقة في هذا السياق نوعاً من الخداع»<sup>[1]</sup>.

[1]- A Companion to Ancient Philosophy, Edited by: Mary Louise Gill and pierre pellegrin, pp:78.

## لائحة المصادر والمراجع

### المصادر العربيّة

١. رشيد الرازي، السفسطات في المنطقيّات المعاصرة: التوجّه التداولي الجدليّ نموذجًا، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، الأردن، عالم الكتب الحديث، ٢٠١٠.
٢. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيّة / من منظور شرقي، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.
٣. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٠.
٤. أفلاطون، في السفسطائيين والتربية، ترجمة عزت قرني، القاهرة، دار قباء، ٢٠٠١.
٥. أفلاطون، محاوره جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظ، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٠.
٦. أريستوفان، السّحب، أحمد عثمان، الكويت، المجلس الوطني للفنون والآداب، ٢٠١٢.
٧. الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، القاهرة، مطبعة السعادة، ١٩٢٥.
٨. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ٢٠١٠.
٩. عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، القاهرة، مكتبة النهضة المصريّة، من دون تاريخ.
١٠. محمد الخطيب، الفكر الأغرريقي، دمشق، منشورات دار علاء الدين، ١٩٩٩.
١١. وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، ٢٠٠٥.

١٢. آي. أف. ستون، محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
١٣. مجدي كيلاني، دراسة مصدرية في الفلسفة اليونانية، القاهرة، المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٩.
١٤. أ. ه. أرمسترونغ، مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٩.
١٥. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٤.
١٦. ف. نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، دمشق، دار الأهالي، ١٩٩٩.
١٧. أ. ه. م. جنز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.
١٨. مصطفى سيد أحمد صقر، فلسفة العدالة عند الإغريق، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، ١٩٩٨.
١٩. أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ترجمة لويس اسكندر، القاهرة، سجل العرب.
٢٠. س. م. بورا، التجربة اليونانية، ترجمة أحمد سلامة محمد السيد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩.

## المصادر الأجنبية

1- A Companion to Ancient Philosophy, Edited by: Mary Louise Gill and pierre pellegrin.

2- J. M. Schram, "Prodicus' "Fifty-Drachma Show-Lecture" and "The Mytilene Debate" of Thucydides: An Account of the Intellectual and Social Antecedents of Formal Logic." The Antioch Review 25, 1965.

D. Roochnik 3- Retrieving the Ancients, Blackwell Publishing, 2004

4- W. Guthrie, A History of Greek Philosophy Vol 3, The Sophists, Cambridge University Press, 1993. 5- M. Louise, A Companion to Ancient Philosophy, Blackwell Publishing.

6- D. Graham, The Texts of Early Greek Philosophy, The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratic, Part 1, Cambridge University Press, 2010.

7- J. Poulakos, "Gorgias". In Classical Rhetorics and Rhetoricians ed. by Ballif Michelle, Greenwood Press, 2005.

8- Aristotle, Metaphysics-B-X, Ch6(1062b)1120-, Eng, ttans in "GREAT Books".

-9- Plato, Gorgiy, Collected Works, 1990 and Plato, Protagoras, Collected Works, 1990.

10- Ivan Gobry, le vocabulaire grec de la philosophie. Ellipses, paris. 1974.

11- Kerferd, G.B, The first Greek Sophists. Class.Rev.64. 1950.

12- Hakan Tell, PLATO` S CUNTERFEIT SOPHISTS. CENTER FOR HELLENIC STUDIES. 2011.

13- Geore Norlin, Isocrates with an English Translation, Harvard University Press,1980.

14- Andrew Goffey, If ontology, then politics: The sophist effect. Radical Philosophy. Vol. 107 (May/June 2001).

15- Alain Badiou, Conditions, Paris: Seuil, 1992.

16- Plato, Protagoras, Eng. Trans. B. Jowett, in "Great Books of the western world, Plato.

17- Plato, The Sophist, Eng. Trans. Cornoford. in his book "Plato s theory of knowledge "Routledge and Kegan paul, London, 1973.

18- <https://www.redalyc.org/journal/2822826806901/28268069013/>

# سقراط

## قراءة في منهج السؤال

سارة المحمود(\*)

### مقدمة

ثمّة أسباب كثيرة تُحفز على التوقّف والتساؤل بخصوص الفلسفة اليونانية، الموسومة في أذهان كثيرين بأنها المعجزة التي لا سابق لها، لاسيّما حين يقترن الادّعاء بهذا الإعجاز بأسماء بعض شخوص، بلغ المديح لهم حدّ "الأسطرة" (من أسطورة) والتفخيم المطلّق، بالصورة التي تجافي روح التفكير الفلسفيّ، وفعل النقد الواجب ملازماً لكلّ بحث يتخذ من الفلسفة، أو من واحد من موضوعاتها أو شخوصها الرواد، موضوعاً له. وهذه الحال، هي حال (سقراط) شخصاً، أو فكراً منسوباً، أو رمزاً فارقاً، أو أيقونة لتجليّ التفلسف وتحقّقه بشخصه أو بما نضح.

فهل يكون الموظّف في محاورات أفلاطون، والناطق بلسان حال الأفكار والتصوّرات الفلسفيّة الأفلاطونيّة المستلهمة منه أو في إثره، هو حقّاً نبيّ التفلسف، ومؤسس المنهج المؤكّد للفلسفة الحقّة، وكذلك لحظة القطع التي بها صار تاريخ الفلسفة تاريخين، وصار المهتمّون بالحقل الفلسفيّ إلى يومنا هذا، يتحدّثون عن الفلسفة قبل سقراط والفلسفة بعده، أم أنّ الأمر وجهاً آخر؟

أليس من الجائز أن تكون أمثولة التفلسف التي صورها أفلاطون، وسوّقها من بعده من الفلاسفة ومؤرّخو الفلسفة هي محض نسج تخيّل أفلاطونيّ، ربّ المحبّة، أو التأثّر، أو ضرورة، الانتشار والاستثمار هي الأشياء التي اقتضتها في متون النصّ الأفلاطونيّ؟!!

(\*) - مدرّس في قسم الفلسفة - جامعة دمشق، اختصاص الفكر الشرقي القديم.

يجدر القول أنه إذا كان البحثُ الفلسفيُّ شغفاً بمساءلة المسلمات، وهزاً للثوابت والمستقرات، وتقصيماً عن احتمالٍ مهمليٍّ لا مُفكّرٍ فيه؛ خصوصاً أن الأمر بالنسبة إلى سقراط شخصاً وفكراً وأنموذجاً فلسفياً محاطاً بهالة من القداسة والتعظيم الشديدين حدّ المبالغة المفرطة، فإنّ هذا البحث، باعتبار ما سبق، هو محاولةٌ حذرةٌ لمقاربة المقدسِ الفلسفيِّ ممثلاً بشخص سقراط، وبأسلوبٍ ومنهجٍ تفلسفه، وهو أيضاً، محاولةٌ لتلمّس ما في صورته كما أُريد لها أن تستقرّ في الأذهان، لاسيّما في مجتمعاتنا الإسلاميّة، من غلوٍّ ولا واقعيّة. وأمّا سبيلُ البحثِ لفضّ هذا الإشكال، فسيكون عبر توجيه النظر صوب الصورة المهملة لسقراط في منقول التراث اليونانيِّ مقارنة بالصورة التي شاعت له واعتلت سدّة الصدارة، فأستست لما يشبه أوهام القطيع عنه في الأذهان والعقول.

نوضح بدايةً أنّ المقاربة التي سيحاول هذا البحث طرحها لن تكون غاية في ذاتها، بل سيجعلها البحث ما أمكن وما أتاحت المصادر التي يتركز عليها، منطلقاً ومقدّمةً لقراءةٍ مختلفة، لما درج تحت مُسمّى (منهج التساؤل السقراطي) رغم أنّ جلّ الكتب التي تبنت هذه الدعوة لا توضح حقّاً أو بالصورة الكافية، مقصودها بوسم أسلوب الإثارة والاستفزاز السقراطيين منهجاً للسؤال، كما لا تكشف عن حدود هذا المنهج، وعن خطواته الخرزميّة، وعن طبيعة وموثوقيّة النتائج التي يستهدف بلوغها، كما لا تكشف عن قيمة هذه النتائج في التأسيس ليقينٍ فلسفيٍّ ينأى عن الشكّ أو لا تطاله سنّةٌ من سنن الشكّ بمعناه العقليّ.

فهل يكون ما سُمّيَ بـ(منهج السؤال لدى سقراط) ليس إلّا بعضاً من ممارسات تدنو من السفسطة ولا تنشُد إلّا الاختلاف للاختلاف عن روادها، وقد شقّ سقراط عصي الطاعة عليهم، زاعماً نشدان الحقيقة في براءتها وثباتها؟!!

### أولاً: سقراط في بيان مختلف عن بيان أفلاطون

يكادُ سقراط يكون الشخصية المطلقة الحضور في نصوص المحاورات الأفلاطونيّة، وإذا ما استثنينا محاوره (المأدبة) فإنّ مقام حضوره يظلّ مقام المركز الموجه لطول الحوار، أمّا ما يدنو منه أو يعدوه من أسماءٍ شخوصٍ تسود المتون الأفلاطونيّة، فكأنها هوامشٌ أو استطلاعاتٌ، أو هي الإمكانيات التي بواسطتها يسود الرأي السقراطيُّ ويصير الاحتمال الوحيد

التحقُّق والصدق. فسقراط هو دوماً المحاور الملك، وهو المثيرُ المستفزُّ للعقول، الحاضرُ التساؤل، القاطعُ الإجابات، والضامنُ لحدِّ وأفق المعنى والمستهدف البلوغ.

وبإحصاءٍ بسيط، فإنَّ حجم الكلام ومساحة الأسطر المتروكة لسقراط في نصوص أفلاطون تفوق بكثير ما هو متروكٌ لغيره من محاوريه، والذين ليس لهم سوى أن يذعنوا أو يضحجوا أو يكلُّوا مستسلمين لفيض تساؤلاته وإثارته العقلية.

يذكر (ينس زونتجن) صاحب كتاب (فكرٌ بنفسك!) ما يؤيد هذا الفهم مستشهداً بمحاورة (لاخوس) لأفلاطون، عن لسان (لاخوس) الذي ملَّ وسئم من تدقيق سقراط، وشعر بالعجز حيال أسلوبه الاستفزازيِّ والتحفيظ في الوقت ذاته، حين كانا يتحاوران حول (ما الشجاعة؟) قوله: "أنا مصمِّم يا عزيزي سقراط على ألا أتنازل أو أتوقَّف قبل الحين، ولكنني غير معتاد على مثل هذه الأبحاث. وقد تملَّكني بسبب كلماتك نوع من الولع بالتفوق، ولذلك يُغضبني حقاً أنني لا أستطيع أن أُعبرَ إلا قليلاً عما أفكر فيه"<sup>[١]</sup>.

هذا الأسلوب السردِي الذي يُقوِّم جُلَّ بناء المحاورات الأفلاطونية، يضمم مهملاً في أسلوب الكتابة الفلسفية الأفلاطونية، تجب الإضاءة عليه بتأويل قابل لتبرير يتسق وتاريخ هذا الإرث، إذا ما شئنا كشف الحجاب عن سقراط التاريخيِّ الواقعيِّ لا سقراط كما وثقته ورسمته كتب أفلاطون. فالمتروك غير المضاء عليه بالنسبة إلى المشار إليه قبلاً، متعلِّق بأفلاطون قبل سقراط، وإذا أُجيز لنا القول، فلنا أن نقول: متعلِّق بالأفلاطونية قبل السقراطية أو بالأفلاطونية اللا سقراطية.

فإذا ما رجعنا إلى بواكير صبا أفلاطون وشبابه نقرأ مرتكزين على بعض المراجع أنه كان مغرماً بالمرح اليونانيِّ، وطامحاً لنسج تراجيديا على مقام تراجيديات (هوميروس) و(سوفوكليس)، لكنَّه عندما التقى بسقراط قام بحرق كلِّ تجاربه في المسرح التراجيديِّ، وتحولَّ إلى الفلسفة<sup>[٢]</sup>. وهذا يفسرُ إلى حدِّ ما الطابع الدراميِّ للمحاورة الأفلاطونية، ويمكن

[١]- ينس زونتجن: فكرٌ بنفسك! عشرون تطبيقاً للفلسفة، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة، القاهرة، ٢٠١٨م، ص ١٠١.

[٢]- (أنظر) آي. ف. ستون: محاكمة سقراط، ترجمة: نسيم مجلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سلسلة المشروع القومي للترجمة، العدد ٣١٦، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ١٨.

أن يُتخذ وسيلةً لفكِّ عقدة حبكتها، وتفسير قيامها مجملَةً على دور بطولة واحد، يحتلُّ مقامه في المجمل والغالب سقراط.

وبوضع هذا الاعتبار مقام ما يُستند إليه في قراءة الحوارات السقراطية، وما يكتنفها من تساؤلات مُثارة من قبله، فإنَّها ستُقرأ باعتبارها إعداداً لأفكار جاهزة مسلَّم بها، وأنَّ ما يسبقها ويتلوها من أسئلة إثارية لا تستهدف توليدها بالقدر التي تستهدف التبرير لها، لأنَّها في حقيقتها دراما يُعدُّ أفلاطون نسيجها وحبكتها للوصول إلى قفلتها أو الغاية المستهدفة منها، والتي هي مقصودة مسبقاً من قبل القاصِّ أو صاحب الحكاية.

فالفلسف السقراطيُّ ليس منضبطاً منهجياً إلى الحدِّ الذي يعتدُّ به كثيرٌ من كتب تاريخ الفلسفة، وهو ليس مؤسساً على سؤال يقصد الانفتاح على انكشاف الحقيقة ولا نهائيتها؛ بل هو إذا ما اعتبرناه سؤالاً بريء المقاصد، يظلُّ سؤالاً موجَّهاً بقصد إقصاء المختلف عنه وغير المرغوب به، والصورة المنطقية الحقة ههنا قد تكون في الغالب: شكلاً من أشكال المصادرة على المطلوب، فالمقدمات الحوارية على شكل أسئلة معدة سلفاً لتنتهي إلى هذه النتائج، أمَّا المطالب المنشودة غايةً من نصوص أفلاطون على لسان سقراط فهي رغائب أفلاطون في البيان عن الحقائق عارية، من دون أن تبلغها في ذاتها أو لذاتها. وحسبنا هنا الإشارة إلى المزلق الواضح المقرَّب به علناً في العجز عن بلوغ ميزان للتقوى في محاوره (أوطيفرون).

ويجدر القول هنا أنَّه إذا كان مقصود المحاوره إثارة الأسئلة لبلوغ (ما التقوى؟) بعد محاولة بلوغ الميزان الذي بواسطته تُقاس وتُميَّز بما هي عن سواها، على هشاشة ولا أخلاقية المقدمات المتبناة سقراطياً بخصوصها، فإنَّ المحاولة السقراطية تُخفق في بلوغ مدارها، ويبقى منهج السؤال السقراطيِّ دون المطلب الذي قصد أن يطاله.

وتُظهر لنا نهاية المحاوره ملل (أوطيفرون) الذي ظلَّ مُعتدداً برأيه من أسئلة سقراط ومراوغاته، إذ يغادره، فيقول: ”فلنؤجِّل هذا إلى مرَّة أخرى يا سقراط، لأنني مشغول الآن، ويجب أن أذهب على التو“<sup>(١)</sup>، فيردُّ سقراط: ”ماذا تفعل يا صاحبي؟ إنك ترحل بعدما ألقيت

[١]- أفلاطون: محاكمة سقراط (محاورات «أوطيفرون»، «الدفاع»، «أوقريطون»)، ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط ٢، ٢٠٠١م، ص ٦٣.

بأملِي الكبير أرضاً، أملِي أن أتعلَّم على يدِك ماهِي الأشياء التقيَّة وتلك التي ليست بتقيَّة فأخلِّص نفسي من ادِّعاء مليتوس ضدِّي بأن أريه أنني أصبحت الآن عالماً بأمور الدين بفضل أوطيفرون، وأنني لا أفعل شيئاً عبثاً بسبب جهلي، ولا أبتدع جديداً في هذه الأمور، وأنني سأعيش هكذا ما تبقي من حياتي على نحو أفضل<sup>[١]</sup>.

وإلى مثل هذا الرأي يذهب (آي. ف. ستون في محاكمة سقراط) فيشير، إلى أن: (سقراط) "في تناوله لسؤال (ما هي المعرفة؟) اندفع في اتجاه مضاد فأخذ يُعلِّم أن المعرفة الحقَّة لا يُمكن الوصول إليها إلاَّ عن طريق التعريف المطلق،... ثمَّ بيَّن أن هذه المعرفة لا سبيل إليها، ويزعم بتواضع شديد أنه في حدود هذا المعنى، لا يعرف شيئاً سوى أنه لا يعرف،... هكذا، ف وراء هذا التواضع غير المحدود يكمن الغرور غير المحدود"<sup>[٢]</sup>.

وحرِيَّ بنا أن نسأل: إلى أيِّ حدِّ يفترق سقراط بعد هذا الرأي عن فيلسوف الشكِّ المطلق الذي يزعم أنه لا يمكننا معرفة شيء، ولا يمكننا نقل هذه المعرفة إلى الآخرين؟ وما الذي يبقى من زهد سقراط الفلسفيِّ، كما صوّرتَه محاورة (المحاكمة) مع كلِّ هذا الغرور الذي يطغى على كلِّ سلوكاته؟

من هنا، فإنَّ البيان المختلف عن البيان الأفلاطونيِّ عن سقراط، كمقدِّمة يمكن الارتكاز عليها، ليس ممكناً من دون الرجوع إلى صور أخرى سادت في منقول التراث اليونانيِّ عن سقراط، والمثير للعجب أنها قلَّما أُخذت بعين الاعتبار في الدراسات العربيَّة، والتي منها مثلاً:

### الصورة التي رسمها (أرستوفانس)

فيها تظهر معالم سقراط البربريِّ، الحافي القدمين، التارك حاله وحال بيته، المنفصل عن الواقع وشؤونه، والمتفكِّر في ما فوق السحاب وتحت الأرض. كما تُظهر لنا هذه الصورة سلوكه الفظَّ المتطفل على الموائد وعلى اجتماعات الأقبية والزوارب في شوارع أثينا، وفي ملاعب الصبيَّة. وهذه الصور ربَّما هي التي جعلت منه مادَّة دسمة للسخرية، وسبباً لفراغ

[١]- أفلاطون: محاكمة سقراط (محاوَرات «أوطيفرون»، «الدفاع»، «أوقريطون»)، ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط٢، ٢٠٠١م، ص٦٣.

[٢]- آي. ف. ستون: محاكمة سقراط، ص٥٧.

أثينا من مواطنيها أثناء عرض مسرحيات أرسطوفان. وهي بحسب زعمه، كانت واحدة من أهم الأسباب التي ساقته إلى محاكمته، وكانت السبب الأوجه في تأليب الأثينيين عليه<sup>[١]</sup>.

ولنا أن نتلمّس بعضاً من معالم هذه الصورة، في الموقف الذي يتّخذه مؤلفاً كتاب (الفلاسفة والحب) حين يصفان (مأدبة الحب الأفلاطونية) مرتكزين على رأي المحلل النفسي الفرنسي (جان لاكان)، فيكتبان: "يُمثّل الكتاب جلسة السكر الجماعية... حيث تجتمع ثلّة من الشباب المنحرفين المخمورين، وبعض الكهول المثليين المنتمين إلى الطبقة الأرستقراطية في أثينا، ومعهم سقراط أيضاً، البالغ من العمر ٥٣ عاماً، آنذاك، وعدوه اللدود الشاعر الكوميدي أرسطوفان، إلى جانب كاهنة غريبة، تحضر معهم الجلسة... كانت الشخصية المحورية للمأدبة، خصوصاً بعدما اختار سقراط أن يكون الصوت المعبر عنها، رغم سمعته بأنّه ثرثار أكثر منها"<sup>[٢]</sup>.

الصورة التي بقيت لسقراط في إرث المدرسة الكلية، عند أنتستينس وتلميذه ديوجين:

وهي صورة تُعكس الصورة التي يُحاول (أفلاطون) في محاوراته رسمها له، وفيها نلتقي بسقراط الفظّ اللسان، الغليظ الألفاظ، القدّاح البذيء النطق، المتهمكّم، الرثّ المظهر، المستفزّ بلا انقطاع، مقارياً فيها طريقة الكلبين في التفلسّف ونهجمهم، وهم الذين نهلوا منه وكان مثلهم المحتذى.

وتكفي الإشارة هنا إلى أنّ (سقراط) أثناء محاكمته، أقسم بالكلب في خطبة دفاعه عن نفسه<sup>[٣]</sup>، استفزازاً لخصومه، واحتقاراً لمقام المحكمة والحاضرين. وهذا يُشبه كثيراً ما نهجه (ديوجين السنوبي) الأب الأشهر للمدرسة الكلية، والذي حوّل أسلوب العيش السقراطيّ إلى أسلوب تفلسّف، فعاش حياته بلا مأوى في برميل، وكان يقات على الأعشاب وعلى بقايا الأطعمة المرمية، حتّى شَبّهه الأثينيون بالكلب الذي كان ينظرهم أحطّ الحيوانات، في حين أنّ (ديوجين) كان يعتبر هذا اللقب لقباً تشريفياً له<sup>[٤]</sup>.

[١]- (أنظر) أفلاطون: محاكمة سقراط (محاورات «أوطيفرون»، «الدفاع»، «أوقريطون»)، ص ١٠٢.

[٢]- ماري لومونيه/أود لانسولان: الفلاسفة والحب، ترجمة: دينا مندور، دار التنوير، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ١٥-١٦.

[٣]- (أنظر) أفلاطون: محاكمة سقراط (محاورات «أوطيفرون»، «الدفاع»، «أوقريطون»)، ص ١٠٩.

[٤]- ينس زونتجن: فكّر بنفسك! عشرون تطبيقاً للفلسفة، ص ١٩-٢٠.

انطلاقاً من ذلك، يجدر القول أنه إذا ما صحَّت هذه الصور، أو للدقَّة هذه التنف من الصور الباقية عن سقراط التاريخي لا سقراط بموجب صورته البلورية في المحاورات الأفلاطونية، فإنها تستدعي على الأقل حذراً وتمهلاً في التعاطي مع الموروث الشائع عنه، وهي توجب من بين ما توجبه أن نكفَّ حين كتابة الفلسفة، وهي العلم بالنقد، عن الركون لمفردات التهليل والمديح، متسائلين: هل كان سقراط حقاً هو لوغوس الفلسفة؟ وهل هو (لوغوس) بالمعنى الأصلي لهذه المفردة، كما استُخدمت لأول مرة في (هومر)، حين كان المقصود بها الدلالة على "من يتكلم"<sup>[١]</sup> لتتطور لاحقاً فيسوق أفلاطون (سقراط) باعتباره صاحب الحق الوحيد في الكلام، والناطق باسم (اللوغوس)، على اعتبار أنه احتلَّ مقام (تحوت) في الأسطورة المصرية، أو (هرمس) في الأدبيات اليونانية، كما تُخبرنا كتابه (جاك دريدا) في (صيدلية أفلاطون)<sup>[٢]</sup>، متسقةً مع ادِّعاءات سقراط بأنه مكلف بتبليغ رسالة إلهية لأبناء شعبه، وأنَّ لسانه هو لسان حالها؟!

### ثانياً: الافتراق السقراطي عن السنن السفسطائية

تكادُ معظم كتب تاريخ الفلسفة-لاسيماً المكتوبة منها بالعربية- تُجمع، وهذا الأمر يستوجب التحقيق، على أنَّ (سقراط) هو من أسَّس لاعتبار الفلسفة علماً للحقيقة، حين حرَّرها من برائن الإغراضية السفسطائية، لمَّا اعتزلهم، وشقَّ عصا الطاعة عليهم، وطلب الفلسفة للفلسفة بعدما صارت مع السفسطائيين - كما يسوق أفلاطون - سبيلاً للترزُّق والعيش والكسب. فهل كان سقراط حقاً سفسطائياً؟ وهل افترق عنهم؟ وكيف نعلل أو نقرأ هذا الافتراق؟

تشيِّ مراجع الفلسفة اليونانية، بأنَّ سقراط كان في مرحلة ما من مراحل تجربته الفلسفية سفسطائياً، أو أنه انتهج هذا الأسلوب، ثمَّ تعود فتناى به عن مسالِب السفسطائية، كما نزع (يوسف كرم) في كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية)<sup>[٣]</sup>.

[١]- (أنظر) آي. ف. ستون: محاكمة سقراط، «من مقدِّمة المؤلف»، ص ١٥.

[٢]- (أنظر) جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨م، «الفصل المعنون: «أبو اللوغوس»، ص ٢٧ وما بعد.

[٣]- (أنظر) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦م، ص ٦٩.

لكن هذا القول يجافي الدقة، وإماطة اللثام عن حقيقته لا تتطلب إلا قليلاً من المقارنة التي تعتمد أدوات غاية في البساطة، فإذا ما كان بروتوغوراس و جورجياس المولودين في النصف الأخير من القرن الخامس ق.م تقريباً<sup>[١]</sup>، هما ممثلي الحركة السفسطائية، واللذين وقع عليهما جلُّ النقد السقراطي كما كتب قلم أفلاطون في محاوراته، فكيف يستقيم أن يكون سقراط المعاصر لهما، والمُجايل لهما تقريباً، تلميذاً لأحدهما وفارق السن بينهما قليل جداً هذا من جهة؟! ومن جهة ثانية، لا تورد المصادر أنه وبروتوغوراس وجورجياس كانوا مؤسسين لجماعة واحدة، حتى يصح القول أنه كان سفسطائياً لأنه اختار درب رفيقيه المذكورين.

أمّا السؤال عمّن تتلمذ على يديه (سقراط)، فالمصادر لا تقطع بهذا الاتجاه؛ بل تضعنا أمام خيارين اثنين:

-الأول: أنه تتلمذ على (بارمنيدس) وعنه تلقى الديالكتيك الذي صار هو ذاته يُلقنه للآخرين تالياً<sup>[٢]</sup>، وهذا احتمال جائز الصحة، إذا ما قرأنا أن ما نشده من ثبات للمفاهيم وموازين دقيقة لقياسها في فلسفته، يرتدُّ بصورة من الصور إلى المرحلة التي تجعل منه تلميذاً أو متأثراً بفكر الثبات عند (بارمنيدس).

-الثاني: أن يكون قد تتلمذ على (أنكساغوراس) أو تأثر بقناعاته الفلسفية، وهو احتمال على درجة من المعقولية، لاسيما أنه في خطبة دفاعه عن نفسه، ردّد: أن الأفكار التي يُحاكم بتهمة إفساد عقول الشباب بها، لم تكن أفكاره؛ بل كانت لأنكساغوراس<sup>[٣]</sup>، الذي شاطره كثيراً من قناعته التي تعلق بمواقفه السلبية من اللاهوت الأثيني.

وعليه؛ فإن النتيجة الأقرب إلى المنطق والدقة، أن (سقراط) لم يكن سفسطائياً يوماً، كما يذهب البعض من مؤرّخي الفلسفة اليونانية، فهو لم يشكّل مع فلاسفة السفسطائية الكبار فريقاً واحداً أو حلقة فلسفية، حتى ننسبه إليهم وندعي انشقاغهم في مرحلة لاحقة.

[١]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٢٠.

[٢]- (أنظر) برتراند راسل: حكمة الغرب ج ١، ترجمة: فؤاد ذكرياً، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٢، فبراير ١٩٨٣م، ص ٨١.

[٣]- (أنظر) أفلاطون: محاكمة سقراط (محاورات «أوطيفرون»، «الدفاع»، «أوقريطون»)، ص ١١٦.

ليبقى، أنه كان يستمع إلى الخطب الحقوقيّة والأخلاقيّة التي صاغها السفسطائيون وقرأوها على الملأ في ساحات أثينا، ومعلومٌ أنّ المجتمع الأثيني كان مجتمع أحرار قليل العدد، فكان معظم المواطنين يحضرون الخطابات والجدالات في الساحات العامّة، وهذا الاحتمال هو الممكن الوحيد، الذي يبقى واقعياً، والذي يمكن أن يتقاطع فيه ويفترق، باللحظة نفسها، أسلوب التفلسف السقراطيّ وأسلوب التفلسف السفسطائيّ.

النتيجة من كلّ ما سبق هو أنّ سقراط أصغى لدرّوس معلّمي السفسطائيّة الذين كانوا خصومه السياسيين، ليفنّدها، ويتّهمهم بتهم التعيُّش بواسطة الفلسفة، فهم كانوا من دعاة الديموقراطيّة وهو كان من دعاة الأرستقراطيّة أو حتى الأوليجاركيّة، ويشهد تاريخ أثينا أنّ (سقراط) كان معجباً بنظام الحكم الديكتاتوريّ لمدينة إسبارطة، وأنّه كان ملهم الشباب الأرستقراطيين ومثالهم، وأنّه لمّا حدث الانقلاب الأوليجاركيّ على الديموقراطيّة في أثينا التزم الصمت، ولم يعترض على عمليّات الإعدام التي جرت من دون محاكمة إبّان حكم الثلاثين<sup>[١]</sup>.

### كيف لنا أن نعيد الاعتبار لأسلوب التفلسف السفسطائيّ؟

استناداً إلى ما تقدّم، يمكن القول أنّ الافتراق الأساسيّ الذي تزعمه كتب تاريخ الفلسفة، بين أسلوب التفلسف السفسطائيّ ومقاصده المغرضة، وأسلوب التفلسف السقراطيّ الممدوح، مبنيٌّ على تزييف مقصود، أو هو على تقدير، ظلّ أسيراً لوهج الصورة التي رسمها أفلاطون عن أستاذه، وليس لنا أن نفهمه منفكاً عن واقع المجتمع أو المدينة اليونانيّة وظروفها السياسيّة، وفلسفة الأخلاق والسياسة التي تُشكّل جوهر السقراطيّة، ولدت في أثينا من رحم أزمة سياسيّة عصفت بها، وأدّت إلى افتراق الفلاسفة كخصوم سياسيين بخصوصها، وانطلاقاً من هذه النقطة ستكون مقدّمنا أنّ فلسفة أفلاطون وما يُنسب فيها من أفكار ترتدّ إلى سقراط، يُمكن أن تُقرأ بانتساب أحدهما ودفاع الآخر عن طبقة كانت تنادي بالأرستقراطيّة على حساب ديموقراطيّة المدينة التي كان السفسطائيون منظرّيها، حتى أنّ الأمر كان قد بلغ ذروته، حين أبدى سقراط إعجابه بنمط التربية ونظام الحكم الذي ساد لدى الإسبارطيين

[١]- (أنظر آي. ف. ستون: محاكمة سقراط، «من مقدّمة المترجم»، ص ٩-١٠).

خصوم الأثينيين، وآثر صرامتهم وأسلوبهم في الحكم والقيادة. حتّى أنّ شعار فلسفة سقراط (اعرف نفسك) والذي يفضّل (ميشيل فوكوه) قراءته (اهتم بنفسك) فيه إحالة إلى التراث والمبادئ الإِسْبارطيّة، وهو يحضر منذ البداية في محاوره (ألقبيادس)<sup>[١]</sup>.

ولعلّ هذا الميل السياسيّ لسقراط يكشف السبب المضمّر لخصومته مع السفسطائيين، وتحويله لقب السفسطة إلى شتيمة وسلوك مردول، بعدما كان سمةً ووساماً وتميّزاً يُستخدم ليُشار به، إلى "الحكيم والحاذق"<sup>[٢]</sup> علماً أنّه لم يتفلسف إلّا على طريقتهم. ويذكر (آي. ف. ستون) أنّ كلمة السفسطائي كانت في هومر "ندلٌ على مهارة من أيّ نوع، وأصبحت كلمة sophists تعني عامل ماهر أو فنان بارع، وسرعان ما جرى استخدام هذا اللفظ لوصف من حبّتهم الآلهة بالمواهب العظيمة كالشعراء والموسيقين، فالحكماء السبعة في بلاد الإغريق أُطلق عليهم لقب سوفسطاي "sophistai"<sup>[٣]</sup>.

كما أنّ النزوع السياسيّ السقراطيّ والذي اقترن باعتقاده أنّ المجتمع البشريّ "قطع من الحيوانات"<sup>[٤]</sup> لا يُساس إلّا بواسطة الحكيم المصطفى العارف<sup>[٥]</sup>، في إشارة إلى نفسه ربّما أو رفقاءه من الأرسقراطيين، هو ما قد يُفسّر استعلاء (سقراط) على أعضاء محكمته وعلى أبناء مجتمعه، حتى لو غلّف خطابه لهم بألفاظ المحبّة والامتنان، فكم مرّة طلب منهم أثناء إلقائه لخطبة الدفاع الّأهتاجوا ويثوروا، وكم مرّة وصفهم بأنّهم أسرى انفعالاتهم وضحية الأوهام التي زُرعت في عقولهم. فهو لم ينظر إليهم إلّا كما نظر إلى أيّ مجتمع بشريّ باعتبارهِ قطعاً من الحيوانات لا تُساس ولا تُقاد، ولا تستحق إنسانيّتها، إلّا بعد أن تتعلّم من النّبّيّ المكلف من الآلهة بهذه المهمّة والمنتدب حياته لها، وهذا هو بلا شكّ (المعلّم سقراط)، فهو من دون سواه، من بشرت آلهة دلفي بحكمته<sup>[٦]</sup>، وهو من تلقى علم الأسماء،

[١]- (أنظر) ميشيل فوكو: تأويل الذات، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠١١م، ص٣٨-٣٩.

[٢]- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني - مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م، ص٦٥٨.

[٣]- آي. ف. ستون: محاكمة سقراط، ص٥٩.

[٤]- مرجع سابق، ص٢٣.

[٥]- (أنظر) أفلاطون: محاكمة سقراط (محاورات «أوطيفرون»، «الدفاع»، «أوقريطون»)، ص١٢٠. (وكذلك) آي. ف. ستون:

محاكمة سقراط، ص٢٥-٢٦.

[٦]- (أنظر) أفلاطون: محاكمة سقراط (محاورات «أوطيفرون»، «الدفاع»، «أوقريطون»)، ص١٠٧-١٠٨.

كما يذكر أفلاطون على لسانه في محاوره (اكراتيلوس)<sup>[١]</sup>. حين يقول: إلاّ بواسطة الملهم المخلّص الذي تلقى علمه من لدن الآلهة، والذي ادّعا سقراط أنّه هذا الملهم المخلّص قد تجلّى بشخصه وفي محاورات أفلاطون عديد من المقتبسات التي يمكن الارتكاز عليها وتؤدّي إلى استخلاص هذه النتيجة من دون غيرها.

ولذلك، لم يكن سقراط بالنسبة إلى مواطنيه إلاّ متهمكماً لادّعاء، ناقداً استهدف تصغيرهم، بإنكار قدرتهم على المعرفة، وتحقير كلّ معرفة يدّعون حملها أو ثقتهم بها، بأكثر ممّا كان يستهدف تعليمهم، لاسيّما مع الاعتبار لادّعاءه الدائم (أنّه لا يعرف شيئاً).

وعليه؛ يمكن الاستنتاج أنّ ما نُسب لسقراط من نُشدانه ثبات المفاهيم ومحاولته استقصاء موازين لها، وهو جهد لطالما اعترف سقراط بلسانه أنّه فشل فيه، لم يكن سوى محاولة منه لمجابهة خصومه من السفسطائيين، الذين بذلوا في سبيل بيان إمكان تعدّد الحقائق وتعدّد احتمالات النظر إليها. فأسلوب تفلسف (سقراط) يُمكن أن يُقرأ كنوع من المناكفة، ورفضاً للاختلاف وروحه، وبالتالي نقداً وإنكاراً لطبيعة الروح الفلسفيّة وقتلاً لها، مؤسساً إذا ما قرأنا الأمر بطريقة تأويليّة لما يُمكن دعوته بفقّه فلسفيّ، مع إصراره على الادّعاء بأنّ الحقيقة أُحادية وواحدة الوجه، فسقراط كان دوغمائيّاً في مطلبه الفلسفيّ، وما بحثه عن الثبات إلاّ وجهاً من وجوه دوغمائيّته الفلسفيّة.

### ثالثاً: سقراط ومحاولة التقصي عن الثبات بين التهكم والتوليد

لم يألُ أفلاطون الذي كان شديد الشغف بالمرسح اليونانيّ قبل لقائه بسقراط، جهداً في سبيل كتابة الفلسفة كدراما، ولم يدّخر الكلمات لرسم صورة ملحميّة عن (سقراط)، فقصّ حكايته بطريقة التراجيديا المثقلة بالإثارة والتشويق والاستفزاز الوجدانيّ والعقليّ، حتّى أنّ طريقة طرده للشعراء الهزليين من مدينته الفاضلة، وأمثالهم من تسبّبوا، بصورة غير مباشرة، في اقتياد سقراط إلى محاكمته وحتفه كان ملحمياً<sup>[٢]</sup>.

ولذلك فقد يكون من المفيد والجديد، إذا ما شئنا القبض على ما دُعي في كتب تاريخ

[١]- (أنظر) أفلاطون: محاوره اكراتيلوس، ترجمة: عزمي طه السيّد أحمد، وزارة الثقافة، عمّان الأردن، ط ١، ١٩٩٥م، ص ١١٦-١١٧.

[٢]- (أنظر) أميرة حلمي مطر: جمهوريّة أفلاطون، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ٦٠-٦١.

الفلسفة، بأسلوب التهكم والتوليد السقراطي، وما يستلزمه ويوجبه من مقارنة وبلوغ مفاهيم لها طابع الثبات، كأساسات لبناء أيّ نظرية فلسفية عن الإنسان والعالم، أن نهج نهج أفلاطون في القصّ والسرد، ونقارب التهكم والتوليد السقراطيين، عبر البدء برسم حكاية تفلّس سقراط، مرتكزين على بعض الروايات التي شاعت بخصوصه والتي شكّلت وعينا به، ثم نعيد تفكيك هذا المشهد وهذه الروايات في سبيل الكشف عن إمكانات أخرى لمنهج التفلّس السقراطي تكون أدنى إلى الواقعية، وعساها تكون واحداً من وجوه قراءته الذي لم يُفكر فيه، أو على الأقل لم يلق ما يستحق من الالتفات إليه في الدراسات العربية عن منهج سقراط.

كحال عديد من الشخصيات التي أحيط بها هالة من التقديس والرفعة، رسمت حكاية (سقراط) شهيداً للفكر، وضحيةً لجهل خصومه الذين هزّ موروثهم وما وجدوا آباءهم عليه، فقد قضى الرجل نبياً بلا كرامة في المدينة التي نذر جهده لها ولأهلها. وهذا الكمّ من المظلومية الذي مثل ختام مشهد الحياة التي فارقتها سقراط، كان أثراً إلى الدرجة التي جعلته يُمارس إكراهاً وسلطاناً وقضاءً على العقل للإذعان لكل ما فيه باعتباره حقيقةً وحقاً خالصين. وبالانطلاق من مشهد الختام، وعلى الطريقة التي روى بها هوميرو ملاحمه، أو على صورة القصة التي نُسجت بها حكاية (زرادشت) نبيّ قدماء الفرس، جرت رواية حكاية سقراط مولداً ونشأة:

فقد وُلد في أثينا، وكان والده نحّاتاً للتماثيل، وهو الأمر الذي امتننه في مرحلة من حياته<sup>[١]</sup>. وكان لهذه المهنة، على ما يمكن التأويل، بالغ الأثر في الأسلوب الذي كان يركز عليه لصقل المفاهيم، وتهذيب ما قد يتعلّق بها من تنوعات أو لواحق تسيء إلى هذا المفهوم، وتحول دون امتلاكه على الحقيقة.

أمّا أمّه فكانت قابلة، الأمر الذي رواه باعتباره ما ألهمه صوب تأسيس منهجه في التساؤل، مستهدفاً امتهان مهنة أمّه معدّلة، إذ هي اختصّت بتوليد الأجساد بينما جنح هو صوب توليد العقول والأفكار. وفي هذا السياق يُحدّث (ثياتيتوس) مرّة، فيقول له: "إنّك لتشعر بالآم

[١]- (أنظر)، مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٤.

الامتلاء لا الفراغ يا صديقي ثياتيتوس... ألم تسمع ما يُقال عني... من أنني ابن قابلة من أعظم وأمهر القابلات (فايناريت) وأنني أمارس هذه المهنة نفسها- وفي موضع آخر يذكر- أن فني في التوليد شبيه بفنهن، لكن الفرق بيني وبينهن يتلخص في أن زبائني من الرجال وليسوا من النساء، وأنني أولد النفوس لا الأجساد.<sup>[١]</sup>

وكما أن الولادة ليست ممكنة إلا ببلوغ الجنين درجة النضج اللازمة ليصير أهلاً للحياة في البيئة الخارجية، عزز سقراط اعتقاد مريديه بأنهم مالم يبلغوا سنّ النضج اللازم، فإنه سيبقى متعذراً عليهم التفلسف أو امتهان الأعمال العامة في المدينة. ومن أمثلة هذا الأمر: أن سقراط لماً خاطب (ألقبيادس) غلام بيركليز، والذي صار لاحقاً غلامه وواحداً من أتباعه المخلصين، حين اشتكى الأخير ذهاب صباه وانطفاء رغبة الآخرين به، وإحساسه بعجزه عن امتهان السياسة التي يُحب، هداً (سقراط) روعه، بحجة: أن إمكان اكتسابه لمهارات العمل السياسي، مازالت ممكنة، وأن الفرصة مازالت سانحة، أمام (ألقبيادس) لأنه مازال في الخمسين.<sup>[٢]</sup>

أما كيف لنا أن نحرض عقول من بلغوا سنّ التفلسف، فإن الأمر كذلك يظلّ مرتبطاً بمهنة القبالة، فكما أن الولادة ليست ممكنة من دون آلام المخاض وما يرافقها من انقباضات تساعد على خروج الجنين من رحم أمه، فإنّ جنين أيّ فكرة لن يخرج من دون إثارة أو تحفيز، ومن دون أن ينقبض الشخص المحاور لسقراط، ويُستثار حتى الحدود القصوى، فإذا تساءلنا: كيف لنا يا سقراط أن نبلغ عتبة هذا الحدّ فنجعل المقابل لنا مُستثاراً إلى الدرجة التي يُخرج فيها كلّ ما بجعبته؟ فإنّ سقراط يجيب عبر إثارته بالأسئلة متدرّعين الجهل أو قلّة المعرفة وطالبيين منه صوابها، أو على الأقلّ مساعدتنا لبلوغها، ففي (اكراتيلوس) وقبل أن يكشف سقراط النقاب عن تلقّيه العلم بالأسماء من الآلهة، يدّعي لمحاورة (هرموجين)، أن معرفة الأسماء جزء صعب من المعرفة، وأنه لا يعرف عنها الكثير، لأنه لم يلتحق بدورة الخمسين درهما عند بروتاغوراس، ولكنّه مع ذلك سيعاون هرموجين على الأمر، واشياً له أن محاوره يسخر منه.<sup>[٣]</sup>

[١]- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ١٤٤.

[٢]- (أنظر) ميشيل فوكو: تأويل الذات، ص ٤٣.

[٣]- (أنظر) أفلاطون: اكراتيلوس، ص ٩٢.

والآن، إذا كان ما سبق جزءاً من حكاية نشأة سقراط وأسلوب تفلسفه، فلنحاول أن نتقصّى بعضاً ممّا في هذه القصة من مهملات، أو من أمور قد ينأى بنا تشويق الرواية عن رؤيتها، ولنحاول تفكيك عقدها الدرامية. فبخصوصها يمكن أن نلاحظ أنه في العديد من محاورات أفلاطون غالباً ما يتأخّر عن الحدث (موضوع المحاورة)، فهو كثيراً ما يرى أشخاص يتحدث فيلتقي بهم مصادفةً وقد بدأوا الحديث قبله، أو أنه يمرُّ بهم فيلتي عليهم التحية فيطلبون منه مشاركتهم في الحوار والتدخّل لفضّ الإشكال المثار بينهم. وهنا يدخل سقراط غمار المشهد إمّا مدّعياً الجهل طالباً التعلّم من محاوريه، أو زاعماً وهذه نقطة تحتاج الوقوف عندها، أنه لم يتلقَ دورات تدريبيّة عند كبار السفسطائيين لأنها كانت بأجور مرتفعة، وهو لا يملك المال لأجل هذا التعلّم، فهو لذلك لا يعلم عن موضوع الحوار الكثير لأنه لم يتلقَ ما يلزم بخصوصه من علم، فليس له إلاّ عقله الذي يستنطقه من دون إرشاد سابق، ليعاون محاوريه في بلوغ مرادهم.

وإذا ما توقّفنا عند الأمر قليلاً، يُمكن أن نستنتج:

أنّ (سقراط) الذي غالباً ما يرتاد متن المحاورة الأفلاطونيّة ضيفاً متأخراً عن محاوريه، يظهر وكأنّه القاضي أو المفتي الذي لا يحضر إلاّ بعد شقاق، أو فضّاً لاختلاف بلغ طريقاً مسدودة، وهذا يُعطي قيمة مضافة على الآخرين المشاركين له بالحوار.

ادّعاء سقراط بجهله حقيقة ما يجري حوله الحوار، وعدم تلقّيه علم سابق يعتدُّ به حول هذا الموضوع، يشي بأنّ سقراط يزعم أنّ كلّ علمه وهو الفيلسوف الذي لا يُشقُّ له غبار، متولّد من لدنه، أو أنه جاءه وحياً من الآلهة كما ذكر أفلاطون عنه في محاورة (اكراتيلوس) وفي (الدفاع).

في أغلب المحاورات يروي أفلاطون بلسان (سقراط) عن مهارة السفسطائيين بألفاظ منمّقة، تُحسن لهم في الظاهر، لكنّه يُردف هذا الكلام المعسول بأنهم يتقاضون أجوراً باهظة على تعليم تلاميذهم. ونلاحظ أنّ ذكر السفسطائيين في عديد من المحاورات، يظهر في الغالب وكأنّه حشو زائد الحاجة مضافاً إلى متن المحاورة ونسيجها، ولا يستهدف سوى قلب معنى السفسطائيّ، من كونه معلماً للحكمة إلى كونه مراوغاً مرتزقاً.

إنَّ الإثارات التي تحفّزها الأسئلة السقراطية داخل متون المحاورات الأفلاطونية هي دائماً ما تكون مقصودة وموجّهة صوب نتيجة أو هدف واحد، وليست كلُّ تلك المقدمات إلاّ اصطناعاً يستهدف إقصاء الاختلاف والتعدّد.

الثبات الذي كان ينشده سقراط لمفاهيمه والتي لطالما عجز عن الوصول إلى موازين لها، لم يكن ذا طابع منطقيّ صرف؛ بل كان أيديولوجياً استهدف منه مواجهة خصومه ودفع مريديه إلى التفكير باتجاه واحد، ورفض كلِّ مخالف، وهذا يفسّر سرّاً علاقه العصائية مع أبناء مجتمعه وفلاسفة هذا المجتمع الذين تحفّظوا على أسلوبه في التفلسّف.

### رابعاً: مقارنة نقدية لمنهج السؤال السقراطيّ

في المقاربة النقدية للفلسفة السقراطية وخصوصاً ما سُمّي بـ (منهج السؤال فيها)، يحضر سؤال من المهمّ التوقّف عنده، تحقيقاً لغاية البحث في المقاربة النقدية لفلسفة سقراط ومنهجه، وهو:

إذا ما بحثنا في كتب تاريخ الفلسفة، لماذا لا نلاحظ، إلاّ قليلاً أو في ما ندر، نقداً لأسلوب التفلسف السقراطيّ؟ وما الذي يفسّر ما يشبه الإذعان لأسلوب التفكير هذا؟ وكيف استقرّ هذا الأسلوب مُجانِباً لكلِّ نقد حادٍّ له، أو منكر، أو شديد المباشرة؟

بالتأكيد ليس لهذه الاستفهامات إجابات قاطعة بالصورة الواثقة التي تُثلج صدر الطالب لها، أو تطفئ جذوة إثارتها، فتستكين النفس إلى يقين بخصوصها. لكنّ من إجاباتها المحتملة والتي تقبل التبرير المتسق مع ما وردنا من الإرث السقراطيّ، قد تكون:

لعلّ ما أعاق الأذهان عن التجرؤ على ممارسة نقد حادٍّ للسقراطية، يُشبه مثلاً ذلك الذي مارسه (راسل) على إرث أرسطو، أنّ السمة الغالبة على فلسفة سقراط أنّها فلسفة شعاراتية تعتمد شحن الخطاب بطاقة الإيحاء المؤثّر، وترتكز في جلّها على عبارات مقتضبة يصعب عدم قبولها، ومن هذه مثلاً: ما اتّخذ سقراط شعاراً لفلسفته حين نادى ”أيّها الانسان اعرف نفسك“، من دون أن يبيّن بالصورة الواضحة كيف للإنسان حقّاً أن يعرف نفسه، وإن عرفها فهل له من اليقين ما يجيز له الافصاح عن هذه النفس بالصورة الواثقة؟. أو قوله ”تكلم كي أراك“ فهذا الشعار على روعة ما يثير عند تلقّيه، فإنّه إذا ما قيس على أسلوب التهكّم

السقراطي، لا ينأى عن كونه شعاعاً يُخفي توريةً كبرى، لأنه حين يكون المتكلم محاوراً لسقراط، فإنَّ مقصود الشعاع مؤولاً سيكون: تكلم كي أراك صغيراً، وكي أعلمك كم أنت جاهل ومدع، وهذا تفسير يحوز نسبة عالية من الصحة، إذا ما تتبّعنا سلسلة مشاهد لسقراط في محاورات أفلاطون، فكلُّ محاور لسقراط باستثناء (ديوتيماتا في المأدبة) عاجز عن التعبير عن أفكاره بالشكل الواضح، أو أنه يحمل أفكاراً ناقصة أو مبهمة أو تجافي الصواب، أمّا استسلامه لآراء (ديوتيماتا) وتنصيب نفسه لساناً لحالها في المأدبة، فليس إلاَّ إعجاباً و طرباً بآراء امرأة بين رجال عديدين على طاولة لهو و سمر، ولهذا كان لها كامل السلطان والتأثير على الحاضرين الذين أذعنوا لها.

بالمجمل، نستطيع القول أنَّ أشكال التساؤلات السقراطية لم تكن مجموعة عن إثارات بريئة تستهدف توليد أفكار المحاورين لسقراط، أو إعاتهم على الإفصاح والبيان عنها، بقدر ما كانت إثارات تستهدف السخرية منهم وتصغيرهم، بالصورة التي تدفعهم إلى الإذعان لسقراط وسماع صوته باعتباره الصوت الوحيد الناطق بالحقِّ والحقيقة، والعارف الذي يدعي كبراً عدم المعرفة، على قاعدة بيت الشعر الشهير:

”ملأى السنابلُ تنحني بتواضعٍ

والفارغاتُ رؤوسهنَّ شوامخُ“.

## لائحة المصادر والمراجع

١. أفلاطون: محاكمة سقراط (محاورات "أوطيفرون"، "الدفاع"، "أوقريطون")، ترجمة: عزت قرني، دار قباء، القاهرة، ط٢، ٢٠٠١م.
٢. أفلاطون: محاوراة اكراتيلوس، ترجمة: عزمي طه السيّد أحمد، وزارة الثقافة، عمّان-الأردن، ط١، ١٩٩٥م.
٣. أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.
٤. أميرة حلمي مطر: جمهورية أفلاطون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٤م.
٥. أي. ف. ستون: محاكمة سقراط، ترجمة: نسيم مجلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سلسلة المشروع القومي للترجمة، العدد ٣١٦، ط١، ٢٠٠٢م.
٦. أي. ف. ستون: محاكمة سقراط، ص ٥٩.
٧. برتراند راسل: حكمة الغرب ج١، ترجمة: فؤاد ذكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٦٢، فبراير ١٩٨٣م.
٨. جاك دريدا: صيدلية أفلاطون، ترجمة: كاظم جهاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٨م.
٩. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج١، دار الكتاب اللبناني | مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٢م.
١٠. ماري لومونيه/أود لانسلان: الفلاسفة والحب، ترجمة: دينا مندور، دار التنوير، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
١١. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م.
١٢. ميشيل فوكو: تأويل الذات، ترجمة: الزواوي بغورة، دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠١١م.
١٣. ينس زونتجن: فكّر بنفسك! عشرون تطبيقاً للفلسفة، ترجمة: عبد السلام حيدر، مركز المحروسة، القاهرة، ٢٠١٨م.
١٤. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦م.



# سقراط والسفسطائية

## (نقد التمركز حول الذات)

الطاهر محمد الشريف(\*)

### مقدمة

العلاقة بين سقراط والسفسطائية هي علاقة تحوُّل حضاريّ كبير، وليست مجرد نقل للفلسفة من مستوى إلى آخر، أي نقلها من الكوسمولوجيا إلى مركزية الإنسان. إنّها علاقة تعكس الصراع داخل بحر إيجا ودور أثينا وحرب البلوبونيز. وهنا نحتاج إلى تبيين أيّ الأدوات المنهجية نتبع للتعرف بعمق على العلاقة بينهما، فكلتاها تشتركان في مركزية الإنسان، وتختلفان من حيث المضمون والأسس والغايات.

وعليه، نحن أمام موضوع واحد ولكن من زاويتين مختلفتين، خلقهما فعل التموضع الذي يختاره الإنسان لكي يفكر من خلاله. والتموضع هو عبارة عن نموذج معرفي كونه يضع المقولات الأساسية التي تجيب عن مكانته في الوجود، وهذه الأخيرة تتحدّد من خلال ربط الإنسان بعالمه المتكوّن من عناصر كبرى مثل الإله، المعاد، الحياة، الطبيعة، ونسج العلاقة بينها يصنع موقعاً وموضعاً للإنسان، حيث سيعمل العقل على ترتيب بيت الوجود في عقله عبر المركز، وهامش الوسيلة، والغاية، السبب، والنتيجة، الفاعل، والمنفعل الأكبر والأصغر، وغيرها من الثنائيات. وهذا الموقع يجعله يملك زاوية نظر إلى الأشياء وإلى العوالم.

من هنا يتبين لنا أنّ المنهج الأمثل لذلك هو منهج النماذج المعرفية، لأنّه سيحدّد لنا ماهية الاختلاف، وكذلك التمركزات وطبيعتها، وهذا ما سيتيح لنا تقديم ممارسة نقدية لكلّ

(\*) أستاذ فلسفة في جامعة باتنة - الحاج لخضر - الجزائر.

الأطراف، من دون أن ننسى السياقات التاريخية التي أدت إلى صنع التحوّل. لذا، فإنّ التركيز سيكون على ماهيّة التمركز، ثم السياقات التاريخية، بهذه الطريقة يكون المنهج قد انضبط لدينا.

إنّ عمليّة تطبيق هذا المنهج ستكون على النحو التالي: النموذج المعرفي الذي فكّر من خلاله السفسطائيون، والسياق المنتج للتحوّل الفكريّ اليونانيّ، والذي أدّى إلى استثمارهم فيه، ومنه ظهرت تمركزاتهم المعرفيّة وإدراكاتهم لمجالهم الحضاريّ، وبعدها نتقل إلى سقراط وعمليّة التحوّل التي قام بها وهي الأخرى ذات أبعاد تاريخيّة مشتركة مع السفسطائيّة، ويُضاف إليها فعل السفسطائيّ في المجتمع الأثينيّ، ممّا ولّد مقولات مركزيّة كان سعيها لاستنقاذ المجتمع من الانهيار.

وهنا نطرح السؤالين التاليين:

- هل استطاعت السفسطائيّة بناء مجتمع سياسيّ قويّ ومتماسك، أم آل بها الأمر إلى انهيار المجتمع؟

- هل استطاع سقراط إنقاذ أثينا من انهيارها الأخلاقيّ؟

وهذان السؤالان يضعاننا أمام فكرة عن كلّ أطروحة، وكذلك يمهدان للقراءة النقدية لكليهما.

### أولاً: تمركز السفسطائيّة حول الإنسان وانهيار الحقيقة

من المتعارف عليه أنّ الفلسفة ما قبل سقراط كانت تُعنى بالكسمولوجيا، بمعنى أنّ البراديجم المسيطرة عليها هي نظرة إلى الكون، حيث ظهرت أسئلة كبرى، بدأت من سؤال أصل الكون مع طاليس، الذي تطوّر إلى سؤال الطبيعة أي طبيعة الكون مع الفيثاغوريّة وهيراقليطس وبارمينيدس والذريون، وطرح كذلك مسألة مصير الكون، وتولّدت مفاهيم كبرى عن الكونيّات. لكن ما الذي أدّى إلى تغيير في براديجم الكسمولوجيا إلى براديجم الأنثروبولوجيا، وهو ما عبّر عنه ولتر ستيس قائلاً: تختتم الفترة الأولى من الفلسفة اليونانيّة بأنكسوجوراس. ولقد قدّم مذهبه الفائل بوجود عقل يدبّر العالم مبدأً جديداً في الفلسفة، وهو مبدأ التناقض بين المادّة والجسمانيّة والعقل غير الجسمانيّ، وبهذا نجد المبدأ الضمنيّ

للتناقض بين الطبيعة والإنسان. فإذا كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الأولى من الفلسفة هي أصل العالم وتفسير الوجود وصورته الطبيعية، فإنَّ المرحلة الثانية تبدأ بالسفسطائيين بطرح مشكلة وضع الإنسان في الكون»<sup>[1]</sup>، ومعنى ذلك أنه منذ انكساغوراس أخذت الفلسفة معه تنحو منحى الإنسان لوجود التناقض بين عالمي الطبيعة والإنسان، إلاَّ أنَّ البداية الفعلية كانت مع السفسطائية التي حوّلت نقطة الارتكاز ليس العالم بل الإنسان. ولا بدَّ من القول أنَّ هنالك عوامل أخرى دفعت إلى إنتاج هذا التحول، والتي يمكن تحديدها في ثلاثة أبعاد هي: البعد الثقافي، والبعد الاجتماعي السياسي الاقتصادي، والبعد التاريخي، وكلُّها كمركب سيمنحنا التحول. وقبل التحول إلى تحليلها وجب أن نعرف أولاً السفسطائية ثمَّ مقولاتها المركزية ونمط التفكير لديها، وأخيراً نقدها.

### من هم السفسطائيون؟

السفسطائيون كما تعرّفهم جاكليين روز في كتابها «مغامرة الفكر الأوروبي»: «هم ببساطة أساتذة بلاغة يتنقلون من مدينة إلى أخرى، وأساتذة خطابة يعلمون فنَّ الكلام أمام الجمهور. وهم يعلمون كيفية الدفاع عن أطروحة أيّاً تكن قيمتها، وإذ يبيّنون طرق الفوز على الخصم في مناقشة معيّنة، إنما يساهمون في بناء العقل-الخطاب، في نظام، حيث الإقناع هو المعطى الأساسي في اللعبة السياسية»<sup>[2]</sup>، وهذا التعريف إذا ما حللناه سنجد أنه يحمل الخصائص الأساسية لهذه الحركة، والتي سنفصلها كلاً على حده:

**الخاصية الأولى:** هي أنَّها مدرسة تُعنى بفنَّ البلاغة، وأساليب الخطاب الجدلي، أو كما يصفها ثيوكاريس كيسيديس في كتابه «سقراط» حيث قال: «والسفسطة، فنُّ الخطابة الديالكتيكية (أو فن الحرب الكلامية)، كانت تأسست على تضادّ قضيتين متناقضتين، وكانت تسمح بموازنة البراهين وجهاً لوجه»<sup>[3]</sup>، بمعنى أنَّ الخطاب تعلّم أسلوب الإقناع من خلال فنَّ الكلام، وذلك لغرض الانتصار على الخصم أثناء الجدل.

**الخاصية الثانية:** هي أنَّها حركة أو مدرسة تعلّم أساليب الانتصار والإقناع بغضِّ النظر إن

[١]- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت: مجد، ٢٠٠٥، ص ٧٧.

[٢]- جاكليين روس: مغامرة الفكر الأوروبي، ترجمة أمل ديبو، أبو ضبي: كلمة، ٢٠١١، ص ٤٧.

[٣]- ثيوكاريس كيسيديس: سقراط، ترجمة طلال السهيل، لبنان-الجزائر: دار الفارابي-ANEP، ص ٩٢.

كانت صحيحة أو غير صحيحة، فهي تهتمُّ بأسلوب الإقناع، من هنا يظهر أنَّها مدرسة لا تهتمُّ بالحقيقة، وهذا ما يؤكِّده إميل برهيه بقوله: «إنَّ السفسطة التي وسمت بميسمها العقود الخمسة الأخيرة من القرن الخامس، لا تشير إلى مذهب، وإنما إلى طريقة في التعليم... وعضواً عن طلب الحقيقة ونشرها نشد السفسطائيون النجاح المبنيَّ على فنِّ الإقناع والإفحام والإغراء»<sup>[1]</sup>، لهذا فهي تعلِّم مقابل المال وليست مذهباً واضحاً.

الخاصية الثالثة: هي الممارسة السياسيَّة، فالغرض من البلاغة ليس مجرد الكلام فحسب، بل أيضاً بغرض تحصيل السلطة السياسيَّة وصناعة القرار، خصوصاً في ظلِّ انتعاش القرار السياسيِّ، وهذا ما يقودنا إلى ضرورة تحليل البعد الاجتماعيِّ والتاريخيِّ والثقافيِّ الذي أعطى لهذه الحركة مكانتها، لا بوصفها مدرسة تعليمية بل لوجودها السياسيِّ، فهي لا تدرج ضمن السياسة مباشرة، بل تنتج مجتمعاً سياسياً يبنى على الخطاب.

وكلُّ هذه الخصائص تسمح لنا بأن نتعرَّف على دور هذه المدرسة، فعبارة سفسطة لا تعني الحكمة كما تشير إليه في أصلها اللغويِّ، بل تعلِّمهم الجدل، وتساهم في النشاط السياسيِّ من خلال تفعيل قدرات الإقناع لدى السياسيين المساهمين في الديمقراطية اليونانية. وعليه، فمع السفسطائية يتفاعل البعد الثقافيِّ ممثلاً بالبلاغة مع البعد السياسيِّ ممثلاً بالديمقراطية، ويتمُّ هذا التفاعل داخل المجال الاجتماعيِّ اليونانيِّ الذي تمثله الدولة المدينة police، والمجال التاريخيِّ ممثلاً بجملة الحروب التي خاضتها أثينا واستدعت إصلاحاً سياسياً واقتصادياً.

### السياق السياسيُّ والتاريخيُّ لنشأة السفسطائية

عند نشأة السفسطائية كانت أثينا تعيش على المستوى السياسيِّ والجانب الداخليِّ للدولة المدينة الأثينية في ظلِّ نظام ديمقراطيِّ، كما تؤكِّد حنه أرندت أنَّه كان مجتمعاً يعيش بواسطة الكلام، ما يعين الحضور القويِّ للسفسطائية ليس كمركز للمشهد السياسيِّ، وإنما كحالة انتعاش ثقافيِّ متفاعل مع البعد السياسيِّ، وهذا الانتعاش بدأ مع إصلاحات صولون سنة ٥٩٤ حيث قدِّم جملة من الإصلاحات كان هدفها نقل المجتمع الأثينيِّ من حكم

[١]- إميل برهيه: تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٧، ص١٠٦.

الأرسطراطيين على حكم الأثينيين، واستمرت عملية الزحزحة مع كليستينس سنة ٥٠٩، حيث ثبت حكم الديمقراطية في أثينا، وهنا بدأ الدور على عملية التثقيف داخل المجتمع الأثيني، حيث «قاد السفسطائيون ذلك التنوير الشعبي». فهم علّموا المواطنين الضروريين للمشاركة في الحياة السياسيّة: فنون المناقشة، والخطابة والتربية المدنيّة والمعرفة... وكانوا معلّمين وإعلاميين ومفكرين، فنقلوا المعرفة والثقافة إلى الشعب، وخصوصاً إلى النشطاء في السياسة والقادرين على دفع الثمن<sup>[١]</sup>. وبذلك، فإنّ التحوّل السياسيّ اقتضى تحوّلاً ثقافياً، فالفئات الاجتماعيّة المحرومة سابقاً من حقّ التثقيف في ظلّ الحكم الأرسطراطيّ، تحرّرت وأصبحت تشدّد تحقيق مكانة اجتماعيّة داخل الديمقراطية اليونانيّة المباشرة والتي تقوم على المشاركة المباشرة لأعضاء المدينة.

وفق هذه الحاجة المتولّدة من انتصار المحرومين لتعميم الثقافة، زادت الحاجة إلى معلّمين يملكون المعرفة أولاً، ثمّ يملكون الكفاءة على بناء مواطنين يملكون فنّ الخطابة، أي فنّ الإقناع بمشاريعهم السياسيّة، هنا يكون السفسطائيون قد احتلّوا موقعاً مركزياً داخل المشهد الثقافيّ اليونانيّ، وذلك أنّهم أصبحوا المدرسة المنتجة لأقوى رجال السياسة، وهنا أخذ الشعب يتهافت عليهم خصوصاً الميسورين منهم، فاقترن لديهم التعليم بالكسب، أي أنّهم كانوا يتكسّبون من مهنة التعليم.

وكان من شأن ذلك ولادة نزعة فرديّة داخل هذه الثقافة تقوم على حرّيّة الفرد الفكريّة واستقلاله في اتخاذ قراراته. وبالتالي انتشرت هذه النزعة من الانتعاش الاقتصاديّ والسياسيّ الذي حظيت به أثينا، والذي لم يتحقّق إلاّ بسبب انتصاراتها على الفرس، وبذلك احتلت مكانة كبيرة داخل بحر إيجيه مما سمح لها بالسيطرة على المجال الاقتصاديّ. وما زادها قوّة كذلك انتصارها على إسبارطة، وتحالفها مع أغلب المدن اليونانيّة الأخرى فراراً من الإسبارطيين والفرس. فالأخيرة بحكم نظامها الديكتاتوريّ العسكريّ جعلت أغلب المدن تتبعد عنها وتلتف حول أثينا.

وممّا لا شكّ فيه أنّ انتصار أثينا على الفرس، خصوصاً في معركة ماراثون حوالي سنة

[١]- غنار سكيريك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربيّة للترجمة، ٢٠١٢، ص ٩٠.

٤٩٩ ق.م، ومعركة سلاميس حوالي سنة ٤٨٠ ق.م، أعطاهما مكانة مركزية زادت قوة اقتصادية وسياسية، وهذه المركزية أدت إلى مركزية ثقافية ساهمت بالانتصار على الأرستقراطية، وهو بدوره أعطى مركزية لسؤال الإنسان وليس سؤال الطبيعة والكون، الأمر الذي يولّد لنا منعطفاً مهماً داخل المجال الثقافي، وهو عينه ما يمنحنا تحليلاً مهماً لفلسفة السفسطائيين إن جازت لنا تسميتها بالفلسفة، لكن من حيث الأثر الإيجابي، فإن إنتاج القانون ولّد سؤال العدالة وسؤال الفضيلة وغيرها من أسئلة المجال العام أو الحياة المشتركة.

### الفكر السفسطائي

صحيح أن السفسطائيين معلّمو بلاغة لكن هذا لم يمنع أنّهم أسّسوا أطروحاتهم على تصوّر معرفيٍّ ما، وهو ما نجده في أطروحاتهم النسبوية، ووجود النسبية يسمح بسيولة القيم الأخلاقية والسياسية، الأمر الذي سيجب لممارس السياسة أن يكون مقنعاً بما يستعمله من وسائل حتى يحقق مآربه ومطامحه السياسية، وهنا تظهر شخصيتان كبيرتان هما جورجياس وبروتاغوراس، ولاسيما في محاورات أفلاطون التي تحتوي على آراء كلٍّ منهما ونقاشاتهما مع أرسطو.

بروتاغوراس (٤١٠-٤٨٠): «هو أحد رواد السفسطائيين ومؤسس تيار إيديولوجيٍّ وفلسفيٍّ جديد، ومعروف باسم السفسطة، أوكل إليه بيركليس كتابة دستور لمدينة «ثيروم» التي تأسست في عام ٤٤٣ من قبل الأثينيين في إيطاليا الجنوبية»<sup>[١]</sup>، وبذلك ذاع له صيت واسع ومكانة رفيعة داخل أثينا وهو ما تظهره محاورات بروتاغوراس، والتي في فاتحتها يأتي أحد تلامذة سقراط ويخبره الخبر العظيم الذي حلّ بالمدينة وهو مجيء بروتاغوراس<sup>[٢]</sup>، وعلى ضوء هذا كان لأفكاره وزن كبير.

وأهم فكرة يعرضها مؤرّخو الفلسفة هي قوله: «إنّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء، مقياس وجود الموجود منها، ومقياس لا وجود غير الموجود منها»<sup>[٣]</sup>. هذه القولة التي فهمتها حنة

[١]- أفلاطون: محاورات ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٠، ص ٣٩.

[٢]- أنظر: أفلاطون: في السفسطائية والتربية (محاورات بروتاغوراس)، ترجمة دكتور عزت قرني، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١.

[٣]- نقلاً عن: أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨، ص ١٢١.

ارندت بأنّها سلف كانط الذي جعل من الإنسان غاية في ذاته<sup>[1]</sup>، إلا أنّ هذا الرأي مناقض للواقع، حيث أنّ بروتاغوراس شخصية نسبويّة، فهو لا يريد من هذا القول أن يؤكّد على وجود حقائق فطريّة تمنح الإنسان قيمة في ذاته وقدرة على الحكم، بل يقصد به الإنسان الفرد وليس الكونيّ، أي أنّ كلّ فرد له الحقّ في الحكم وهو عينه مقياس الحقيقة، ممّا يعني أنّ الحقيقة مطلقة ومتغيّرة من شخص إلى آخر.

هذا الأمر يظهر في محاوره بروتاغوراس التي ينقلها لنا أفلاطون، فسقراط الذي أقرّ بأنّ الفضيلة لا تُعلّم لأنّها فطريّة في الإنسان، في حين أنّ بروتاغوراس ذهب إلى أنّها تُعلّم وتكتسب، ما يعني أنّها خاضعة لعملية التعلّم، وهو ما يورثها التغيير وعدم الاستقرار، وهنا تتأكّد الأبعاد النسبويّة في أطروحته.

أمّا موقفه من الآلهة فيظهر بشكل متضارب، فتارة يؤكّد على النسبيّة، وهو ما تنقله أميرة حلمي مطر في قوله: «في ما يتعلّق بالآلهة فلست أدري إن كانت موجودة أم لا، وعلى أيّ شكل تكون لأنّ أسباب الجهل بهذا الأمر كثيرة، وأولها غموض الموضوع، وثانيها قصر الحياة»<sup>[2]</sup>، ومعنى ذلك أنّ الإنسان الذي هو مقياس كلّ شيء لا يمكنه تحديد ما إذا كانت الآلهة أصلاً موجودة أم لا، فهو نتيجة لجهله، وكذلك لقصر العمر، فهو عاجز وفق هذين المحدّدين عن أن يؤكّد على وجودها من عدمه، وبذلك يكون بروتاغوراس قد مارس نسياناً للإله، وهو ما يؤول إلى تغييب الحقيقة المطلقة، والأخيرة وليدة وجود إله ما أو آلهة، ولكنه في الآن نفسه يؤكّد على وجودها من خلال تأكيده على حرية الإنسان، وهذا ما يجسّده قوله: «إنّ الآلهة قد خلقت الناس أحراراً ولم تخلقهم عبيداً»<sup>[3]</sup>. وهذا الموقف الذي يحسب له يندرج ضمن إطار إصلاحات صولون، التي سنّت قانون إلغاء الرقّ، وهنا وجب على بروتاغوراس أن ينخرط فيها باعتبار أنّها هي من منحت السفسطائيّة حضورها المركزيّ داخل الثقافة اليونانيّة، ورغم هذا التناقض فإنّ غياب الإلهيّة ومركزيّة الإنسان يجعل أطروحتها تعيش نوعاً من المفارقة. وهذا ما سنفضّله من خلال النقد.

[١]- حنة ارندت: الوضع البشري، ترجمة هادية العريقي، بيروت: جداول، ٢٠١٥.

[٢]- نقلاً عن: أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانيّة، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨، ص ١٢١.

[٣]- نقلاً عن: مرجع نفسه، ص ١٢٤.

وتزداد النسبية أكثر فأكثر من خلال تصوُّره للمعرفة، وهو ما يتمظهر في محاوره ثياتيتوس، التي يكون فيها النقاش بين سقراط وبينه حول أطروحة بروتاغوراس، وهنا يعرضان رأيه في المعرفة والذي ينطلق من مبدأ أنّ الإنسان مقياس كلِّ شيء، ونجده يرفض التمييز بين الإحساس والعقل، فالأخير كليٌّ وينطبق على الجميع، في حين أنّ الإحساس ذاتيٌّ وخاصٌّ بكلِّ فرد. لذا، فكلُّ ما هنالك هو الإحساس، وهذا الأخير لا يمكنه نقل العالم الخارجي، ويصل بروتاغوراس إلى نتيجة مفادها: أن لا وجود للعالم الخارجي وما هنالك هو الانطباعات الحسية الذاتية.

وهنا تكون أطروحة بروتاغوراس أطروحة نسبية تؤكِّد على النسبية المطلقة، وهو التناقض الموجود داخلها الذي يسعى المنحى السقراطي للخروج منه، أي الخروج من النسبية والعدمية التي تفقد العالم وجوده، وتهتك حرمة القيم الإنسانية.

جورجياس (٤٨٠-٣٧٥): يُظهر من خلال كتابه « حول الطبيعة أو اللاوجود» حالة التناقض التي كرسها من خلال مقولته الشهيرة: «لا شيء يوجد، وإذا وجد شيء فلا يمكن معرفته، وإذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته إلى الآخرين».<sup>[١]</sup>

ومعنى ذلك أنّ الوجود غير قابل للمعرفة باعتبار أنّه متغير، فكلُّ ما نعرفه سيتغير، ولهذا يستحيل معرفة العالم. أمّا القضية الثانية فهي عدم معرفة العالم، وهنا يستمرُّ في نهج بروتاغوراس، مؤكِّداً أنّ العالم ليس لنا عنه أيُّ معرفة يقينية بل مجرد انطباعات حسية، وهذه الانطباعات لا يمكن نقلها نتيجة لعجز اللُّغة. وهنا تنتهي النسبية ليس إلى إحياء الإنسان بل إلى إماتته.

### نموذج السفسطائية المعرفي

إنّ التمرکز هو الذي من شأنه أن يكشف عن طريقة فهم العالم، والأطروحة السفسطائية تمركزت حول الإنسان لدرجة أنّها وصلت إلى إلغاء موضوعها حتى أصبح غير موجود أصلاً فوقعت في العدم، وهنا أنشئت ذات خالية من المعنى، أي تمّ تفرغ الإنسان من محتواه فلم يعد له أيُّ قيمة، فهو دالٌّ من دون مدلول، وكيونونة من دون أيِّ قيمة في مهبط النسبية

[١]- نقلاً عن: ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٨٣.

المطلقة التي تجعل عالمه وهمياً حالياً من المعنى، وذاته مفرغة من أي معنى. لذا، فإن عبارة الإنسان مقياس كل شيء ستنتهي إلى نفي خطير وهو نفي الذات عينها، ودليل استفراغها من محتواها هو كونها لا يمكن معرفة شيء ولا يمكنها نقل ما تعرف، فالقضية الأولى هي ذات فارغة من أي محتوى معرفي قيمي، والثانية ذات خالية من المعنى، وهنا جاز لنا القول أن السفسطائية قتلت الفضيلة وإمكانات التواصل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، وآلت إلى تدمير القيم الأخلاقية، وهذا ما أدى بأحد مؤرخي الفلسفة إلى القول: لم يساعد السفسطائيون في تحسين الوضع كثيراً، بل هم في الحقيقة جعلوا الأشياء تزداد سوءاً<sup>[1]</sup>، وهنا يجوز الحكم على هذه الحركة بأنها لم تنجح في بناء مجتمع سياسي راق، بقدر ما بنت مجتمعاً من سياسيين مخادعين يستغلون غياب اليقين والمرجعيات الثابتة التي تصنع معايير ثقافية واجتماعية متماسكة تسمح بتماسك المجتمع، وتمكن الفرد من تحديد مصالحه وحاجاته، بل مجتمع تغيب فيه الحقيقة واليقين بسبب فرد مفرغ من المحتوى والقيمة، ومنه سيتم صنع مجتمع من المتلاعبين والمتلاعب بهم، والكل مشارك في هذه العملية، وهو ما آل إلى انهيار شبكة العلاقات الاجتماعية بسبب تضخم الذوات، وانتشار النرجسية بين أفرادها، وهو ما سيزيد من تفكك العلاقات الاجتماعية.

وإذا أردنا أن نعرف سبب هذا الانهيار والفشل لابد من أن نرجع إلى البنية العميقة في فكر السفسطائية، والتي اقترب منها المفكر التونسي فتحي التريكي حينما قال: «فأصبح التحليل والبحث موضوع الكلام بل أصبح الكلام موضوع الكلام. وهنا نستخلص أن القول لا يشير إلى العالم الخارجي ولا إلى الموجود بل إلى نفسه فقط»<sup>[2]</sup>، ومعنى ذلك أنها أطروحة تركزت حول الدال من دون مدلول، والدال مكتف بذاته، ما يعني أنه هو المطلق القائم بذاته، وهنا نجد أن نموذج المعرفة السفسطائية هو الحلوية، التي تؤمن بأن المطلق كامن في أحد مفردات الوجود كالإنسان أو الطبيعة أو إحدى الجزئيات كالجنس أو اللغة. وهنا نجد أنها تركزت حول الدال لتلغي كيان المدلول، الأمر الذي سيؤول إلى القضاء على الحقيقة واليقين وإلى ذوات نرجسية مفرغة، ومن ثم تحطيم كيان المجتمع ذاته.

[١]- أ.ه. أرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة اليونانية، ترجمة سعيد الغانمي، أبو ضبي - بيروت: كلمة والمركز الثقافي الإسلامي، ٢٠٠٩، ص ٤٩.

[٢]- فتحي التريكي: فلسفة التنوع، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٩، ص ٤٣-٤٤.

## ثانياً: سقراط وفشل مشروع التمركز

في مقابل السفسطائية يظهر سقراط الخصم العنيد الذي جعل من الفلسفة كضدّ للسفسطة، فإذا كانت الأخيرة تمركزت حول الدالّ وفي المعرفة حول المحسوس بوصفه جزئياً غير قادر على إدراك الكلّي، وهنا بدأت مدرسة الكلّيّ تتشكّل، وتطوّرت مع أفلاطون إلى أرسطو، لتشكّل لنا أكمل صورة لهذه الفلسفة التي صنّفها المسلمون قديماً بأنها فلسفة إلهيّة، حيث تستعيد الإلهيّ والمطلق والإنسان، وهنا تبرز فلسفة سقراط كبداية ومنطلق لهذه الفلسفة.

وقد تمركز سقراط (٤٩٩-٣٧٠) هو الآخر على الإنسان، وهنا نجد المقولة الشهيرة التي وصفت عمله الفلسفيّ، بأنّه هو من أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأصبحت تشغل شوارع أثينا، وتمتاز بشخصيّته. وإذا كان السفسطائيون زعموا لأنفسهم الحكمة، فسقراط تواضع وسَمّى نفسه بالحكيم، وكانت السفسطائية تتقاضى أجراً على تعليمها، فقد كان هو يزدريها ويمارس التعليم من دون أجر. ويظهر التواضع كخلق أساسيّ يشكّل شخصيّته في لباسه وعلاقته مع الناس، لم يكن يتملّق عليّة القوم والأغنياء، على عكس السفسطائيين الذين كان التكبرُ بادياً على لباسهم وطريقة تعاملهم مع الناس، وتملّقهم للأغنياء وأصحاب الجاه والسلطة.

هذا التناقض في الشخصيّة يعكس بالضرورة تناقضاً في الفكر وفي كلّ عناصر الإنتاج الفلسفيّ، إلّا أنّ الظروف تختلف، فسقراط يظهر كمنقذ لأثينا من الوضع القائم، أمّا السفسطائية فهي تريد الحفاظ على الوضع القائم باعتبار أنّها استجابة له. لقد ثار سقراط على ذلك الواقع لدرجة أنّه انقلب على ذاته، فبعدما كان أرسطقراطياً تحوّل إلى ديمقراطيّ، ثمّ رجع من جديد لإنتاج أرسطقراطية جديدة يستفيد منها السفسطائيون. إنّه واقع الانهيار الأخلاقيّ، وحالة التفكك والصراع الطبقيّ المحتدم، والذي زاده التهديد الخارجيّ، متمثلاً بالحرب مع إسبارطة التي كادت تنتهي بانتصار الأخيرة.

تبدأ فلسفة أرسطو من شعار مهم يعكس رؤيته وفلسفته، وهو «إعرف نفسك بنفسك»، هذه العبارة كانت بمثابة وحي إلهيّ تلقّاه في معبد «دلفي»، وقد كانت الكاهنة شاهدة على هذا الوحي. وهو في حديثه عن الإله الذي أوحى له يميّزه عن آلهة أثينا، وهنا يولد منهجه وفق مقولته الشهيرة «أنا لا أعرف شيئاً والشيء الوحيد الذي أعرفه هو أنني لا أعرف شيئاً».

وهنا سنحلل كلا المستويين في فلسفته: الرؤية والمنهج.

### أخلاقيّة المعرفة المتبصرة (إعرف نفسك بنفسك)

الفلسفة بالنسبة لسقراط أمر إلهي، لهذا يقول: «لقد كلّفني الله بأمر أن أفضي حياتي في الفلسفة واختبار نفسي والآخرين»<sup>[1]</sup>، ما يعني أنّ الحكمة التي جاء بها هي من الإله، وهنا نجد أنه يقسم الحكمة إلى ثلاثة مستويات:

-الأولى: هي من الله، أي من نصيب الآلهة، وهي الحكمة الحقّة.

-الثانية: هي المتوسطة التي يعرف أنّ من يملكها هو مثل سقراط.

-الثالثة: هي مثلما الحال عند من يدّعي أنّه يملكها وهو ليس بحكيم.

من خلال تحديد مقام الحكمة، أهل هو للإله أم للبشر، يجعل سقراط نفسه محبباً للحكمة وليس حكيماً، ولأنّ الأخيرة هي من الإله وليست من البشر، هنا يكون قد وضع أول خطوة لتفكيك مقولة الإنسان مقياس كلّ شيء، لأنّ المقياس ليس من الإنسان بل من الإله، والأخير هو الوحيد الذي يصلح أن يسمّى بالحكيم، ولهذا ما على الإنسان إلّا أن يكون فيلسوفاً أي محبباً للحكمة. وهنا يكون سقراط قد سحب أوّل ورقة من يد السفسطائيين، وهي ادّعاء الحكمة وجعلها بيد الإله.

وبعدما بين سقراط وظيفته أتجه إلى مناقشة أهمّ عنصر وهو المعرفة، وهنا سيستمرّ في نقض الأطروحة السفسطائية بتشديد نسق فلسفي سيكتب له الامتداد الواسع عبر تاريخ الفلسفة إلى يوم الناس هذا، وهو ما عمل على تشييده من خلال ربط المعرفة بالأخلاق، وسيظهر أنّه وضع أول خطوات إصلاح المجتمع الأثيني، من حيث أنّه سيسمح بنقل المعرفة من مجال الكونيّات إلى مجال الإنسانيّات، مع حفظ قيمة هذه الأخير. وفي هذا السياق يقول: «لن نحيا حياة سعيدة وطيبّة إلّا إذا كانت لدينا معرفة بالخير والشرّ، والأفضل والأسوأ. ولن تستقيم حياتنا إلّا إذا ما توفّرت لنا جميع أنواع المعارف الأخرى من دون هذه المعرفة بالخير والشرّ»<sup>[2]</sup>. في هذا النصّ يؤكّد سقراط على نقاط أساسية عدّة منها:

[١]- جورج ريدبوش: سقراط، ترجمة أحمد الأنصاري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤، ص ١١٥.

[٢]- جورج ريدبوش: سقراط، مرجع نفسه، ٢٧.

\*النقطة الأولى: أن المعرفة المحققة لسعادة الإنسان ليست الكونيّات كالتّي اهتمّ بها الفلاسفة الطبيعيّون، بل المعرفة الأخلاقيّة، وهي سبيل سعادة الإنسان، ومع ذلك فهو لم يقصد الاستهزاء واحتقار العلوم الكونيّة بل ما يقصده هو وجود رعاية العلوم الأخلاقيّة المحققة لسعادة الإنسان، «فحسب أكسينوفان، لم ينكر سقراط (إلى حدّ ما) فائدة وضرورة ومعرفة علم الحساب والهندسة وعلم الفلك وسائر العوم. كان يوصي بعدم التفرّغ لها حصراً، وبأن لا يكرّس لها حياته كلّها على حساب دراسة علوم أخرى مفيدة»<sup>[١]</sup>.

\*النقطة الثانية: ربط المعرفة بالأخلاق أي بالفضيلة سيؤول إلى بناء مجتمع أثينيّ أخلاقيّ، فانهيار الأخلاق الذي سبّبته نسبيّة السفسطائيين، سيصلحه سقراط، بل سيرى أن المعرفة هي عينها الأخلاق.

وهنا يطرح السؤال التالي: كيف سيثيد سقراط صرح المعرفة لديه؟

من المنطقيّ القول أنه سيقبل المركزيّات التي بنيت عليها السفسطائيّة أسسها، وذلك لغرضين متباينين: الأول، بناء مجتمع سياسيّ يقوم على قوة الخطاب، أما هو فكان غرضه إصلاحاً أخلاقياً للمجتمع، أي بناء مجتمع أخلاقيّ يتأسس على قوّة المعرفة الأخلاقيّة، وهنا وجب التنبيه إلى عمليّة القلب التي مارسها، والتي تمسّ بالتمركزات ذاتها، ممّا يدلّ على عبقريته. فالسفسطائيّة تمركزت على الانطباعات الحسيّة أمّا هو فقد تمركز على العقل أي اللوغوس بوصفه كليّة مشتركة بين البشر، وقد استبدل التمرکز السفسطائيّ حول الدالّ أو اللفظ بالتمركز حول المفهوم الكلّيّ الذي ترد إليه كل المفردات الجزئيّة. وأما جذر القلب السقراطيّ فيظهر في محاوره ثياتيتوس التي أبرز فيها مفهومه للعلم، وهنا ناقش جذر المشكلة والمتعلّقة أساساً بتصور أنطولوجيّ يبني على علاقة الثابت والمتغيّر، وذلك باعتبار أن بروتاغوراس قد أقام مذهبه على نزعة هيراقليطيّة متطرّقة، في حين أن سقراط اتّجه إلى أطروحة بارمنيدس<sup>[٢]</sup> ليؤكد صحّتها وينفي الحركة الكلّيّة، مثبتاً أن الكلّ ثابت، وهنا يكون قد مهّد للمعرفة ولدرء النسبيّة السفسطائيّة، وقد أورد لذلك حججاً كثيرة ولكن أقواها تلك المتعلّقة بالمعرفة ذاتها لأنّ الأخيرة خير معين ودالّ على ذلك.

وينبغي القول أن المعرفة بالكلّيّات هنا هي نقطة التحوّل الكبرى في الفلسفة اليونانيّة،

[١]- ثيوكاريس كيسيديس: سقراط، مرجع سابق، ص ١١٨.

[٢]- أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، مصدر سابق، ص ٨٠.

ومجال الصراع في تاريخ الفلسفة ككله، وهذا ما أظهره سقراط في حديثه عن مصدر المعرفة، وهو العقل، فالأخير هو ملكة الكليات، وهو ما يبرره قوله: «فالعلم لا يقوم على الإحساسات، بل يستند إلى تعقل الإحساسات بل به يمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة لكن بغيره لا يمكن»<sup>[١]</sup>. معنى ذلك أن المعرفة تتم بواسطة العقل، ودليل سقراط في ذلك يرجع إلى مجموعة من الأدلة:

-الدليل الأول: أن الحواس لا تفكر في ذاتها وإنما من يفكر فيها قدرة عليا.

-الدليل الثاني: أن العقل هو من يملك القدرة على التمييز بين الحواس على اختلافها،.

-الدليل الأخير: يمكن أن نعتبره رداً على بروتاغوراس، وهو أن الحيوانات تتلقى انطباعات حسية مثلها مثل الإنسان، لكن الأخير يفكر في محسوساته أما هي فلا، وهذا يقضي على أطروحة بروتاغوراس القائلة بأن الإنسان مقياس كل شيء، حيث أنها جعلت الحيوان على حق لأن إدراكات حسية مثله مثل الحيوان، ما يعني أن الكل على حق، ومنه انتفت ملكة التمييز بين الحق والباطل، أما مع وجود عنصر متعال متمثل في العقل فهو يرفع المعرفة نحو المطلق، وهنا يمكن أن نضع البرهان.

بعد التمرکز على حول العقل، يتجه سقراط إلى تبين مضمون المعرفة، وهو المفهوم الكلي، أي موضوع العلم. فالعلم هو ظن صادق يستتبعه برهان، وهذا الأخير لا يقوم إلا بالخاصية المميزة للأشياء وهو عينه البرهان، وهذا ما أقره في قوله: «إن المعنى الذي يعرفه به عامة الناس يتلخص في وجود خاصية تميز موضوع البحث عن سائر الأشياء الأخرى»<sup>[٢]</sup>. ومعنى ذلك أن المفهوم هو الخاصية المميزة التي يشترك فيها مجموعة من الأفراد وتميزهم عن غيرهم، وهي بذلك تكون معنى كلياً، ومنها يتكوّن التعريف بوصفه التعبير اللغوي عن المفهوم.

ومن المهم القول أن هذا التصور السقراطي هو بداية رحلة فلسفية بدأت ثمارها مع أفلاطون وأرسطو، وهو ما يبرره ولتر ستيس حينما قال: «غير أن نظريته المفاهيم أحدثت ثورة في الفلسفة، وعلى تطورها تأسست فلسفة أفلاطون بأكملها، ومن خلال أفلاطون تأسست

[١]- المصدر نفسه، ص، ٩١.

[٢]- أفلاطون: محاوره نياتيتوس، مصدر سابق، ص ١٣٣.

فلسفة أرسطو، وفي الحقيقة كلُّ المثاليَّة التالِيَّة»<sup>[١]</sup>.

بعد هذا كله، يصل سقراط إلى الفضيلة، ويعرفها بأنَّها هي العلم والجهل هو الرذيلة، بمعنى أنَّه لمعرفة السعادة وجب أن نعرف الخير، ومعنى ذلك أنَّ العلم المبنيَّ على العقل الذي يؤسِّس للثواب واليقينيَّات هو أخلاقيُّ بالدرجة، لأنَّ الجاهل يفعل الشرَّ عن جهل، لأنَّه لم تحصل على المعرفة الصحيحة ما كان له أن يأتي بالفعل القبيح. فمعيار الفضيلة لديه هو العلم، والعلم في حدِّ ذاته فضيلة.

هنا يتجلَّى معنى شعار سقراط «إعرف نفسك بنفسك»، فمعرفة النفس هي أولى خطوات الخير، وذلك «أنَّ المعرفة بالنفس هي السبيل الوحيد إلى تحقيق الفضيلة»<sup>[٢]</sup>، ومعنى ذلك أنَّ نقطة الانطلاق في تحقيق الفضيلة هي العلم، وأول العلم هو معرفة النفس، وفيها تبدأ كل الفضائل، وبعدها يأتي بنفسك، وهي تعني أنَّ المعرفة فطريَّة في الإنسان، أي أنَّ النفس حاملة لكلِّ الفضائل بوصفها مخلوقة من الله، فالله هو أصل كلِّ حكمة، وقد أودعها داخل الإنسان<sup>[٣]</sup>، وهنا يصل سقراط إلى وضع أُسس المشروع ككلِّ، ومنه سيولد منهجه.

انطلاقاً ممَّا تقدَّم، وجب تلخيص التأسيس المعرفيِّ الأخلاقيِّ لمشروع سقراط الإصلاحِي، فهو حمل شعار «إعرف نفسك بنفسك»، حيث أُسس على نظريته في المعرفة تصوُّره للأخلاق، ومنه وصل إلى معرفة النفس بوصفها أصل الفضائل جميعاً، وهو العلم أو الحكمة الإلهيَّة التي فطر الله بها خلقه، وهذا المشروع قام بقلب السفسطائيَّة أي جعل المركزيَّة للعقل لا الحسَّ، وللمفهوم لا للدالِّ، وللقِيم الأخلاقيَّة لا للطموح السياسيِّ، وهنا وجب التوجه نحو آليَّة تنفيذ مشروعه الإصلاحِيِّ، والمتمثِّل بمنهجه الذي يعبرُّ عنه بمنهج التوليد.

منهج التوليد (أنا لا أعرف شيئاً، والشيء الوحيد الذي أعرفه أنني لا أعرف شيئاً) ما دامت الحكمة هي من الله وقد أودعها في الإنسان، وما على الإنسان إلا أن يعرف ذاته لكي يعرفها، بهذا، فالمعرفة فطريَّة في الإنسان، ومن المتوقع أن يكون منهج سقراط منهجاً

[١]- ولتر ستيس، مرجع سابق، ص ١٠٣.

[٢]- أميرة حلمي مطر، مرجع سابق، ص ١٥١.

[٣]- أنظر: أفلاطون: محاورة بروتاغوراس، مصدر سابق.

توليدياً، وليس تراكمياً، وهذا تبعاً لنظرية المعرفة الأخلاقية عنده، والمناهج الفلسفية، تبرز المناهج التوليدية التي تؤمن بإمكان توليد المعرفة، وهنا برزت مناهج الاستنتاج، والمناهج التراكمية التي تقوم على الاستقراء.

إنَّ أوَّلَ مسلِّمة بدأ بها سقراط أطروحته هي شعاره: «أنا لا أعرف شيئاً والشيء الوحيد الذي أعرفه أنني لا أعرف شيئاً». وهذا الشعار له وجهان أساسيان: الأول هو أنَّ الحكمة من لله، لهذا لن يدَّعي لنفسه الحكمة، أمَّا الثاني فسيحدِّد وظيفته بأنَّه مولِّد للحكمة من نفوس الناس.

### يقوم المنهج السقراطيُّ بعمليَّتين أساسيتين

-العملية الأولى: نسميها سلبية، وهي عملية إثبات تهافت أطروحة الخصم وهم عادة السفسطائيون، وذلك بإثبات جهله أي سلب المعرفة منه، عن طريق السؤال الجدلي الذي يوقعه في تناقض، وهذا التناقض من الطبيعي أن يقع فيه الخصم لأنَّه يعيش ضمن شتات الحواسِّ والتغيُّر والجزئيات المتضاربة أصلاً، وهنا قوة سقراط.

-العملية الثانية: نسميها إيجابية، ويعمل فيها على توليد المعرفة من ذات المتكلِّم، باعتبار أنَّ الفضيلة لا تعلَّم وإنما تولد من الذات البشرية لأنها إلهية واحدة ثابتة عند كلِّ البشر. وهنا يظهر أنَّ آلية اشتغال هذا المنهج هو الجدال والسؤال التفحصي، والذي عرفه طه عبد الرحمان بالقول: «أمَّا السؤال الفلسفيُّ اليونانيُّ القديم، فقد كان عبارة عن فحص، ومقتضى الفحص أن يختبر السائل دعوى محاوره بأن يلقي عليه أسئلة تضطرُّه إلى طرح أجوبة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه، وخير شاهد على هذا الفحص الفلسفيِّ ممارسة سقراط للسؤال»<sup>[1]</sup> وآلية السؤال تظهر في كلا العمليَّتين السالبة والإيجابية.

وهنا يأخذ سقراط منهجه من أمه التي عملت قابلة، حيث قال: إنَّك لا تشعر بالآلام الامتلاء لا بالفراغ يا عزيزي ثياتيتوس. لأنَّك لست خاوياً بل حامل<sup>[2]</sup>، وما يقصده هنا هو أنَّ الإنسان حامل للأفكار الفطرية، أي أنَّه ليس ممتلئاً. ثمَّ يستفيض في شرح خصائص منهجه في نصِّ طويل نعرضه ونحلُّله:

[١]- طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦، ص ١٣.

[٢]- أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، مصدر سابق، ص ٣١.

١- الخاصية العقلية: فيها يقول: «وفني في التوليد له الصفات العامة نفسها التي لفنهن والفرق بيني وبينهن أنني أولد الرجال لا النساء، فإني أتولّى النفوس لا الأجسام، والخاصية المميزة للفن الذي أمارسه هو أنه قادر على إثبات نوع التفكير الناتج من الشباب»<sup>[١]</sup>، بمعنى أن منهجه مأخوذ من مهنة القابلات، لأنّ أمه كانت تمارس هذه المهنة.

٢- خاصية فطرية الحكمة: «ليس في مقدوري أن أولد الحكمة، واللوم الذي أوجّهه إلى الكثيرين صحيح، وإذ أوجه الأسئلة للغير فإني لا أقدم رأيي الخاص في أيّ موضوع، لأنني لا أمتلك الحكمة»<sup>[٢]</sup>، ومعنى ذلك أنه لا يملك الحكمة بل يولدها من فطرة محاوره، وهذا له بعد استراتيجي في مواجهة السفسطائية التي ادّعت امتلاك الحكمة، ولما تكون الحكمة فطرية فلا داعي لأن يظهر أناس يملكونها من دون غيرهم. لهذا فسقراط كرّس الديمقراطية أمّا السفسطائية فكرّست الأرستقراطية، وبالتالي انقلبت على طموحها. وهنا يمكنه ممارسة إصلاحه خصوصاً عند إثبات أن ادعاء امتلاك الحكمة من طرف السفسطائيين هو كذب.

٣- الخاصية الإلهية للحكمة: «إنّ توليد الآخرين فريضة عليا من الإله، أمّا قدرة الإنجاب فقد سلبت إياها، لذا لست حكيماً على أيّ نحو كان، وليس لديّ أيّ اكتشاف أعدّه مولوداً لنفسي، غير أن من بين من يتعاملون معي لأول مرة يبدو أنّهم لا يعرفون شيئاً على الإطلاق، غير أنّهم بقدر ما يتقدّمون معي الحوار، وبقدر ما ينعم عليهم الإله يتقدّمون بسرعة فائقة سواء في نظر أنفسهم أم في نظر الغير، ذلك رغم أنّهم في الواقع لم يتعلّموا مني شيئاً، فالحقائق العديدة الجميلة التي أخرجوها إلى النور إنّما تمّ لهم اكتشافها في أنفسهم، أمّا عن ولادتها فترجع إلى الله وإلى عملي»<sup>[٣]</sup>. وهذا النصّ له دلالات عميقة، ويمكن أن نقسم الحضور الإلهي في مستويين: الأول، هو المحاور أي صاحب السؤال التفحصي وهو سقراط، حيث أنّ حضور الإله كان بمثابة تكليف إلهي له، وهو التوليد، وهو التكليف الذي حصل عليه في معبد دلفي. أمّا مادّة الإنجاب فليست له، بل هي من الله، وهنا المستوى

[١]- المصدر نفسه، ص ٣٣-٣٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٣٤.

[٣]- أفلاطون، محاوره ثياتيتوس، مصدر سابق، ص ٣٤.

الثاني من الحضور الإلهي الذي يتمثل في حضوره على مستوى المتحاوَر معه الذي سيعمل على إنجاب الحقائق الإلهية. هذا يعني أن الحكمة كلها من الله، وهذا الموقف سيؤول إلى اعتبار أن الحقائق الموضوعية هي من الله، وهو ما سيحطّم الأطروحة السفسطائية ابتداءً من تفكيك أطروحة الإنسان مقياس كل شيء، حيث أن الحكمة ليست من الإنسان بل من الله، ثم نقض نسبية السفسطائية التي انتهت إلى نفي أي حقيقة موضوعية، لتصبح الحقيقة الموضوعية ممكنة.

### نقد النموذج المعرفي السقراطي

لقد استغنت السفسطائية بالإنسان عن الله، فانتهدت إلى موت الإنسان، لذا، فإن مشروع سقراط في استعادة الإنسان من خلال العودة إلى الله مهم جداً، لكن كُتب عليه الفشل ولم ينجح في استعادة أثينا، وهذا مردّه إلى الغياب الواضح لمفهوم الله. من هنا، فإن اكتمال مهمة سقراط، كان لابد من أن تكون من منطلقة من الله. بمعنى آخر، «إعرف الله تعرف نفسك». فالأخلاق ما هي إلا أسماء الله في الكون، وما على الإنسان أن يتخلّق بها حتى يبلغ الكمال ويستعيد إنسانيته، فالفضيلة لا تبدأ من معرفة الإنسان لنفسه، لأنه ليس هو من أنشأها، وهي مفارقة سقراط. فمن جهة يزعم أن الفضيلة من الله، ومن جهة أخرى هي تبدأ من معرفة النفس، والأصح أن رأس الحكمة هو معرفة الله، مصدر الحكمة، ومعرفة رأس الحكمة سيمنح الإنسان أن يزكي نفسه وفق تلك المعرفة. وهنا دائماً تبدأ مشكلة الفلسفات من مركزية الإنسان لتتجه نحو مركزية الله، وهو نفسه الجدل الذي وقع بين ديكارت الذي بدأ نسقه من الإنسان على الإله فوقه في الدور المنطقي، وسبينوزا الذي بدأ من الإله.

وثمة مشكلة سقراطية ثانية تتمثل في اعتبار أن الإنسان حسّ وعقل، من دون وعي طبقات النفس الأخرى وتدخلها في بناء الذات، وهنا وقع في الاختزال، اختزال الإنسان في بُعد الحسّ والعقل كان سبباً في إنتاج منهج يتعامل مع العقل فحسب، لذا، فهو لن يمكن النفس من التخلّق التام، وهذا لا يتم إلا من خلال استيعاب كل إنسانيته لتشمل كينونته، وهنا يمكن أن تُنشئ مجتمعاً أخلاقياً، وهو سبيل التصوّف والعرفان.

## الخاتمة

في خاتمة المقال، نستنتج أن هنالك نوعين من المركزية:

-مركزية السفسطائية: وهي تتأسس على أصالة الإنسان المستغني عن الوجود البشري، هذا الاستغناء الذي ولّد الطغيان، وهو عودة الأرستقراطية الأثينية التي عادت من جديد تحت ثوب جديد، وكذلك تؤول إلى نفي الوجود البشري، وهي العدمية التي انتهت إليها السفسطائية، حيث أنّها مأل طبيعي عن الاستغناء عن الإله، فهو الوحيد القادر على منح العالم المعنى، ومنح الوجود البشري المعنى أيضاً، وبنسيان الإله سينسى الإنسان ويتحوّل العالم إلى حالة صيرورة مطلقة لا تثبت على معنى، أي حالة سيولة مطلقة.

وهنا يمكن نستخرج المعادلات التالية:

-المعادلة الأولى: استغناء عن الله + تمرکز حول الإنسان = طغيان.

-المعادلة الثانية: نسيان الإله + تمرکز حول الإنسان = نسيان الإنسان.

وبالجمع بين المعادلتين سنصل إلى:

-المعادلة الثالثة: استغناء عن الله + نسيان الله + تمرکز حول الإنسان = طغيان على الإنسان.

من هنا، فإنّ مفهوم الله ضروري لوجود الإنسان ومن دونه ستصبح مركزية الإنسان مجرد وهم وضرب من التناقض.

- مركزية الإنسان: في مقابل السفسطائية نجد سقراط الذي جعل مركزية الإنسان تابعة للفضيلة، ثمّ ردها إلى مركزية عليا هي مركزية الله. ولكن مشكلة سقراط هي لحظة البداية، فقد أخفق في المنطق، حيث جعل من معرفة الإنسان أساساً للحكمة، والأصل أن تعرف الله لأنه هو أصل الخير والفضيلة، لتصل إلى الإنسان. ولذلك، كان مشروعه منقوصاً وغير تام، وهو ما عمل عليه في ما بعد كل من أفلاطون وأرسطو لتطويره.

وحتى لا نظلم سقراط فهو خطأ طريق نقد الفلسفات المستغنية عن الله. وهنا يمكن أن نولّد مجموعة أخرى من المعادلات البديلة، هي:

-المعادلة الأولى: مركزية الإله على الكون + مركزية الإنسان في الكون = تواضع.

-المعادلة الثانية: تذكر للإنسان لله + مركزية الله = كرامة الإنسان.

ومعنى هذه المعادلات هي أنّ مركزية الله على الكون وليس حالاً في الكون، لأنّ الله لا يحلُّ، ومفهوم الله التوحيديّ هو الوحيد القادر على نفي الطغيان عن الإنسان، حيث أنّ الدين جاء لكي يحجّم من تضخّم الذات فلا تطغى، لأنّه تعلّم أنّ الذات لها قدرة لكنها من الله، ممّا يعني أنّها لا تطغى لأنّ هنالك من هو فوقها أي الله.

هذه المعادلة انسجمت مع أطروحة سقراط، أمّا المعادلة الثانية فهي ما كان ينقص مشروعه، أي تذكّر الله وليس معرفة الإنسان هو من سيمنح الإنسان الكمال، حيث سيعمل الإنسان على تذكّر الله فتحصل منه كمالات الله، وهنا سيتحقّق فعلاً حبّ الحكمة. فالحبُّ يقود إلى الحكمة، والأخيرة أصلها من الله.

## لائحة المصادر والمراجع

١. أ.ه. آرمسترونغ: مدخل إلى الفلسفة اليونانية، ترجمة سعيد الغانمي، أبو ضبي- بيروت: كلمة والمركز الثقافي الإسلامي، ٢٠٠٩.
٢. أفلاطون: في السفسطائية والتربية (محاورة بروتاغوراس)، ترجمة دكتور عزت قرني، القاهرة: دار قباء، ٢٠٠١.
٣. أفلاطون: محاورة ثياتيتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، القاهرة: دار غريب، ٢٠٠٠.
٤. إميل برهيه: تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٧.
٥. ثيوكاريس كيسيديس: سقراط، ترجمة طلال السهيل، لبنان-الجزائر: دار الفارابي- ANEP.
٦. جاكين روس: مغامرة الفكر الأوروبي، ترجمة أمل ديبو، أبو ضبي: كلمة، ٢٠١١.
٧. جورج ريدبوش: سقراط، ترجمة أحمد الأنصاري، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٤.
٨. حنة ارندت: الوضع البشري، ترجمة هادية العريقي، بيروت: جداول، ٢٠١٥.
٩. طه عبد الرحمان: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت/الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.
١٠. غنار سكيربك ونلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢.
١١. فتحي التريكي: فلسفة التنوع، بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٩.
١٢. نقلاً عن: أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨.
١٣. ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، بيروت: مجد، ٢٠٠٥.

# فلسفة القانون بين السفسطائيين وسقراط

## (نظرة نقدية)

سارة الدبوسي(\*)

### مقدمة

شكّلت الفلسفة اليونانية القديمة مرتكزاً أساسياً في الفكر الفلسفي برمته، لتناولها قضية وجود الإنسان في الكون وكلّ ما اتّصل به من علم وثقافة وفنّ وفلسفة وسياسة، ولاهتمامها الواسع بالمجالات التي تشدّه إلى الوجود. وكان اهتمامها بالجانب العمليّ هو الأكثر حضوراً في خطاباتها حيث أنّ القانون أو البحث عن مجال يضمن تحقيق العدالة، قد أخذت مساحة وافية في أبحاثها.

ويهيمن على هذا المبحث الفلسفيّ الخطابُ الفلسفيّ الأخلاقيّ من جهة، والخطابُ الفلسفيّ السياسيّ من جهة أخرى، ذلك أنّ الهدف العام الذي تسعى الفلسفة اليونانية لبلوغه، بحسب تصريحات فلاسفتها، هو تحقيق مجتمع العدل والإنصاف.

فالاجتماع الإنساني يستلزم بالضرورة وجود قوانين، لما توفره من تشريعات كالمساواة والعدل والإنصاف، باعتبار أنّ الإنسان لن يعيش حرّاً من دون قانون، بل إنّ سينزلق في الفوضى التي تجعل القويّ يسحق الضعيف، وهذا ما سيترتب عليه انتشار الجور والطغيان بدل العدل والمساواة. لذلك، فإنّ أهميّة وجود القانون من أهميّة وجود الإنسان لسعيه الدائم نحو تجسيد مجتمع التنظيم والمساواة.

ورغم اتفاق الفلاسفة اليونان على أهميّة وجود القانون من أجل ترتيب الحياة الإنسانية

---

(\*) أستاذة الفلسفة في جامعة قفصة - تونس.

وتنظيمها وفقاً لتشريعته، إلا أنه مثل مصدر الصراع ما بين سقراط<sup>[١]</sup> والسفسطائيين<sup>[٢]</sup> حول طبيعته؛ أهو قانون وضعي أي وضعه البشر وفقاً لأهوائهم الخاصة، أم هو قانون طبيعي وضعته الآلهة كما اعتقد بذلك بعض السفسطائيين من أمثال هيبياس. ولعل أثر الفكرة لم يقف عند السفسطائيين فحسب بل آمن بها أيضاً سقراط في ما بعد. وهذا ما يجعل من المشروع طرح السؤال: ما هو أصل القانون في المجتمعات اليونانية القديمة؟ أهى الطبيعة أم البشر؟ وما الفرق بينهما؟

عديدة هي الإشكالات المتصلة بالقانون في الفكر اليوناني؛ لذلك لا يمكن اختزالها في البحث عن أصل القوانين التي أجتجت الصراع الفكري بين سقراط والسفسطائيين فحسب، بل إنَّ البحث عن الحرية قد مثل أيضاً منعرجاً إتيقياً حاسماً آنذاك، خصوصاً أن هذه الأخيرة قد ارتبطت بمفهوم القانون فما مدى ارتباط الحرية بالقانون؟

إنَّ فكرة القانون تفضي بالضرورة إلى وجود الدولة التي ترعاه وتجسده وفقاً للنظام العام القائم بها، كما أنَّ وجود القانون بها يجعل منها منظمة وخاضعة لترتيباته، وهذا ما أراد سقراط بلوغه ضمن تناوله لهذه المسألة. فكيف تبدت طاعة القانون في علاقتها بهيبة الدولة ضمن تصوُّره الفلسفي؟ وما هي أسس دولة القانون في التصوُّر السقراطي؟

### أولاً: أصل القانون وجذوره

يقتضي وجود الاجتماع الإنساني وجود قوانين تضبط وتسير هذا الوجود، خصوصاً أنه يمثل الملاذ الآمن للبشر؛ لأنه أسمى من ميولاتهم وأهوائهم من خلال بحثه المستمر عن العدالة والمساواة بينهم، وأنَّ مجتمع بلا قوانين لن يستمر في العيش المشترك؛ لذلك راهنت الفلسفة اليونانية القديمة منذ نشأتها على البحث في أصل القوانين حيث « أنَّ كلَّ القوانين يجب أن توجد لسبب، والسبب أنَّها تتمم هدف القوانين، والهدف هو جعل الذين

[١]- سقراط (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) فيلسوف يوناني أهتم بالجدل والحوار، وإثارة المسائل الفكرية والشكوك في نفوس الناس حول القضايا التي أثارها السفسطائيون، اتهم بالكفر والإلحاد وإفساد عقول شباب أثينا، لذلك حكم عليه بالإعدام ومات وعمره ٧٠ سنة.

[٢]- السفسطائيون هم مجموعة من المفكرين اليونانيين السابقين لسقراط، كانوا يعلمون الأثينيين الخطابة وفنون الجدل، ومن أشهرهم بروتاجوراس وجورجياس وهيبياس وبروديكوس.

يستخدمونها سعادة، وهي تمنح مستخدميهما كل نوع من أنواع الخيرات»<sup>[1]</sup>. فإلام يعود أصل القانون؟ أهو سلسلة من الضوابط الكونية المتصلة بالطبيعة، أم هو مجموعة من الأوامر والقواعد التي وضعها الإنسان ليحكم الكون؟ وما علاقته بالعدالة؟

يحوز مفهوم القانون على معانٍ كثيرة، فهو من جهة يمثل مجموعة القواعد الضابطة للسلوك والعلاقات ما بين البشر في المجتمع الذي ينتمون إليه، وينجم عن عدم احترامهم له إخضاعهم للعقاب، أو فرض احترامهم له بالقوة، ومن جهة أخرى يمثل رمزاً للحق والعدل في الاحتكام إليه لحلّ الإشكالات والنزاعات ما بين البشر. ولذلك كان موضع اختلاف ما بين سقراط والسفسطائيين. يطلق لفظ القانون على معانٍ عدّة. فهو في علم الطبيعة، العلاقة الضرورية التي تربط بين ظاهرتين أو أكثر، أو هو القاعدة العامة التي تشير إلى العلاقة الضرورية القائمة بين أصناف من الظواهر والأحداث الطبيعية. أمّا بالمعنى السياسي والاجتماعي، فهو ما كان مفروضاً بتشريع ثابت تضعه السلطات القائمة من أجل المصلحة العامة، وهو، من هذا المنظور، يسمّى قانوناً وضعياً (Loi positive)<sup>[2]</sup>.

### في البحث عن جذور القانون الطبيعي

إنّ المهمة الأساسية للفلسفة العملية اليونانية تكمن خلف مراهنتها على البحث في أصل القانون، أي البحث في هويته، وهو مبحث لطالما شغل الأثينيين القدامى منذ غابر الأزمان، كما أكّدت على ذلك محاورة النواميس «الغريب الأثيني: أخبروني، أيها الغرباء هل واضع قوانينكم هو إله أم إنسان؟»<sup>[3]</sup>. فهذا الموضوع جعل من فلاسفة اليونان ينقسمون إلى قسمين اثنين، حيث أقرّ قسم منهم بأن أصل القانون صادر من الطبيعة، وأقرّ القسم الآخر بأن القانون من صنع البشر، وهذا ما يدفعنا إلى البحث في معاني نشأة فلسفة القانون الطبيعي وغاياته باعتبار أنّ فكرة القانون الطبيعي راسخة منذ القدم لدى اليونانيين، فحتى أساطيرهم تؤكد على ذلك.

[1]- أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة، شوقي داود ترماز، المجلد السادس: محاورة النواميس، الكتاب الأول، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٠.

[2]- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٧، ص ٣١٧.

[3]- أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة، شوقي داود ترماز، المجلد السادس: محاورة النواميس، الكتاب الأول، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤، ص ١٢.

ويُقصد بالقانون الطبيعيّ مجموعة القواعد الثابتة والتي لا تتغيّر بتغيّر الزمان أو المكان، وقد كان له دور كبير في نشأة التشريعات لديهم. « لا يكاد يكون هناك، كما قيل، لا في الفلسفة اليونانيّة بوجه خاصّ، ولا في الفكر اليونانيّ بصفة عامّة، مفهوم أهمّ ولا أخصّ في دلالته عليها إلّا مفهوم الطبيعة»<sup>[1]</sup>.

ارتبط، إذن، مفهوم القانون الطبيعيّ عند اليونان القدامى بالإيمان بالآلهة حيث أنّ هذه القوانين كانت تؤخذ على شاكلة عادات مقدّسة أوحى بها الآلهة للبشر، وهذا ما نلاحظ صداه العميق من خلال إيمانهم بها، ولعلّ ما ألقاه مبعوث أثينا إلى جزيرة ميلوس في خطابه خير شاهد على ذلك « إنّ الآلهة التي تؤمن بها والناس الذين تعرفهم، إنما يحكمون حتماً، وحيثما استطاعوا، وفقاً لقانون من وحي طبيعتهم»<sup>[2]</sup>.

يبدو أنّ الفكر الخرافيّ قد هيمن كثيراً على مخيّلته اليونانيّ في فهمه للقانون الطبيعيّ من خلال جعله يؤمن بوجود الآلهة وتبديرها لشؤون الكون. ولكن هذا الأمر لن يدوم طويلاً مع كائن العقل الذي ما انفكّ يبحث على الدوام في أسرار ونواميس هذا الكون الذي يسكنه لأجل فكّ لغزه الغامض.

فالمتملّ لواقع العيش لدى اليونانيين القدامى الذي تحكمه القوانين الطبيعيّة التي أفضت بهم إلى ضرورة الإيمان بالآلهة، سيجد أنّ هذا التفكير الأسطوريّ سيضمحلّ مع بداية ظهور بوادر التفكير العقليّ الممنهج الذي أرسته مجموعة من الفلاسفة الطبيعيين والذين انخرطوا عبر أفكارهم في تأسيس العديد من المدارس الفكرية كالفيثاغورية والذريّة، والذين انصبّ اهتمامهم جميعاً في فضاء الفلسفة الطبيعيّة. ولكن البحث في القوانين لم يتوقّف مع الفلاسفة الطبيعيين ولكنه شغل أيضاً السفسطائيين وأربك عقولهم، فكيف تناولوا هذا الإشكال؟

### القانون الطبيعي عند السفسطائيين

لم يتحرّر الإنسان من أسر ضرورات الطبيعة إلّا حين تمكّن من فهم قوانينها، وبالتالي

[١]- أولف جيغن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانيّة، ترجمة عزت قرني، القاهرة، دار النهضة العربيّة، ١٩٧٦، ص ٢٣١.

[٢]- سباين، تطوّر الفكر السياسيّ، ترجمة حسن جلال العروسيّ، ج ٢، القاهرة، دار المعارف، ص ٣٦.

تجاوز وضع التحكُّم الذي تصدره القوى الطبيعيَّة الغاشمة في شأنه ليصبح سيِّداً عليها عبر تحويلها لخدمته. وهو الأمر الذي تفتنَّ إليه السفسطائيون حين اعتقدوا بأنَّ القانون لا يصدر من طبيعة الأشياء، بل هو عُرِف محض.

ومن أشهر السفسطائيين نذكر بروتاغوراس الذي يذهب في تناوله لمسألة القانون إلى التمييز بين مصطلحيَّ الطبيعة والاتِّفاق، أي القانون الذي أوجدته الطبيعة والقانون الذي صاغه الناس، وقد آمن بضرورة اتِّباع الطقوس القديمة من أجل ضمان تماسك المجتمع.

كما نذكر جورجياس الذي عُرِف بنزعتة الشكيَّة، وأنتيفون في تناوله لإشكال القانون إلى ضرورة البحث في قانون الطبيعة لأنَّه وحده القادر على تحقيق العدالة، وحاول إبراز الفرق بين القانون الطبيعيَّ والقانون الوضعيَّ، وأشار إلى كيفة تلاعب البشر بالقانون وفقاً لميولهم الفطريَّة، وأيضاً من خلال الإفلات من العقاب.

لا يختلف اثنان في القول بأن معلِّمي البيان هم أول من فرقوا بين أصل نشأة القانون سواء في جانبه الطبيعيَّ أم الوضعيَّ، لذا انقسموا إلى فريقين مختلفين، أقرَّ الأول بأن أصل القانون من وضع الطبيعة، أي أنَّه طبيعيُّ، ومن أعضائه أنتيفون وهيبياس، أمَّا الثاني فرأى أنَّ القوانين ذات أصل وضعيَّ أي من صنع البشر، ومن أعضائه بروتاغوراس الذي اعتقد بأنَّ القانون هو عُرِف محض يتحكَّم فيه البشر.

وكما أسلفنا الذكر، فإنَّ السفسطائيين قد اختلفوا حول أصل القانون حيث يذهب كلُّ من أنتيفون وهيبياس وثراسيماخوس إلى ضرورة تطبيق قانون الطبيعة. فأنتيفون يميِّز بين القانون الطبيعيَّ والقانون الذي وضعه البشر، والذي يجبر مواطني أيِّ دولة على الخضوع له، ويقرُّ بضرورة تطبيق قانون الطبيعة، معتبراً إيَّها الأصل والأهم لأنَّها تبدو بنظره الأكثر حتميَّة وضرورة لأن الطبيعة هي التي أوجدتها، ولذلك لا يمكن أن تكون إلاَّ الأصحَّ ولا يجب مخالفتها على خلاف القوانين الوضعية.

ويرى أنتيفون أنَّ القوانين الطبيعيَّة هي التي تقود إلى الحقِّ على خلاف القوانين التي تسنُّها الدولة لأنَّها ليست إلاَّ مجرد عُرِف أو رأيٍ بشريِّ، ومن جهة أخرى تبدو هذه القوانين الصادرة عن الطبيعة بنظره جامعة بين اليونانيِّ والهمجيِّ من حيث الطبيعة المشتركة بين

الناس. كذلك يرى، على قدر ما يمكننا استخلاصه، أن قانون الطبيعة يحتم على الناس أن ينشدوا الحياة وينبذوا الموت، وتبعاً لذلك عليهم السعي وراء «الأشياء التي تجعلهم ينعمون بالحياة أو الراحة، والابتعاد عن تلك التي يكمن فيها الموت أو التعب»<sup>[١]</sup>.

وكما انتقد أنتيفون القانون الوضعي، واعتبره مناقضاً للطبيعة التي تُعتبر مقياساً للحق، فقد انتقد أيضاً نظرة الناس إلى بعضهم البعض، أي أولئك الذين يميزون بين البشر، والحال أنهم يمتلكون التركيب البيولوجي عينه؛ لذلك أكد على أهمية القانون الطبيعي باعتباره لا يفرق بين قويّ وضعيف، وبين نبيل ووضيع، في حين أن القانون الوضعي يفرق بينهما.

في هذا السياق، يتفق هيبياس مع أنتيفون في حسمه لمسألة تطبيق القانون، حيث آمن هو الآخر بضرورة تطبيق القانون الطبيعي معتبراً إياه ذا أهمية مقارنة بالقانون الذي وضعه البشر، خصوصاً أنه تبدى في نظره في صورة الطاغية الذي يتحكم في البشر ويجبرهم على فعل أشياء تتعارض مع الطبيعة، ومن ذلك راهن على أهمية القانون الطبيعي في ترتيب حياة البشر. وهكذا نلاحظ أن الإثنين اتفقا على ضرورة تطبيق القانون الطبيعي باعتبار أنه قانون عامٌ وشامل للكون ولا يتغير بتغيير مكانه أو زمانه لأنه ذو أصل إلهي لا بشري، وهذا ما يجعل منه الأكثر عدالة بين البشر.

## القانون الوضعي ما بين بروتاغوراس وسقراط

### أ. القانون مع بروتاغوراس

على خلاف ما أقرّ به غيره من السفسطائيين حول أصل القانون، يذهب بروتاغوراس إلى القول بأهمية القانون الوضعي، فقد كان مؤيداً للدولة ينادي بقدم قانونها والمساواة بين أعضائها<sup>[٢]</sup>. أي أن القانون بنظره وضعي من صنع البشر لا يستمد من الآلهة أو من الطبيعة، فهو إذن صادر عن اتفاق الآراء بين أناس أحرار يسعون إلى تنظيم المجتمع من خلال إقرارهم لقانون يعمل على تطبيق المساواة بين البشر.

[١]- إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج ١، ترجمة لويس اسكندر، الإسكندرية، ص ١٢٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٢١.

هذا الاتجاه الذي أتبعه بروتاغوراس شبيه بمفهوم العقد الاجتماعي، وذلك لأنَّ البشر اتَّفَقوا على صياغة القانون الذي يقتضي المساواة بين الجميع ويحترم حقوقهم. « وعلى أيِّ حال فإن بروتاغوراس كان يؤمن بأنَّ القانون معلَّم جيّد يهدي الناس إلى الطريق القويم للحياة»<sup>[1]</sup>. ومن ذلك يرى أنَّه لا يوجد تعارض بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي لأنَّ أحدهما لا يعترض سبيل الآخر.

وقد نادى بضرورة احترام القانون الوضعي لأنَّه يمثّل الضامن والمشرِّع الوحيد لحقوقهم من جهة، ولأنَّه أيضاً القادر على إرساء المساواة بينهم من جهة، أو معاقبة مخالفه من جهة ثانية؛ لأنَّ القانون يبدو بنظره الأفق الوحيد الذي يقود الناس نحو الطريق السليم للحياة.

يعتبر القانون عند بروتاغوراس أسمى شيء لأنَّ السماء هي التي أقرَّته، وبالتالي فهو الذي أنقذ الناس من جبروت حالة الطبيعة التي لم يكونوا فيها في حال أفضل من حال الوحوش. هذا وقد أيدَّ فكرة الدولة أكثر من الفرد ما يعني أنَّه لم يهتمَّ بفكرة الفرد القوي المتسامح القادر على السيطرة على باقي أفراد الدولة بالقدر الذي اهتمَّ فيه بضرورة وجود عدالة واحترام متساويين بين الجميع. فقد كان -كما أسلفنا الذكر- «مؤيداً للدولة ينادي بقدم قانونها والمساواة بين أعضائها»<sup>[2]</sup>.

### ب- القانون مع سقراط:

شكَّلت مسألة الاهتمام بالإنسان موضوع المجادلات الشفاهية والحوارات النقاشية لدى السفسطائيين، وكذا الحال لدى الحكيم سقراط، وهذا ما جعله في نقاش معهم لدى تناوله العديد من المسائل المتصلة بالإنسان. إلا أنَّ اللأفت للانتباه في تناولنا لإشكال القانون بينهم هو اختلافه عنهم من حيث نظرته إليه، حيث آمن بعلوية وقداسة القوانين. فالطاعة المطلقة للقانون هي السمة المميّزة لحياته. ومع ذلك، يرى سقراط ضرورة أن يدافع المواطن عن القانون ويرضى به. ويؤكد باركر هذا المعنى عنده حيث يذهب إلى أنَّ حياته كانت تتميز بعاملين اثنين هما: الثبات في أداء الواجب المدني، والإصرار على رفض تخطّي القانون المدني»<sup>[3]</sup>.

[١]- إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج١، ترجمة لويس اسكندر، الإسكندرية، ص ١٢٠.

[٢]- إرنست باركر، المصدر نفسه، ص ١٢١.

[٣]- محمد ممدوح، سقراط: اغتيال العقل، ص ١٨٣. (كتاب رقمي)

يبدو أن احترام سقراط للقانون وتقديسه وطاعته له لم يتوقفاً عند هذا الحد، بل إنه ارتقى به في ثباته ووحدته إلى مرتبة الحقيقة الرياضية الواحدة الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان. وينبع هذا الشعور عن واجبه حيال القانون الذي يدفعه إلى السمو به وجعله في أعلى مراتب الوجود، فهو بنظره واحد وثابت ويجب احترامه وتقديسه، ولا مجال للجدل في شأنه، وهذا ما نلاحظ صداه من خلال عدم دفاعه عن قضيتته أمامه « إن سقراط يشعر شعوراً عميقاً بالواجب واحترام القانون»<sup>[1]</sup>.

ولا شك في أن احترام سقراط للقانون هو ما جعله أيضاً يختلف مع السفسطائيين من حيث النظر إلى أصل القوانين، حيث أنه ميز بين القوانين المكتوبة والتي هي من وضع أو صنع البشر، والقوانين غير المكتوبة والتي هي من صنع الآلهة، « وكان سقراط يرى أن هناك قوانين غير مكتوبة مستمدة من الآلهة، وهي غير خاصة بمدينة معينة أو بزمان معين، فهي عامة ومعروفة للجميع، وما تنص عليه هو العدالة الإلهية التي تكون طاعتها مقدسة»<sup>[2]</sup>.

لقد راهن سقراط على ضرورة احترام القوانين سواء كانت مكتوبة أم غير مكتوبة، أي سواء كانت من صنع البشر أم من صنع الآلهة، لأن تلك التي وضعها البشر تبدو في نظره مستلهمة من تلك التي وضعها الآلهة، لذلك راهن على واجب الطاعة لكليهما، ولا يقلل من شأن أحدهما باعتبار أن القانون وجبت طاعته ولا مجال لعدم احترامه مهما كان مصدره. وفي هذا الصدد يقول «إني لأؤكد لك يا هيبياس أن طاعة القوانين والعدالة هي شيء واحد وإن كنت ترى أمراً آخر فاذكره لي»<sup>[3]</sup>.

وضمن تناوله لمسألة أصل القانون، يذهب سقراط إلى أن أصلها إلهي وذلك لثباتها وعدم تغيرها، ولوجودها أيضاً في جل البلدان، هذا فضلاً عن عدم اتفاق البشر في ما بينهم خصوصاً أنهم لا يتكلمون لغة واحدة، لذلك فإنه من الأرجح أن يكون أصل القوانين صادراً من الآلهة حسب التصور السقراطي له باعتباره يحضهم على احترامها. « أما عن أصل القانون فيقول لمحدثه: «إني لأعتقد أن الآلهة هي التي وضعت هذه القوانين للناس إذ إن

[١]- جورج سارتون، تاريخ العلم، ج٢، ترجمة مجموعة من العلماء تحت إشراف د. إبراهيم بيومي مذكور، القاهرة، دار المعارف، ص ٦٧.

[٢]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ١٥٣.

[٣]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ١٥٣.

أول القوانين عند كلِّ الناس هو الذي يحضُّ على عبادة الآلهة»<sup>[1]</sup>.

غير أنَّ بحثه عن أصل القوانين لم يجعله من مؤيِّدي أحدهما ضدَّ الآخر باعتباره يؤمن بأهميَّة القوانين ووجوب طاعتها لأنَّها تؤمِّن حياة الناس وتحفظ أمنهم. وتتجلَّى هذه الطاعة التي دعا إليها بصيغة علنيَّة لحظة محاكمته وامتناله للقانون بدل الدفاع عن نفسه أمامه رغم محاولة المقرَّبين منه حثُّه على الهروب من أثينا وتجاوز قوانينها التي بدت لهم جائرة في الحكم عليه، إلاَّ أنَّه رفض ذلك وقبل الامتثال لها، خصوصاً أنَّ تهمته لا تختلف عن تهمة بروتاغوراس الذي مات غرقاً إثر هروبه من أثينا بعد اتهامه بالإلحاد.

لقد فضَّل الموت على أن يتحدَّى القانون الذي لطالما دعا إلى طاعته واحترامه بل وتقديسه أيضاً، وهذا ما أكَّده أفريطون في حديثه عنه: «ثم تنحَّى عن الجدل وجعل قوانين مدينتنا تتحدَّث (...)» ذكر لي ما تنصُّ عليه القوانين لو لاذ بالفرار (...)» وختم حديثه بقوله: «هذا هو الصوت الذي يرنُّ في أذني يا أفريطون، يا صديقي العزيز، ورنين هذه الكلمات موسيقى يخرس معها كلُّ صوت آخر، فلو أنَّك عارضتها بالأسلوب الذي أحسَّه الآن فسوف يكون حديثك عبثاً، ومع ذلك فإنَّ كنت ترى أنَّ حديثك سيؤدِّي إلى الخير فلتتكلم!»<sup>[2]</sup>.

## ثانياً: القانون وهيبة الدولة

إن اهتمام سقراط بالقانون لم يتوقَّف عند ضرورة طاعته واحترامه وتقديسه، بل تعدَّى ذلك بكثير حينما اعتبره أهمَّ المرتكزات التي تقوم عليها الدولة، لذلك راهن على ثباته لأنَّ ذلك يفضي إلى ثبات الدولة واستمراريتها، وأنَّ ما عدا ذلك سيفضي حتماً إلى زوالها، لذلك رفض الهروب من السجن وقبل بالموت مقابل ألاَّ تسقط هيبة الدولة بسقوط القانون الذي يحفظ أمنها ونظامها. «وهكذا احتلَّ القانون عند سقراط المكانة العليا، وهل كان ليقول عنه شيئاً آخر وهو عنده أساس التربية، ومصدر الفضيلة، وسرُّ الثبات والنظام وسط النُّظم الدائمة التغيير والقرارات المتعدِّدة التي أصبحت تخضع للأهواء المتقلِّبة التي كانت تسود المجالس الشعبيَّة في حكم الديمقراطية؟»<sup>[3]</sup>.

[١]- أميرة حلمي مطر، المصدر نفسه، ص ١٥٤.

[٢]- كوراميس، سقراط: الرجل الذي جرَّؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مؤسَّسة هنداي سي أي سي، ٢٠١٨ ص ١١٦.

[٣]- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانيَّة: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص ١٥٤.

إنَّ تأييد سقراط للقانون وعدم النفور منه هو ما جعله يقبل بالإعدام مقابل احترامه وتقديسه لأنَّه يؤمن بأنَّ الرجل الحقَّ لا يفرُّ من القانون وإنما يمتثل له كي تظلَّ الدولة قائمة ولا تسقط هيبتها. لذلك فإنَّ دولة القانون معه تقتضي وجوب احترام قوانينها العامة. » وكذلك رأى سقراط أنَّ القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لأنَّه رمز لها، وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتِّجاهه إلى تقوية سلطان الدولة في مقابل حرية الفرد<sup>[1]</sup>.

كانت حياة سقراط كمواطن أثينيٍّ تميَّز بعاملين اثنين: الثبات في أداء واجبه المدنيِّ، والإصرار على رفض تخطُّبِ حدود القانون المدنيِّ<sup>[2]</sup>. وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن العلاقة الممكنة بين القانون والحرية من جهة، وعلاقة المجتمع بالحرية من الجهة الثانية في فلسفته، وما أوجه الاختلاف بينها وبين التصوُّر السفسطائيِّ للحرية؟

### ثالثاً: علاقة الحرية بالقانون

شكَّلت العلاقة بين الحرية والقانون مبحثاً فكرياً هاماً شغل الفلسفة اليونانية منذ بداياتها الأولى، خصوصاً إذا ما نظرنا إلى ذلك الارتباط القويِّ الذي يشدُّها إلى المدينة باعتبارها تمثِّل الكيان القانونيِّ الذي تمارس فيه الحقوق والحرِّيات، فلا غرابة إذن من أن تتناول مسألة الحرية في علاقتها بالقانون. هذا الطرح له ما يبرِّره لاسيَّما أنَّه يمسُّ بالوجود السياسيِّ للناس والذي يحتمُّ عليهم التنازل عن بعض حرِّياتهم لأجل ضمان بعض الحقوق والحرِّيات التي يكفلها لهم القانون. وقد شغل هذا الطرح كثيراً سقراط وبعض السفسطائيين أيضاً، ولكن ما طبيعة العلاقة الجامعة بين الحرية والقانون في نظر كلِّ منهم؟

اختلف مفهوم الحرية عبر العصور، واتخذ معانيَ عدَّة على طول تاريخ الفكر البشريِّ حيث يسمَّى حرراً من البشر لدى اليونانيين من يعيش في أرضه وبين شعبه، أي الذي لا يخضع لسيطرة أحد عليه، ثم تطوَّر مع ظهور مفهوم المدينة، وأصبح من يعيش بها يعتبر حرراً ومن هو غريب عنها فليس حرراً لأنَّه غير خاضع لقوانينها. فقد ارتبطت هذه الحرية بدرجة أولى بالآلهة على اعتبار أنَّ الاعتقاد السائد آنذاك أنَّها هي من وضعت المدينة وهي من تقرِّر حرِّيتها «ولهذا كانت الحرية موضوعاً للعبادة»<sup>[3]</sup>.

[١]- أميرة حلمي مطر، المصدر نفسه.

[٢]- إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج ١، ترجمة لويس اسكندر، الإسكندرية، ص ١٦٠.

[٣]- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ٤٥٨.

## الحرية عند السفسطائيين

تُعتبر الحرية عند السفسطائيين من أهمّ المفاهيم التربويّة التي أقرّوها لأجل تحقيق الاعتزاز بالنفس. فهي عندهم قائمة على العقل الإنسانيّ، باعتبارهم أعطوا الأولويّة للإنسان على سائر الموجودات الأخرى كونه يمثل مقياس كلّ شيء، وقد ذهب إلى ذلك بروتاغوراس. حتى أنّهم أقرّوا بأنّ تمتّع الإنسان بعمر طويل يعود أساساً إلى تمتّعه بالحرية النفسية الكاملة. لقد آمنوا بالحرية الإنسانية بصفة مطلقة، وفرّقوا بين الطبيعة والقانون، إلّا أنّهم انقسموا بهذه التفرقة إلى اتجاهين اثنين: الاتجاه الأول الذي يؤمن بأهميّة القانون ومثله بروتاغوراس، والاتجاه الثاني يؤمن بالفطرة التي منحها الطبيعة للإنسان ومثله باقي السفسطائيين.

## الحرية الأخلاقية عند سقراط

رأى سقراط أنّ الحرية تمثّل فعل الأفضل لذلك أقرّ بضرورة أن يقوم الإنسان بالفعل الأفضل من بين الأفعال المتاحة له، فاتّخذ مفهوم الحرية معه معنى التصميم الأخلاقيّ وفقاً لمعايير الخير الذي يعتبره أسمى الغايات وضبط النفس عن الملذّات. واعتبر أنّ من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس من ناحية، والفحص المنهجيّ من الأحسن (أو الخير) من ناحية أخرى، والهدف هو الاكتفاء الذاتي<sup>[١]</sup>.

ولمّا كان الخير هو أسمى الغايات التي يجب على الإنسان بلوغها لأجل تحقيق الحرية الحقّة، فقد أكّد سقراط أنّ الإنسان الحرّ هو العارف بالخير، ومن ذلك فقد ربط الحرية بالمعرفة والأخلاق لأنّ المعرفة عنده تمثّل الفضيلة، والشرّ رذيلة، ومن يفعل الشرّ بنظره فهو جاهل، ومن كان جاهلاً فهو ليس حرّاً بنظره.

لقد فضّل سقراط الموت بدل التنازل عن أفكاره وحرّيته الفرديّة وذلك لإيمانه العميق بحرية التعبير، وفي هذا يقول: «ليس على الأرض إنسان له الحقّ في أن يملي على الآخر ما يجب أن يؤمن به، أو يحرمه من حقّ التفكير كما يهوى»، ما دام الإنسان على وفاق مع ضميره فإنه يستطيع أن يستغني عن رضا أصدقائه، وأن يستغني عن المال وعن العائلة وعن

[١]- عبد الرحمان بدوي، المصدر نفسه.

البيت، (...). يجب أن يترك الناس أحراراً، لهم الحرية التامة في مناقشة جميع المسائل، من دون أن تتدخل الحكومة في مناقشتهم»<sup>[1]</sup>.

وحين طُلب منه الكف عن تعليم تلاميذه الحكمة مقابل العفو عنه، رفض، وهذا يدل على أن إيمانه عميق بفكرة الحرية في الفعل والإرادة، وأن لا هم له في ما ستؤول إليه من نتائج. فإيمانه بحريته هو ما جعله يرفض التنازل عن مبادئه التي يميلها عليه ضميره الذي يأمره بأن يعلم الناس طريق العقل رغم معرفته بالعقاب الذي ينتظره حتى الموت.

يبدو، إذن، أن سقراط كان جندياً لقيمه ومبادئه التي دافع عنها طيلة حياته، وقد وصف الحرية بأنها حرية الناس في مناقشة جميع المسائل من دون رقابة السلطة، أي أن لكل الناس الحق في ولوج المسائل والإشكالات المتصلة بحرية تفكيرهم بعيداً عن عيون السلطة التي تكبل وتأسر حريتهم النابعة عن ذواتهم المريدة. وهو يقول: «ليس على الأرض إنسان له الحق أن يملئ على الآخر ما يجب أن يؤمن به، أو يحرمه من حق التفكير كما يهوى»<sup>[2]</sup>.

إن ما نبهنا إليه من خلال تناوله للثنائي قانون- حرية التفكير هو أن القانون لا يقيّد الحريات بقدر ما يكفلها ويغذيها، باعتبار أن كل الناس تنازلوا عن جزء بسيط من حريتهم في سبيل أن يوفر لهم القانون الأمن والطمأنينة، وهذا ما يجعلهم يحصلون على كامل حريتهم حينما يطيعون القانون ولا يتعدون حدوده وربما يكون رفضهم للتنازل عن حريتهم الفكرية ضرباً من احترامه للقانون من جهة، ونابعة من إيمانه العميق بحرية العقل من جهة ثانية.

لقد عالج بعض السفسطائيين أيضاً مسألة الحرية الفردية شأن بروتاغوراس الذي آمن بأن جميع الناس متساوون أمام القانون، وأن حريتهم تنبع عن تلك المساواة التي تجمعهم تحت طائلة القانون، وهو كان من أشد المؤمنين بفكرة التقدم الإنساني، فعبارة الشهيرة «إن الإنسان معيار الأشياء جميعاً» تشير بوضوح إلى أن كل فرد من أفراد البشر إنما يصنع حياته بنفسه باعتباره المقياس لوجود الأشياء»<sup>[3]</sup>.

وإلى جانب بروتاغوراس، عالج أنتيفون كذلك مسألة الحرية في علاقتها بالقانون معتبراً

[١]- سلامة موسى، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٥، ص ٢٥.

[٢]- سلامة موسى، المصدر نفسه.

[٣]- مصطفى النشار، فلسفة التاريخ: نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي، نيو بوك للنشر، ٢٠١٧، ص ١٠٦.

أنَّ الإنسان يجب أن ينشد الحياة وينبذ الموت عبر تحدّيه للقانون الوضعي وهدمه باعتباره لا يتفق مع القانون الطبيعي « أنتيفون يعتبر أنَّ القانون المرغم شيء يتعارض مع القانون الطبيعي للحياة»<sup>[1]</sup>.

كما تحدث جورجياس أيضاً عن اقتران الحرية بالقانون، ورأى أنَّه لا يقيد الحرية المسؤولة، حتى أنَّه حينما سأله سقراط عن أعظم خيرات الإنسان أجاب: « إنَّه في الواقع الخير الأسمى، ذلك الذي يمنح الحائز عليه الحرية بالنسبة إلى نفسه، والسيادة على الآخرين في وطنه»<sup>[2]</sup>. أي أنَّ الحرية المسؤولة بنظره لا يفنِّدها القانون بقدر ما يؤيِّدها.

هكذا يبدو التصوُّر السفسطائيُّ للعلاقة الجامعة بين القانون والحرية، فمعلِّمو البيان قد راهنوا على أهميَّة وجود الحرية المسؤولة في حياة البشر باعتبارها تساعد على تحقيق التقدُّم الإنسانيِّ خصوصاً حينما تُوظَّف بمسؤوليَّة.

## رابعاً: في نقد التصوُّر الفلسفيِّ للقانون لدى سقراط والسفسطائيين

### في نقد مفهوم القانون لدى السفسطائيين

ما تجدر ملاحظته هنا، هو أنَّ تناول السفسطائيين لمسألة القانون تبيَّن أنَّهم قد اتَّجهوا نحو التقليل من شأن القانون الوضعيِّ والإعلاء من قيمة القانون الطبيعيِّ الذي اعتبروه ثابتاً وكونياً، لذلك أرجعوا مفهوم الحقِّ إلى الطبيعة باعتبار أنَّ بإمكانها أن تقدِّم للبشر معياراً كونياً، وهذا ما أكَّده كلُّ من أنتيفون وهيبياس في حسمهما لمسألة القانون.

ولمَّا كان القانون الوضعيُّ في تقديره محدود ومتغيِّر لأنَّه نتاج للرأي البشريِّ، يؤكِّد أنتيفون على ضرورة اتِّباع القانون الطبيعيِّ لا الوضعيِّ، « إنَّ ما ينتمي لمجال القانون ليس إلَّا أمراً عرضياً، نتج من طريق الاتفاق وليس من تلقاء نفسه، عكس ما ينتمي إلى المجال الطبيعيِّ. فالذي يقوى على خرق القواعد الشرعيَّة من دون أن يراه أولئك الذين أوجدوها، فإنَّه سينجو من الشعور بالخجل والتعرُّض للعقاب، بينما إذا ما تمَّ اكتشافه فإنَّ الأمر سيكون مختلفاً تماماً»<sup>[3]</sup>.

[١]- إرنست باركر، النظريَّة السياسيَّة عند اليونان، ج١، ترجمة لويس اسكندر، الإسكندريَّة، ص ١٢٨.

[٢]- أفلاطون، محاوره جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، مصر، الهيئة المصريَّة العامَّة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ٤٠.

[٣]- سلفان ماتون، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، ترجمة محمد الهلالي، ط٢، مطبعة أمبريال، الرباط، ١٩٩٩، ص ١٢.

إنَّ نظرة أنتيفون وهيباس للقانون الوضعيَّ تحمل في طياتها ضرباً من الاحتقار، وهذا ما أكَّده أفلاطون من خلال قراءته لتصورات السفسطائيين في مستهل الكتاب الثاني من «الجمهورية»، فالبحث عن العدل كما صوّره السفسطائيون هو عبارة عن حاجز أقامه الضعفاء لحماية أنفسهم من الأقوياء «ومن ثمَّ فإنَّ العادل لا يكون عادلاً باختياره، أو لأنَّه يرى العدالة خيراً له بوصفه فرداً، وإنما هو عادل رغم أنفه، وخير دليل على ذلك، أنَّه إذا توافرت له القوَّة الكافية لداس بقدميه كلَّ التعاويذ والتعاليم والتمايم، وكلَّ القوانين التي تتعارض مع الطبيعة»<sup>[١]</sup>.

إنَّ الصورة التي قدَّمها هؤلاء السفسطائيون عن الحقِّ والعدل صورة مغلوطة ومضلِّلة للحقيقة، باعتبار أنَّ القانون أوجد من أجل أن ينظَّم ويرتَّب حياة الناس، ويحفظ أمنهم، وينأى بهم عن الغطسة والانحطاط والهمجية، وينقلهم إلى الرقيِّ والوعي والتحضُّر، لا من أجل حماية الضعفاء من طغيان الأقوياء، لذا فإنَّ ترجيحهم للقانون الطبيعيَّ على الوضعيَّ يفسح المجال لوجود قويِّ يحكم، وضعفاء مطيعين خادمين لمصالح الأقوى على حساب مصالحهم الخاصَّة، ومن ذلك يتَّضح لنا أنَّ عدم المساواة بين البشر وهيمنة الأقوياء مردُّه إلى القانون الطبيعيَّ الذي يملي سلوكيات غير مشروعة عقلاً، ولكن حكم الغلبة بين البشر يبرِّر مشروعيتها.

نتبيَّن ممَّا سبق أنَّ في قول السفسطائيين بالتعارض بين القانون الطبيعيَّ والوضعيَّ ما يفضي إلى نشوء هذه الشرور التي تخلق القوي والضعيف والصراع بينهما، باعتبار أن الطبيعة كما تتجلَّى في البشر قوامها الجشع والنرجسيَّة وحبُّ الذات، ومن ذلك يكون الاحتكام إلى القانون الطبيعيَّ هو المحفِّز الرئيسيُّ لفكرة اللامساواة والظلم بين البشر.

ويدر القول أنَّ القانون الذي يكون خادماً للأقوى، وفق التصوُّر السفسطائيِّ، لا يتعارض مع الفكر الألوهيَّ عندهم، إذ ينبغي ألاَّ ننسى أنَّ الآلهة التي يقدِّسها اليونانيون ويعبدونها، هي آلهة متصارعة يفوز فيها الأقوى، فمن الطبيعيَّ أن ينتهي فكرهم إلى حاكميَّة قانون طبيعيَّ يستمدُّ جذوره منها، ويكون فيها القويُّ مهيمناً، بعيداً عن العدالة الحقيقيَّة.

ورغم أنَّ فلسفة السفسطائيين كانت وليدة عصرها في أثينا والذي تغلب عليه فكرة هيمنة

[١]- مصطفى سيد أحمد صقر، فلسفة العدالة عند الإغريق، مكتبة الجلاء الجديدة، مصر، ١٩٩٨، ص ٥٠.

صاحب القدرة الأعظم على من هو دونه قدرة، إلا أن معلّمي البيان لم يدحضوا هذه الفكرة بل دافعوا عنها من خلال إقرارهم بأهميّة القانون الطبيعيّ. ولسنا ضدّ القول بأهميّة هذا القانون لو كان منشأه الإله العادل، لا الآلهة المتسلّطة والمتصارعة. وما تجدر ملاحظته ضمن تناولهم للقانون هو ما تجلّى في ترجيحهم لمبدأ القوة والغلبة في تناولهم لأصل القانون، وهذا ما يجعلنا نقرأ فكرة الهيمنة التي كانت سائدة حينها في أثينا.

إنّ ما نميل إليه هو ضرورة وجود قانون يجمع بين الطبيعيّ ( ذي المصدر الإلهيّ) والوضعيّ؛ من الأول نستمد القواعد الكلّيّة في أصول العدالة ومتطلّبات الاجتماع الإنسانيّ، ومن الثاني نطبّق القواعد العامّة على متغيّرات الوضع البشريّ ضمن إطار الانضباط العام ومتطلّبات العدالة الاجتماعيّة والمساواة.

### في نقد مفهوم القانون لدى سقراط

يبدو أنّ تناول سقراط للقانون وشعوره العميق بالواجب والاحترام حياله، هو ما جعله يختلف مع السفسطائيين من حيث النظر إلى أصله، لكن يبدو أنّ دفاعه عن القانون وعن الدولة يحمل في ثناياه ضرباً من تغليب فكرة الجماعة على الفرد، وهذا ما يساهم سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة في سحق مفهوم الفرد، وبالتالي تذويبه وطمس قيمه وآرائه وأفكاره من خلال جعله أسير القوانين لا سيّداً عليها.

إنّ قبول سقراط بالإعدام بدل الدفاع عن نفسه بتعليل احترامه وتقديسه للقوانين قد ساهم في زعزعة علاقة الاحترام القائمة بين المواطن والدولة من خلال تغليب فكرتها عليه، علماً أنّ الدولة العادلة هي التي تحترم مواطنيها لا التي تعتدي على حقوقهم.

كما أنّ قبوله هذا يدلُّ على توجّهه السفسطيّ المغالط، خصوصاً أنّه قد أثبت أطروحة باطلة عند محاولته إثبات أنه بريء من التّهم التي وُجّهت إليه، وحضّ شباب أثينا على تعلّم فن التّهكّم والإزعاج. وهكذا نجده يبرّر موقفه معتبراً إيّاه طريقة سهلة وغير متعبة: « إنّ الموت بطيء، وقد لحق بي، وأنا شيخ مسنّ بطيء، أما الشرُّ فسريع، وقد لحق بكم برغم مهارتكم، لا بد لي من أن أعاني حكمي، ولكن لا بد لكم كذلك من أن تعانوا حكمكم»<sup>[1]</sup>.

[1]- كوراميس، سقراط: الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مؤسسة هندراوي سي أي سي، ٢٠١٨، ص ١١١.

## الخاتمة

يخلص السفسطائيون إلى الإقرار بأن القانون الطبيعي أفضل من القانون الوضعي، وفي تقديرنا فإن هذا الإقرار كان معبراً عن الواقع الاجتماعي الذي عاشوه آنذاك في أثينا، والذي تغلب عليه فكرة هيمنة صاحب القدرة الأعظم على من هو دونه قدرة. فهذا الإقرار قد يفضي إلى نشأة فكرة عدم المساواة بين البشر خصوصاً حينما ترجح كفة الغلبة إلى القوى الذي منحه القانون الطبيعي هذه المكانة التي دعمها السفسطائيون.

أما سقراط فقد تجلّى لنا في صورة الجندي أمام القانون، لاسيّما شعوره العميق بالواجب والاحترام حياله، وهو ما بيّن لنا مدى احترامه وطاعته للدولة والقانون رغم أنه قد أوغل في هذا الاحترام حينما قبل بالإعدام. فما نستخلصه من تصوّره للقانون هو أنه أراد أن يبيّن كيف أنّ القانون يجعل حياة الناس منظّمة وآمنة لذلك يجب أن نطيعه ولا نتعدّى عليه حتى وإن ظلمنا، بل يجب تقديسه إن اقتضى الأمر، وهذا ما أثبتته حينما قبل بالإعدام بدل الدفاع عن نفسه أمامه لحظة المحاكمة رغم أنه يستطيع فعل ذلك.

بالمحصلة، لقد قامت أطروحة كل من سقراط والسفسطائيين على تحرير فكر اليونانيين من أسر ضرورات الطبيعة حينما اهتموا بالبحث في القوانين، وذلك من أجل العمل على تجاوز وضع التحكّم الذي تصدره القوى الطبيعية الغاشمة في شأن البشر ليصبح الإنسان بالتالي سيّداً على الطبيعة عبر تحويلها لخدمته من خلال فهمه الجيّد للقوانين، وهذا هو الأمر الذي فطن له كل من السفسطائيين وسقراط منذ غابر الأزمان حينما أخذوا هذا الإشكال على محمل الجدّ.

في الحقيقة، رغم أنّ المقاربات السقراطية والسفسطائية للقانون لم تكن مصيبة، من وجهة نظرنا، إلا أنّها مثّلت مساهمة في تناول هذا الموضوع وفتح باب النقاش فيه على مصراعيه، وفي رفع اللبس لدى الناس حول فهم معنى القوانين وأصلها، وذلك من أجل تنظيم المجتمع الذي يبقى بأمس الحاجة إلى القانون باعتباره رمز العدل والحقّ.

كما أنّ تناولهم لإشكال القانون كان محفوفاً بالعديد من النقائص خصوصاً في ترجيحهم لقانون على آخر، كما هو الحال مع السفسطائيين الذين أقرُّوا بأهميّة القانون الطبيعيّ وهم بذلك فتحوا المجال أمام العديد من الشرور التي تخلق الشئنيّ المتضادّ، أي القوي والضعيف وما يتولد بينهما من صراع، باعتبار أنّ الطبيعة كما تتجلّى في البشر قوامها النرجسيّة وحبُّ الذات، ومن ذلك يكون القانون الطبيعيّ محفّزاً لفكرة الظلم بين البشر. كما أنّ التصوُّر السقراطيّ للقانون وتقديسه له، وما أفضى إليه من نتائج سلبية على الفرد أمام الدولة، يبدو محفوفاً بالعديد من النقائص، شأنه شأن العديد من الدعوات الأخرى التي تُغلب وجود الدولة على وجود الإنسان.

## لأئحة المصادر والمراجع

- ١- كوراميس، سقراط: الرجل الذي جرؤ على السؤال، ترجمة محمود محمود، مؤسسه هنداي سي أي سي، ٢٠١٨.
- ٢- أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية: تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.
- ٣- مصطفى سيد أحمد صقر، فلسفة العدالة عند الإغريق، مكتبة الجلاء الجديدة، مصر، ١٩٩٨.
- ٤- أفلاطون، محاوره جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، مصر، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.
- ٥- سلفان ماتون، حقوق الإنسان من سقراط إلى ماركس، ترجمة محمد الهاللي، ط ٢، مطبعة أمبريال، الرباط، ١٩٩٩.
- ٦- سلامة موسى، حرية الفكر وأبطالها في التاريخ، مصر، مؤسسه هنداي للتعليم والثقافة، ٢٠١٥.
- ٧- مصطفى النشار، فلسفة التاريخ: نشأتها وتطورها من الشرق القديم حتى توينبي، نيو بوك للنشر، ٢٠١٧.
- ٨- إرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، ج ١، ترجمة لويس اسكندر، الإسكندرية.
- ٩- جورج سارتون، تاريخ العلم، ج ٢، ترجمة مجموعة من العلماء تحت إشراف د. إبراهيم بيومي مدكور، القاهرة، دار المعارف.
- ١٠- محمد ممدوح، سقراط: اغتيال العقل. (كتاب رقمي) <https://books.google>.
- ١١- أولف جيغن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٦.
- ١٢- سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، ج ٢، القاهرة، دار المعارف.
- ١٣- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ٢٠٠٧.
- ١٤- أفلاطون، المحاورات الكاملة، ترجمة شوقي داود ترماز، المجلد السادس: محاوره النواميس، الكتاب الأول، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤.
- ١٥- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤.

# المدارس السُّقراطية الصُّغرى

## (قراءة نقدية)

محمد مرتضى (\*)

### مقدمة

يتأثر تشكُّل البُعد النظريّ، إضافة إلى البُعد العمليّ والأخلاقيّ في المدارس الفكرية والفلسفية، بطبيعة الحقب الزمانية التي نمت وتطوّرت فيها، كما تتأثر توجُّهات المفكرين الذين شكّلوا هذه المدارس. ولا تشدُّ المدارس السُّقراطية الصُّغرى عن غيرها في هذا الأمر، فقد وُلدت في فترة العصر الهلنستيّ، وهو العصر الذي يُطلق على القرون الثلاثة التي أعقبت موت الإسكندر الأكبر، بل تمتدُّ في الواقع إلى ما بعد الميلاد بثلاثة قرون؛ حيث سادت وتسيّدت العالم القديم إلى أن حلّت محلّها الفلسفة المسيحية<sup>[١]</sup>.

لقد خلف موت الإسكندر المقدونيّ وراءه امبراطورية شاسعة الأطراف، تمتدُّ ما بين النيل والكنج، وتتسع لأجناس بشرية مختلفة، وللحضارات القديمة التي تفاعلت مع - أو فُرضت عليها- الثقافة اليونانية التي حملها الإسكندر معه في غزواته الواسعة.

تميّزت الحياة السياسية في العصر الهلنستيّ بانتفاء الحواجز السياسية التي كانت قائمة بين سكّان بلاد اليونان وآسيا الصُّغرى وأهل الحضارات الشرقية القديمة، فانتشرت العناصر اليونانية في كلّ الجهات. ومن جهة أخرى، زاد نشاط التجارة بين الدويلات فأدّى إلى تحسين طرق المواصلات التي تربط بين العواصم النائية؛ وفي عرض ذلك توسّعت الحاجة

---

(\*)- الدكتور محمد مرتضى، محاضر في تاريخ الفلسفة الغربية في جامعة المعارف (لبنان)، وتاريخ الأديان الشرقية القديمة في جامعة المصطفى العالمية (لبنان).

[١]- راجع: مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨، ص ٣٤٤.

إلى تحسين فنون الملاحة، وتطورُ بناء السفن لنقل الجنود والعتاد وتسهيل حركتهم بين أرجاء البقاع المترامية الأطراف. وقد استتبع ذلك تطورُ صناعة الآلات القتالية التي شجعت بدورها على تطورُ المسار الصناعي بشكل عام في أنحاء العالم الهلنستي<sup>[١]</sup>.

غير أن هذا التقدم لم يكتب له الاستمرار طويلاً، نظراً لعدم الاستقرار السياسي خصوصاً في العصر الروماني. فظهور روما على مسرح السياسة في القرن الأول الميلادي، وتحويلها إلى امبراطورية مُستعمرة لبلاد اليونان، وآسيا، والشرق الأوسط، وشمال أفريقيا، وطغيان قياصرتها، أثر على الحركة الفكرية بالعزلة والانكماش، فانخفض مستوى التفكير العلمي والفلسفي بعد القرن الأول الميلادي.

في ظل هذا التردّي التدريجي لأوضاع الناس، وارتفاع حجم التفاوت بين الطبقات، لا عجب في انهيار القيم الإيجابية، وسيطرة السلبية واللامبالاة على روح العصر، تحت حكم أمباطور مثل كاليغولا أو نيرون<sup>[٢]</sup>.

وإذا أضفنا إلى ما سبق تأثر المناخ الفلسفي بأديان الشرق ومعتقداته، ومن ثم اشتداد الصراع بين الثقافة اليونانية في بلدان الشرق الأوسط وبين التراث اليهودي والمسيحي، يمكن أن ندرك لماذا نَحَت مشكلات الفلسفة والمسار الأخلاقي في تلك الحقبة، ذاك النحو الخاص، فانحصرت مشكلات الفلسفة في البحث عن سعادة الفرد، ولم يعد يؤخذ بالأخلاق ببعدها الجمعي، على النحو التي ظهرت فيها عند فلاسفة عصر أفلاطون وأرسطو؛ إذ تخففت من الجوانب السياسية والاجتماعية، وما عادت ترتبط بانهمام الفرد بأداء واجباته نحو المدينة أو الوطن؛ «فتحرّر» الفرد من هذه القيود، بعدما ضاعت الروابط التي تربطه بوطن أو مدينة أو دين معين، بسبب تركيزه على السعي وراء كسب العيش في أنحاء امبراطورية واسعة الأطراف، ما دفع بالفرد إلى الزهد في الحياة العامة، وإلى السلبية المطلقة، والفرار إلى أغوار نفسه باحثاً عن مواطن الهدوء والاستقرار، فكانت المدارس الأخلاقية التي نشأت حينذاك تعكس هذا الطابع المحمّل بانطوائه على ذاته، وشكّه في السعادة، وتوقّفه عن أي حكم، وصولاً إلى التوجّه نحو الزهد وعدم الاكتراث بشيء<sup>[٣]</sup>.

[١]- راجع: مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

[٢]- م.ن، ص ٣٤٦.

[٣]- راجع: مطر، الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، ص ٣٤٧ - ٣٤٨.

## أولاً: سقراط وأنصاف السقراطيين

رغم انتسابهم إليه في التاريخ الفلسفي، إلا أن سقراط لم يؤسس، ما اصطُح عليه اسم، المدارس السقراطية الصغرى. فهو لم يترك وراءه إرثاً نظرياً محدداً ومكتوباً، غير أن تلاميذه الذين استفادوا من فكره، حين ضمُّوا عناصر إضافية إلى أفكاره، وأعادوا إنتاجها بأشكال مختلفة، اعتُبر كلُّ واحد منهم استمراراً لهذا الفكر، ولكن على نحو خاص. ويمكن اعتبار هذه المدارس مدارس سقراطية صغرى من منطلق أن الارتباط بين فكر بعض هؤلاء الفلاسفة وبين الفكر السقراطي لم يكن ارتباطاً كبيراً وشاملاً<sup>[١]</sup>.

امتدت هذه المدارس فترة طويلة في حياة الفكر اليوناني، فبالإضافة إلى عصر التأسيس زمن سقراط، استطالت طوال العصر الهلنستي، وهو العصر الذي زادت فيه أهميتها كونها عكست الوضع السياسي والفكري والاجتماعي الذي ساد آنذاك<sup>[٢]</sup>. وأهمُّ هذه المدارس المدرسة الميغارية، والمدرسة القورنائية، والمدرسة الكليية. وقد أُطلق عليها اسم المدارس السقراطية الصغرى؛ وهناك من أطلق على مؤسسيها وصف أنصاف السقراطيين. وتُعزى هذه التسميات إلى كون سقراط، الذي قيل إنه لا يمكن الإحاطة بكلِّ جوانب شخصيته الفلسفية، واستيعاب كامل فكره؛ ولهذا كان كلُّ تلميذ من تلاميذه يتمسك بجانب من جوانب تعاليمه، ثم يشرع بتحويله إلى فلسفة خاصة به. على أننا نرى، من دون الإنقاص من قدر سقراط، أن في هذا التوصيف نوعاً من المبالغة، فهو لم يترك لنا أثراً واحداً، وما يمكن اعتباره من آرائه، مما وصل إلينا من أفلاطون، غير مأمون بالكليية من أن يكون قد دخل عليه من آراء أفلاطون نفسه، مهما قال مؤرِّخو الفلسفة في تقسيم مؤلِّفات الأخير، وسعيهم وراء محاولة تحديد ما يمكن أن يمثل آراءً سقراطية.

من جهة أخرى، ليس واضحاً سبب توصيف هذه المدارس بالصغرى؛ فإن كان السبب يعود إلى محدودية انتشارها، فهذا ينطبق إلى حدِّ كبير على الميغارية والقورنائية؛ لكنه لا ينطبق على المدرسة الكليية التي انتشرت بشكل واسع، وتركت أثرها على الحياة الثقافية

[١]- راجع: كويلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٢، ج ١، ص ١٧٧.

[٢]- راجع: مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق: ص ٣٤٩.

والأخلاقية، مع الإشارة إلى أنَّ الرواقية ليست سوى من تأثيرات هذه المدرسة.

على أي حال، فإن مسار تمثيل كل مدرسة لجزء من شخصية سقراط، إن كان يمكن تطبيقه على كل تلاميذه، فإنه لا يشمل أفلاطون الذي استطاع أن يلتقط تعاليم أستاذه كلها، وأن يستوعبها بشكل واف<sup>[١]</sup>.

ولقد قامت فلسفة سقراط على دعامتين أساسيتين:

الأولى، نظرية المعرفة التي أنكرت أن تكون الإدراكات الحسية أساساً للعلم، وذهبت إلى أن الإدراكات العقلية - أي الأحكام الكلية - هي وحدها المعرفة، وهي ليست من عمل الحواس، بل من صنع العقل. وهذا يعني أنَّ الحقائق في العالم الخارجي ثابتة، وبإمكان العقل أن يدركها على صورة واحدة، على اعتبار أن العقل هو العنصر المشترك عند جميع الناس، ومقاييسه لا تختلف باختلاف الظروف.

والثانية: هي النظرية الأخلاقية التي توحد بين العلم والفضيلة.

لقد كانت نظرية سقراط في الفضيلة هي المؤثر الأكبر في فكر أتباعه من أصحاب المدارس السقراطية الصغرى، وهي قد استحوزت على إعجابهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى؛ فكان شعارهم بعد موته أنَّ الفضيلة هي غاية الحياة<sup>[٢]</sup>. ولكن أتباع سقراط اختلفوا حول معنى الفضيلة إلى مذاهب شتى، خصوصاً أنَّه لم يترك حولها تعريفاً واضحاً لا خلاف عليه.

### ثانياً: سقراط وتعريف الفضيلة

ذهب سقراط إلى أنَّ الفضيلة هي المعرفة. وقد وقع الخلاف حول ما يعنيه من هذا الكلام؛ لأنَّ تعريف الفضيلة بالمعرفة يوقعنا في حلقة مفرغة، ولا يجعلنا نتقدم في معرفة حقيقتها؛ فهي معرفة بأي شيء؟ وهل هي المعرفة الخلقية؟ فبحسب هذا التوجيه ستعني معرفة الفضيلة، وهذا طريق لا يوصل إلى أي مكان. من هنا، ذهب البعض إلى القول أنَّ

[١]- راجع: ستيس، ولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص ١٣٦ - ١٣٥.

[٢]- محمود، زكي نجيب، وأمين، أحمد: قصة الفلسفة اليونانية، القاهرة، مؤسسة هنداوي سي أي سي، ٢٠١٧، ص ٨٨-٨٩.

سقراط يقصد من عبارته هذه أنَّ الفضيلة تعتمد على المعرفة، فتكون المعرفة هي شرط الفضيلة. وبعبارة أخرى، لا يمكن للإنسان تحقيق الفضيلة ما لم يتعرَّف عليها. ولكن يبقى أنَّ هذا التوجيه لا يبيِّن لنا ما هي الفضيلة، بل هو يبيِّن لنا شرط تحقُّقها لا أكثر.

إنَّ عدم وضوح مفهوم الفضيلة في طرح سقراط دفع بأتباعه إلى الاختلاف حولها، وجعلهم ينحون فيها مذاهب شتى، مع اتِّفاقهم على أنَّها الغاية الوحيدة للحياة. أما كيف هي الحياة الفاضلة؟ فهذا ما سيتشعَّبون فيه إلى ثلاث مدارس مختلفة<sup>[١]</sup>، سنتحدَّث عنها في ما يأتي.

### ثالثاً: المدرسة الميغارية (The Megarian School)

يُقدِّم إقليدس الميغاريُّ (٤٣٥ - ٣٦٥ ق.م) بصفته مؤسساً لهذه المدرسة، هو أكبر تلامذة سقراط (وهو غير إقليدس عالم الرياضيات المشهور). وبحسب إحدى الروايات، فقد كان يلتقي بسقراط رغم منع الميغاريين له من دخول أثينا؛ إذ كان يدخل متنكراً في ثياب النساء، وهو من الذين كانوا حاضرين عند موته<sup>[٢]</sup>.

كان إقليدس مغرماً بالتلاعب بالأفكار المنطقية، ومتأثراً بجدل المدرسة الإيلية، وخصوصاً زينون الإيلي<sup>[٣]</sup>، وقام بإجراء تعديل على مذهب الإيليين بتأثير الأخلاق السقراطية؛ إذ يتصور الواحد على أنه الخير، وهذا ما جعل المدرسة الميغارية تنظر إلى الفضيلة على أنها وحدة، فهي ترى أنَّ الواحد يُعرف بأسماء كثيرة؛ ولذلك، فقد وحد الواحد مع الله ومع العقل، وهذا ما يجعلها تنكر بشكل طبيعي وجود مبدأ مصاد للخير<sup>[٤]</sup>. بعبارة أخرى، لقد آمنت هذه المدرسة بالوجود المطلق الواحد، وكانت تعتبر أنَّ الكثرة كلُّها والحركة<sup>[٥]</sup> أيضاً وهمية، وأنَّ عالم الحواس ليس فيه حقيقة حقاً، وأنَّ الذي له حقيقة هو الوجود وحده<sup>[٦]</sup>.

[١]- راجع: ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ١٣٧ - ١٣٦.

[٢]- راجع: كويلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٧.

[٣]- راجع: مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ٣٥٠.

[٤]- راجع: كويلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٨.

[٥]- من الواضح تأثر الميغارية بزينون الإيلي، وخصوصاً أدلته الشهيرة في نفي الحركة.

[٦]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ١٤١.

## - الفضيلة في المدرسة الميغارية

المدرسة الميغارية، كما غيرها من المدارس السقراطية الصغرى، أخذت شيئاً من مذهب سقراط الفكريّ ولم تأخذه كلّهُ، ومع الالتفات إلى أنّ مذهبه في الفضيلة لم يكن كامل الوضوح، وكان يحتاج إلى التفسير؛ لذا فقد ذهبت، بتأثر من مدارس فلسفيّة أخرى، في منحى خاصّ في توجيه الفضيلة؛ إذ اعتمد طرحهم لها على معتقدتهم في الوجود الأنف الذكر. فالفضيلة عندهم هي المعرفة؛ ولأنّ المعرفة الحقّة لا يمكن أن تكون سوى المعرفة بالوجود، فإنّ الفضيلة هي المعرفة بهذا الوجود. وعليه، فإنّ الخير هو الوجود نفسه. إنّ الوجود والواحد والله والخير والألوهيّة هي مجرد أسماء مختلفة لشيء واحد. أمّا الصيرورة والكثرة والشرّ فهي أسماء عكس الوجود، وتشير إلى اللاوجود، وكلّها أمور وهميّة. فالشرّ، من وجهة نظرهم، ليس له وجود حقيقيّ، والخير هو وحده الحقّ.

بحسب المدرسة الميغارية، فإنّ الفضائل، كالتسامح وضبط النفس والمرونة، هي مجرد أسماء مختلفة لفضيلة واحدة هي معرفة الوجود<sup>(١)</sup>. وفي الخلاصة، لقد وجد الميغاريون الفضيلة في حياة التأمل الفلسفيّ، أي في معرفة الوجود. بيد أنّ مذهبهم يخالف السياق الواقعيّ للأمر، في أنّ الفضيلة وتحقيق الخير واستجلابه لا تكفي فيه المعرفة التأملية، بل يحتاج إلى سعي وجهاد مع الذات، وصقل للنفس «الممارسة» في سبيل «التحلي» بذلك؛ ولهذا، فإنّ التأمل المعرفيّ لا يحقّق الصفات الأخلاقية التي لا يمكن لها أن تتحقّق إلّا بإتمام المعرفة عبر العمل والممارسة.

## - كيف تطوّرت المدرسة الميغارية بعد إقليدس؟

تحوّلت الفلسفة الميغارية تحت تأثير «يوبليدز» بصفة خاصّة، إلى فلسفة مراء ومجادلة، مزجت بين حجج مختلفة تستهدف دحض مواقف معيّنة عن طريق برهان الخلف. أما الفيلسوف «ديودور الكروني» فقد وحّد بين ما هو فعليّ وما هو ممكن؛ فالفعليّ وحده هو الممكن، وتسير حجّته على النحو الآتي: إنّ الممكن لا يمكن أن يصبح مستحيلاً، ولو أنّ واحداً من النقيضين أجزناه فعلاً لأصبح الآخر مستحيلاً. ومن ثم فلو كان ممكناً من قبل،

[١]- وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ١٤١.

لكان معنى ذلك أنَّ المستحيل يخرج من الممكن، ومعنى ذلك أنَّه لم يكن ممكناً من قبل، وأنَّ الفعليُّ هو وحده الممكن.

جاء بعد ذلك ستلبو الميغاريُّ ليكرِّس جهده للأخلاق، وقد قام بتطوير مسألة الكفاية الذاتية في نظريَّة عن الأبائيا (تبلُّد الشعور أو اللامبالاة)، وعندما سُئِلَ عمَّا فقدته في عمليَّة التَّهَب التي حدثت في ميغارا، أجاب بأنَّه لم يرَ أحداً يحمل حكمة أو معرفة. هذا وقد كان زينون الرواقِيُّ أحد تلاميذ ستلبو الميغاري<sup>[١]</sup>.

### رابعاً: المدرسة القورينائيَّة (The Cyrenaic School)

#### نظرة عامة

تُعتبر الفضيلة بالنسبة إلى القورينائيين الهدف الوحيد للحياة، على الأقلِّ من الناحية الصوريَّة؛ لأنَّهم يعطون للفضيلة تعريفاً يستلُّ منها كلَّ معنى. فما هو معنى الفضيلة في هذه المدرسة؟

كان القورينائيُّون يدعون إلى السعي للذَّة، وتفادي الصعاب فحسب؛ فالذَّة هي الخير الوحيد، وهي الشيء المميِّز لفلسفتهم. وقد كان أريستوبوس القورينائيُّ أكبر ممثِّل حقيقيٍّ لهذه الفلسفة في تاريخ علم الأخلاق كلِّه.

في هذا السياق، يمكن طرح خمس مقولات أساسية حول فلسفة الذَّة المتطرِّفة في المدرسة القورينائيَّة، هي:

- ١- المتعة هي الخير الوحيد، وهذه هي مقولتهم الرئيسيَّة.
- ٢- المتعة باعتبارها الخير الوحيد هي حالة خاطفة ولحظيَّة، تعمل عندما يعمل الحافز فحسب.
- ٣- المتعة هي هدف الحياة، والسعادة عبارة عن مجموعة متع جزئيَّة، ويجب أن نطلبها لنفسها، أمَّا السعادة فلا تُطلب لنفسها وإنَّما للمتعة الجزئيَّة التي تحتويها، ومن الخطأ رفض المتعة اللحظيَّة في سبيل متعة المستقبل، فيجب أخذ المتعة حيثما تأتي.

[١]- راجع: كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٧٨ - ١٧٩.

- ٤- للمتعة طبيعة جسديّة، والمتعة الجسديّة هي الهدف الوحيد للحياة.
- ٥- المتعة حالة إيجابية، وفي هذه المقولة اختلفوا عن فلاسفة اللذة المتأخرين - مثل أبيقور - والذين كانوا يعتبرونها حالة سلبية بمعنى أنّها عدم وجود المعاناة. فالقورينائيون اعتبروا أنّ عدم المعاناة هو في حدّ ذاته سعادة؛ لأنّ المتعة والمعاناة هي أنواع للحركة تحوم حولنا، وأنّ المتعة وانعدام المعاناة يعينان انعدام هذه الحركة.
- ٦- تختلف المتع من ناحية كثافتها؛ ولكنّها لا تختلف نوعياً، أي لا توجد متعة أعلى أو أقلّ من الأخريات. فكلّ المتع هي خير، وحتى الفضيلة لها قيمة إذا أعطتنا متعة. نعم تختلف كلّ متعة عن الأخرى في أنّ واحدة أكثر اتّساعاً من الأخرى<sup>[١]</sup>.
- ويمكن اعتبار أن المؤسس لهذه المقولات هو أريستوبس الذي كان تلميذاً لسقراط.

### أريستوبس القورينائي

هو مؤسس المدرسة القورينائيّة (٤٣٥ - ٣٥٥ ق.م)، تعرّف على تعاليم بروتاجوراس في قورينا (وهي بلدة في إقليم برقة بليبيا تعرف الآن باسم مدينة شحات)، ثم ارتبط بسقراط بعد ذلك في أثينا. ويظهر أنّ الفيلسوف السفسطائيّ بروتاجوراس هو المسؤول إلى حدّ كبير عن مذهب أريستوبس القائل بأنّ حواسنا هي وحدها التي تزودنا بالمعرفة اليقينيّة، أمّا عن الأشياء في ذاتها فهي لا تستطيع أن تزودنا بأيّة معرفة يقينيّة، ولا عن أحاسيس الآخرين. وبالتالي، لا بدّ من أن تكون الأحاسيس الذاتيّة هي أساس السلوك العمليّ. فكلّ إنسان هو قانون نفسه، وليس هناك قانونٌ خلقيّ يقيّد الفرد ضدّ رغباته<sup>[٢]</sup>. وهذا ما جعل أريستوبس يربط النظريّة السابقة بمذهبه في اللذة، ويستنتج أنّ غاية السلوك هي الحصول على أحاسيس ممتعة. فبما أنّ اللذة كانت هي الغاية الوحيدة في حياة الإنسان، لذا، لا وجود لأيّ قانون خلقيّ يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج.

حينما نرجع إلى سقراط سنجد أنّ الفضيلة عنده هي إحدى الطرق المؤدّية إلى السعادة،

[١]- راجع: تاتاركيفتش، فوادسواف: الفلسفة اليونانيّة، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل، القاهرة، كنوز للنشر والتوزيع، ص ١٥١ - ١٥٠.

[٢]- راجع: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مرجع سابق، ص ١٤٠.

مع كون السعادة هي الباعث على ممارسة الفضيلة. وعليه، فإنَّ اللذة بالنسبة إلى سقراط، ليست هي غاية الحياة. لقد أمسك أريستوبس بجانب من تعاليم سقراط، لكنه غض النظر عن بقية التعاليم، وهذا ما يجعل المدرسة القوريناوية تقع في الأمر ذاته الذي وقعت فيه المدرسة الميغارية؛ إذ إنَّها أخذت بعضاً من تعاليم سقراط، مع توجيهها بما يتناسب والبنية الفكرية الموجودة عند مفكرها. فمن المعلوم أنَّ اللذة ليست هي الغاية عند سقراط، بل السعادة، والسعادة هي الباعثة على ممارسة الفضيلة. لكن القورينائيين وجهوا الفضيلة وفسروها بحسب ركائزهم الخاصة المتأثرة بالاتجاهات السفسطائية.

بناء على ما تقدّم، ذهب أريستوبس إلى أنَّه لا يمكن الاعتماد على الغياب المحض للذة والألم، ولا يمكن أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة، ومن ثم فلا بدَّ من أن تكون الغاية هي اللذة، أي غاية إيجابية. فاللذة عنده هي غاية الحياة. وهو يقصد اللذة الإيجابية الحاضرة، وليس تلك السلبية التي تعني انعدام الألم كما عند أبيقور. انطلاقاً من هذا المبنى، أضفت المدرسة القوريناوية قيمة على اللذة البدنية، واعتبرت أنَّها تعلقو على اللذة العقلية بما أنَّها أكثر شدة وقوة.

إنَّ هذا التفاضل محلُّ نقاش كبير؛ فإذا أخذنا ببعض الفلسفات التي تعتبر أنَّ ما هو غير حسيٍّ متحقِّق وهو أرقى وجوداً وأثراً مما هو حسيٌّ، فستصبح اللذائد العقلية، ومختلف المتع غير الحسية، غاية أعلى وأشرف من اللذائد والمتع الحسية.

إنَّ الأخذ بغائية المتع الحسية قد تترتب عليها آثارٌ سلبية، إذا ما خلت من بعض الضوابط؛ ولهذا، بما أنَّ لسقراط تأثيراً على مدرستهم، فقد أخذوا منه مبدأ الحكمة في التعامل مع اللذائد، فلا يصحُّ، والحال هذه، اتِّخاذ مسلك اللذة؛ بحيث يؤدي ذلك إلى الألم بعد ذلك. ولهذا، فإنَّ الرجل الحكيم يحتاج إلى حصافة تمكِّنه من تقييم لذات الحياة المختلفة، والاستمتاع بقدر معين، كي لا تنقلب الأمور عليه<sup>(١)</sup>.

بناءً على هذا المذهب في الفضيلة، سنجد أنَّ أريستوبس عاش حياة البلاط والمشاهير، وكانت الحكايات عنه تظهره بمظهر الانتهازي والوصولي. وكانوا يعقدون المقارنات بين

[١]- راجع: كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٨٤ - ١٨٣.

حياته و حياة أفلاطون المليئة بالفخامة. ويقال إنّه وضع نظريّاته ومقولاته حول اللذة والسعادة والفضيلة في حياة سقراط، وعاش ممارساً لها إذ كان دائم البحث عن اللذة<sup>[١]</sup>. ولكنه كان يستمدُّ المتعة ممّا هو متاح ومائل للعيان، ولم يكن يرهق نفسه أو يطمح للحصول عليها من الأمور غير المتاحة. من هنا، فقد أطلق الفيلسوف الكلبي ديوجينيس عليه لقب «الكلب الملكي». ولهذا السبب همزه الكاتب الساخر «تيمون» وعرض به لانغماسه في حياة الترف، فقال عنه: «على مثل هذا النحو كانت طبيعة أرسطيبوس المترفة، حيث إنّه كان يتعرّف على الأخطاء عن طريق اللّمس»<sup>[٢]</sup>.

ولا شكّ في أنّ أحد أبرز الانتقادات التي يمكن توجيهها إلى أرسطيبوس وفلسفته في اللذة والمتعة، هو أنّه جعل اللذة الحسيّة هي الغاية الأساسيّة للإنسان فيه نوع من الانحطاط بالإنسان إلى مراتب هي دون ما يليق به كغاية نهائيّة له. فالإنسان يشعر باللذة أيضاً حين يتلقّى المعرفة والعلم، وحين يقدم على أفعال الأخلاق، فهل اللذات الحسيّة هي غاية أعلى حتى تجعل غاية نهائيّة للإنسان دون غاية المعرفة ولذتها مثلاً؟ وهل أفعال اللذات الحسيّة، من الانغماس في الشهوات و حياة الترف أعظم من ممارسة الأخلاق؟

وعلى أيّ حال، يقال إنّ ابنة أرسطيبوس قد ترأّست المدرسة القوريناويّة من بعده، ومن بعدها ترأّسها حفيده أرسطيبوس. وآخر من ترأّسها كان هيغسياس<sup>[٣]</sup>. بيد أنّها لم تبق على نهج أرسطيبوس الذي كان يُعتبر متطرفاً في دعوته إلى اللذة، حيث أدخل عليها بعض أنصاره تحسينات وحلولاً أخرى أدّت في النهاية إلى لفظ كلّ المقولات التي قال بها.

فمن ضمن التعديلات التي أدخلت على نهج هذه المدرسة اعتراف ثيودور بأنّ الخير الحقيقيّ وهدف الحياة ليسا حالة المتعة الخاطفة، وإنّما حالة دائمة من السعادة، وأنّ الشر ليس هو المعاناة اللحظيّة وإنّما هو الحزن.

ومن التعديلات التي أدخلت أيضاً اعتبار المتعة الروحيّة نوعاً خاصّاً من المتعة، بجانب

[١]- تاتاركيفتش، فوادسواف: الفلسفة اليونانيّة، مرجع سابق، ص ١٤٩.

[٢]- اللازرتي، ديوجينيس، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٦، ص ١٨١.

[٣]- راجع: مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانيّة، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ٣٥٠ - ٣٥١.

المتع الجسدِيَّة، ذلك لأنَّ كلَّ أنواع المتع الروحيَّة لا ترتبط بتلك الجسدِيَّة.

أما هيجسياس فقد تخلَّى عن الطابع الإيجابيِّ للمتعة، وكان متشائماً إذ قال بأنَّه لا يمكن الحصول عليها في الحياة. وعليه، يجب أن يكون هدفنا هو تجنُّب الهموم والأحزان، أي أصبح الهدف سلبياً. وللحصول على هذا الهدف يجب أن نتجنَّب السعي وراء الثروات، والتطلُّعات والاهتمام بالماديَّات. وبهذا تغيرت أيديولوجيَّة اللدَّة، وأصبحت قريبة من أيديولوجيا الكلبين، وأصبحت نظريَّة متشائمة تدعو إلى الموت الذي يحرِّرنا من المعاناة. هذا، وقد أدخل أنيكيرس اختلافات كفيَّة في أشكال المتعة، كان يدعو أنصاره إلى خدمة الأصدقاء والوطن والخير مما يعطي متعاً علياً<sup>[١]</sup>.

لقد أدخلت كلُّ هذه التعديلات، وبالذات تلك الأخيرة، تغييراً جذرياً على القورينائيَّة، ما أدَّى إلى إحداث تغيير أساسيٍّ في فلسفة اللدَّة، ولم تعد المتعة هي الخير الوحيد. وهذا يؤكِّد أنَّ الأسس التي وضعها المؤسس الأوَّل للمدرسة كانت متطرِّفة في توجُّهها نحو مبدأ اللدَّة في فلسفة الفضيلة، ما جعل الأجيال التي تعاقبت على مدرسته تُدخل عليها العديد من التعديلات بشكل تدريجيٍّ وعبر حقبة زمنيَّة متعاقبة.

لقد خلَّفت هذه التطوُّرات في المدرسة القورينائيَّة أساساً جديداً لمفهوم اللدَّة، وهذا ما رُفد تأسيس مدرسة أبيقور ومفهومها الأخلاقيُّ بعد مائة عام من ظهور القورينائيَّة؛ بحيث أصبحت الأبيقوريَّة امتداداً للقورينائيَّة، تماماً كما أصبحت الرواقية امتداداً للكلبيَّة<sup>[٢]</sup>.

### خامساً: المدرسة الكلبيَّة (The Cynic School)

تُعتبر الكلبيَّة واحدة من أهمِّ الفلسفات الهلنستيَّة على الإطلاق، لما قدَّمته من صور عن السعادة الممكنة والخلاص من المعاناة في مرحلة زمنيَّة غاب فيها اليقين. ويكمن السبب الثاني في أهميَّتها أنَّها كانت الأساس الذي اعتمدت عليه الرواقية لاحقاً، بما لها من تأثير بفعل مذهبها الأخلاقيِّ، والذي برز وانتشر انتشاراً واسعاً، وامتدَّ تأثيره على أساطين الفلسفة الغربيَّة، الذين بدورهم، لعبوا دوراً مركزيّاً في تبلور فلسفة أخلاق مسيحيَّة.

[١]- راجع: تاتاركيفتش، فوادسواف: الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سابق، ص ١٥٢.

[٢]- راجع: المرجع نفسه، ص ١٥٢.

## أسباب التسمية

هل الكليّة فلسفة في واقع الأمر؟ ثمة من لا يعتبرها كذلك، بل طريقة في الحياة، وهي بوصفها طريقة في الحياة فقد استمرّت في الوجود حتى الحقبة المسيحيّة<sup>[١]</sup>. أمّا سبب تسميتها بالكليّة فقد قيل لأن مؤسسها «انتستينس» كان يتخذ من ملعب الكلب مكاناً للتعليم، فكان يتحاور مع تلاميذه في ساحة الجمناسيون (معهد التربية الرياضيّة) الكائن في ضاحية «كينوسارجيس» التي تعني الكلب الأبيض<sup>[٢]</sup>. وبحسب رواية أخرى، فإنّ سبب التسمية يعود إلى أنّ «انتستينس» كان يلقّب نفسه بـ«الكلب»، لأنّه كان يعنّف تلاميذه أو يخيفهم؛ وكان يسمّى أيضاً بـ«الكلب البسيط» لأنه كان يعيش حياة بسيطة بعيداً عن الترف والرفاهية؛ وقد تكون هذه التسمية من خصومه بسبب ابتعاده عن الحياة المدنيّة، وحبّه للحياة البريّة وكرهه للتنعّم<sup>[٣]</sup>.

انطلاقاً ممّا تقدّم، صار يُطلق على أتباع هذه المدرسة لقب «الكليين»، أي أشباه الكلاب. مع الإشارة إلى أنّ الكلب عند اليونانيين يرمز إلى الوقاحة، وعدم الشعور بالعار؛ ومن ثم فإنّ أدنى تأمّل في الأشياء التي تقوم بها الكلاب أمام المألّ، يبيّن الاتّجاه الذي سلكه استهزاء الكليين بالأعراف<sup>[٤]</sup>.

## أهمّ توجّهات أنتستينس الكلي

لقد كان أنتستينس (٤٤٠ - ٣٣٦ م ق) من أشهر تلامذة سقراط، وتلمذ أيضاً على «جورجياس» أشهر سفسطائيّ عصره<sup>[٥]</sup>. وقد اعتبر ممارسة الفضيلة نقطة البداية في فلسفته. فالفضيلة عنده في الأعمال والسلوك، وليست في النظر، وهي لا تحتاج إلى علم ولا إلى هبة إلهيّة؛ لأنّها ثمرة التعود والممارسة. وشاع عنه قوله إنّ الفضيلة هي الطريق الوحيد إلى

[١]- راجع: أرمسترونغ، أ.هـ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، أبو ظبي، دار كلمة، وبيروت، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٩، ص ١٥٩.

[٢]- راجع: اللائرتي، ديوجينيس، حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٨.

[٣]- راجع: المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٠. الهامش.

[٤]- راجع: أرمسترونغ، أ.هـ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص ١٦٠.

[٥]- راجع: مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانيّة، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ٣٥١.

السعادة، وأنها السلاح الذي لا يجب أن نلقي به مهما كانت الأحوال<sup>[١]</sup>.

تعلم أنتستينس من سقراط قوة الاحتمال، وصار صنواً له في عدم إطلاق العنان لمشاعره، وإبطال أثرها في نفسه، وقد أوصى في تعاليمه بأن الألم ينطوي على الخير، مستشهداً في هذا المقام بأمثلة من حياة هيراكليس العظيم، وحياة قورش<sup>[٢]</sup>.

الفضيلة في نظر أنتستينس أيضاً هي الاستقلال عن كل متع الدنيا وثرواتها، وهي غياب الرغبة، والتحرر من الحاجات، والاستقلال التام، وهي كافية وحدها لتحصيل السعادة، ولا يطلب شيء آخر غيرها. يتبدى هذا التفسير للفضيلة على صورة فهم خاص لسقراط وللفكر السقراطي، وهو فهم يجافي ما سعى سقراط إليه، مع تحوير للتوجه الذي كان عليه، ما يعني وقوع الكلبيين في انحراف تفسير تعاليمه بما ينسجم مع صبغتهم الفكرية، والأمور التي كانوا يميلون إليها. فسقراط كان رجل فكر، وكان همُّه الأساس المعرفة، وهذا ما جعله مستقلاً عن الخيرات والممتلكات الأرضية، فلم يعبأ بالثروات، ولم يستحسنها قلبه؛ لأنه كان يعتبر نفسه قائماً على كنز أكبر وأعظم ألا وهو المعرفة وتحصيلها.

فسقراط لم يجعل هذا الاستقلال عقيدة أو غاية، أو صنماً يتوجه إليه، وإنما كان مجرد صلة إلى غايته الأساسية التي هي المعرفة. ولكن أنتستينس فسّر تعاليمه بأن المقصود منها الاستقلال عن اللذات الأرضية؛ بحيث يصبح ذلك هدفاً بحد ذاته، بل هدف الحياة كلها. ولهذا نادى بالزهد الكامل واستقامة النفس بشكل صارم<sup>[٣]</sup>.

من جهة أخرى، كان سقراط يعتبر أن المعرفة الأخلاقية هي المعرفة التي لها القيمة العليا، ولهذا كان أقل نزوعاً نحو غيرها من المعارف. ولكن أنتستينس بالغ في التعامل معها بحيث أعطاهما كل الفضل، وتمّ تحويل هذا الأمر إلى احتقار وازدراء لكل فنٍّ ومعرفة، بشكل لا يخلو من الصفاقة في مرحلة ديوجينيز. وهذا التوجه الحاد لم يكن عليه سقراط، ولا نجده في مذهبه<sup>[٤]</sup>.

[١]- راجع: مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، مرجع سابق، ص ٣٥٢.

[٢]- راجع: ديوجينيس اللارتي، حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، ج ٢، ص ١٠.

[٣]- راجع: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ١٣٨ - ١٣٧.

[٤]- راجع: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٨.

لقد كان سقراط يعارض سلطة الحكومة، لكنه كان مقتنعاً تماماً بشرعية سلطة الدولة بما هي كذلك، وسلطة القانون؛ ولهذا حينما عُرض عليه الهرب من السجن، رفض، وفضل أن يتجرع السمّ طبقاً للقانون. أما أنتستينس فقد تجاوزه في حيثية معارضة السلطة، وكانت توجهاته تتضمّن هتكاً علنياً للدولة التاريخية بتراتها وقانونها، هذا فضلاً عن إنكاره للدين التقليديّ، فبحسبه، ليس هناك سوى إله واحد، أمّا مجمع الآلهة اليونانيّ فليس سوى عُرف، والفضيلة هي الخدمة الوحيدة لله.

من جهة أخرى، عارض أنتستينس بقوة نظرية المثل مؤكّداً أنّه لا وجود إلاّ للأفراد، وقد قيل إنّهُ أشار إلى ذلك بقوله: «آه! يا أفلاطون إنني أرى حصاناً لكنني لا أرى الحصانية» أي مثال الحصان. وهذا يعني أنّنا، بحسبه، لا نستطيع أن ننسب إلى الفرد سوى طبيعته الفردية، وليس في استطاعة المرء أن ينسب إليه عضوية في فئة ما<sup>[١]</sup>.

### ديوجينيس السينوي

ديوجينيس (المُتوفى حوالي سنة ٣٢٤ ق.م) هو تلميذ أنتستينس، ومع أنّ الأخير هو المؤسس الأول للمدرسة الكلية، قد بقي هو سقراطياً أكثر منه كليبياً في طراز نزعته الزاهدة، وفي اهتمامه بالمنطق والأدب اللذين كانا محطّ ازدراء بالغ عند الكليبيين. لذا يمكن اعتبار هذا الزاهد المتطرف، وصاحب الأطوار الغربية، الشخصية الأكثر تأثيراً في عملية تأسيس هذا المذهب<sup>[٢]</sup>.

كان ديوجينيس غلاماً حين أراد الالتحاق بأستاذه أنتستينس الذي أمره بالذهاب بعيداً، إلّا أنّه لم ينصت إلى أمره، فقد كان يريد لنفسه الحكمة، فبذ كلّ المواضع التقليدية، سواء أكانت خاصّة بالدين أم بالأداب العامّة، أم بالثياب، أم بطريقة السكنى، أم بالطعام، أم بطرق الاحتشام، ويقال إنّهُ عاش في جرة كبيرة من النوع الذي كان يُستعمل للدّفن في العصور البدائية الأولى. كما أنّه أعلن إخاءه للجنس البشري عامة، وللحيوان كافة سواء بسواء<sup>[٣]</sup>.

[١]- راجع: كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٨٠ - ١٨٢.

[٢]- راجع: آرسترونغ، أ.هـ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

[٣]- راجع: راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠، ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

كان ديوجينيس يسمِّي نفسه «الكلب»، وكانت مهمته إعادة سكِّ القِيم. ويقال إنَّه دافع عن شيوعيَّة الزوجات والأطفال والحبِّ الحرِّ. أما في مجال السياسة فقد أعلن عن نفسه أنَّه مواطن عالميُّ.

كان يعتقد أنَّ أنتستينس لم يعيش نظريَّاته الخاصَّة، وكان يسمِّيهِ «الطبل الذي لا يسمع غير دقَّات نفسه». كما أنَّه لم يقتنع بـ«لامبالاته» بالمتع الخارجيّة، ولهذا دافع عن الزُّهد الإيجابيِّ لكي يبلغ الحرّيَّة.

سخر ديوجينيس بشكل متعمَّد من الأعراف، وراح يفعل في العلن ما كان ينبغي على المرء أن يفعله في أماكن خاصَّة، بل حتى ما ينبغي ألاَّ يفعله الإنسان مطلقاً، حتى في الأماكن الخاصَّة<sup>[١]</sup>.

المتأمل في التوجُّه الكلبيّ في مرحلة ديوجينيس سيلحظ أن توجُّههم قد زادت سلبّيَّته، لناحية أنَّه يدعو إلى التحرُّر من جميع الحاجات والاستقلال عن كلِّ الممتلكات. لقد رفض اقتناء أيِّ بيت، وكان يتجوَّل كالمسوّلين، بل كان يعيش في حوض استحمام<sup>[٢]</sup>، أو في جرَّة كما ذكرنا سابقاً. وهذا السلوك يخالف أبسط توجُّهات الفطرة الإنسانيَّة السليمة، ويخالف مقتضيات الفضائل الأخلاقيَّة القويمة التي تدعو إلى حفظ كرامة الإنسان وعزَّته، وإذا بتوجُّه المدرسة الكلبّيَّة يجعل من الإنسان محطَّ سخريَّة واستهزاء؛ حينما يجعله كالمسوّل والضعيف بسبب رفضه الأخذ بأيِّ وسيلة من الوسائل المسخِّرة له في الطبيعة، والتي من الممكن استعمالها بشكل إيجابيِّ ومتوازن.

لقد كانت الصبغة التي صبغت الكلبيين هي أنَّهم أناسٌ ذوو مصالح قليلة، وكانوا يشجِّعون المجتمعات على القناعة، وهم أنفسهم سنجدهم منسحبين من المجتمع ليعيشوا حياة بسيطة وبدائيَّة في جزء منها؛ لأنَّ الحياة على هذا النمط هي ما اعتبروه أسلوب الحياة الطبيعيِّ المناسب للإنسان. لقد علَّم الكلبيون المحرومين أن يقنعوا بما لديهم حتى لو لم يكونوا يملكون شيئاً<sup>[٣]</sup>.

[١]- راجع: كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص ١٨٢.

[٢]- راجع: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سابق، ص ١٣٨.

[٣]- راجع: سكيريك، غنار، وغيلجي، نلز: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربيَّة للترجمة، ط ١، ٢٠١٢، ص ٢١١.

وبدقة أكثر، إنَّ المذهب الكليبيَّ في صورته الشعبيَّة لا يدعو الناس إلى الامتناع عن التمتع بطيِّبات هذه الحياة الدنيا، بل يكتفي منهم بأن يقفوا إزاءها موقف من لا يأبه لها، جاءت أو امتنعت<sup>[١]</sup>. ولهذا حين تعقَّب التعاليم الكليبيَّة بعد شيوعها بين الناس، فسنجد في الشطر الأوَّل من القرن الثالث قبل الميلاد، وعلى وجه الخصوص في الإسكندريَّة، المواعظ الكليبيَّة القصيرة التي كان الناس يتبادلونها، وهي تتضمَّن كيف يمكن للإنسان أن يعيش سعيداً بالطعام البسيط، وكيف يمكن له أن يحتفظ بالدفع في الشتاء بغير ثياب غالية الثمن، وكيف أنَّه من الحمق الشديد أن يحبَّ أرض وطنه، أو يحزن إذا مات له الأبناء أو الأصدقاء<sup>[٢]</sup>.

تذكر المصادر التي اعتنت بديوجينس أنَّه اصطنع فضيلة الجوع والفقر، وبدأ يتسوَّل في الأسواق العامَّة من أجل العيش، وينام في الأحواض الفخاريَّة المهملة، وتحوَّل إلى ظاهرة فلسفيَّة مشهورة، وبالتحديد في حمله مصباحه في النهار، زاعماً أنه يبحث عن الرجل الأمين الصادق. وبعد رحلة بحريَّة، قبض عليه القراصنة، وباعوه عبداً في أسواق النخاسة، فقرر الاستقرار في كورنثا. وهناك سلَّم مصباح الفلسفة الكليبيَّة إلى ورثته الفيلسوف الكليبيِّ كرييس (والذي كان بدوره معلماً لزينون الأكتومي، مؤسس الفلسفة الرواقية).

لم يبق لنا من مؤلِّفات ديوجينس العديدة شيء حيٌّ، ولكن جاءتنا التفاصيل عن حياته من خلال روايات نقلها لنا ديوجينس لارتيوس، في كتابه الشهير «حياة وآراء مشاهير الفلاسفة»<sup>[٣]</sup>.

ويعتبر كرييس الطيبي أشهر تلامذته، وينقل أنه لمَّا قرَّر سلوك طريق الفلسفة وزع أمواله على مواطنيه، وعاش عيشة فقر وتقصُّف. ويُنسب إليه كتاب عنوانه «رسائل» يقول صاحب كتاب «حياة مشاهير الفلاسفة» إنه ينطوي على فلسفة رفيعة، وأنَّه كتبه بأسلوب يشبه أسلوب أفلاطون، كما كتب مآسي تتسم بسمة فلسفيَّة رفيعة<sup>[٤]</sup>.

[١]- راجع: راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص ٣٦٤.

[٢]- راجع: المرجع نفسه.

[٣]- راجع: الفرحان، محمد جلوب: أوراق فلسفيَّة جديدة، المجلد الخامس، العدد العاشر، ربيع ٢٠١٣، من موقع:

<https://bit.ly/2OS81tY>

[٤]- راجع: فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٩١، ص ١٤٥.

لقد انتشرت الكليبيّة مع صعود الأمبراطوريّة الرومانيّة في القرن الأول قبل الميلاد، ولذلك لاحظ الباحثون أنّ أعداد الفلاسفة الكليبيين وحوارييهم كانت ملحوظة في معظم مدن الأمبراطوريّة (حيث كانوا يتسوّلون ويلقون مواعظهم على الناس). وفي نهاية القرن الخامس الميلاديّ انطفأت هذه المدرسة الفلسفيّة. ولكن البعض من الباحثين يزعمون أنّ المسيحيين الأوائل قد تبنّوا العديد من أفكار الكليبيّة، خصوصاً أفكارها الزهديّة والخطابيّة الوعظيّة<sup>[١]</sup>.

لقد أراد الكليبيون إظهار عدم اكتراثهم بالرأي العامّ وتحديّه، وأرادوا إظهار استقلالهم عنه، ولكنهم وصلوا إلى حدّ المبالغة وقلّة الحياء<sup>[٢]</sup>. من الجيدّ ألاّ يكون المرء تبعياً في سلوكيّاته، وأن تكون له استقلاليّة عن الرأي العامّ، ولكن من قال إنّ مخالفة الرأي العامّ بحدّ ذاتها غاية يجب مراعاتها في كلّ الأفعال والمواقف؟! فهناك موازين أخرى يجب أن تحكم أفعالنا بحيث تضعها في خانة الصواب، وهذا يعني أنّنا قد نوافق الرأي العامّ حيناً وقد نخالفه حيناً آخر. وبعبارة أخرى، إنّ توجُّهه ليس هو ميزان عدم الفضيلة، لأنّه قد يكون سليماً في بعض الأحيان.

من جانب آخر، بالغ الكليبيون في تصنيف الأفراد ووضعهم ضمن خانتين فقط هما: الفضيلة والرذيلة، من دون أن يعترفوا بوجود مراتب عديدة تقع بين هاتين الخانتين. فليس صحيحاً أنّ الفرد إما أن يمتلك الفضيلة كلّها، أو لا يمتلك شيئاً منها، ووجود المراتب العديدة والكثيرة يمكن لنا ملاحظته من خلال أدنى تأمّل في أحوال الناس، وفي أخلاقهم وسلوكهم.

بيد أنّ علينا عدم التقليل من أهميّة بعض العوامل والظروف الزمانيّة والمكانيّة التي تؤثر على المفكر أو الفيلسوف فتجعله يأخذ وجهة فكريّة معيّنة، أو يعتنق بعض القناعات تحت وقع الأمور التي مرّ بها، ولهذا يقول برتراند راسل عن أنتستينيس ما يلي: «وشخصيّة أنتستينيس تستوقف النظر، وهي في بعض جوانبها أقرب إلى تولستوي؛ فالإلى أن مات سقراط، كان يحيا في وسط أرسقراطيّ بين زملائه من أتباع سقراط، ولم يبدِ أيّة علامة تدلّ على خروجه على

[١]- راجع: الفرخان، محمد جلوب: أوراق فلسفيّة جديدة، المجلّد الخامس، العدد العاشر، ربيع ٢٠١٣، من موقع:

<https://bit.ly/2OS81tY>

[٢]- راجع: وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، مرجع سابق، ص ١٣٨.

الأوضاع المألوفة، لكن حدث شيء - لعلّه هزيمة أئينا، أو لعلّه كراهية للشقشقة اللسانية التي دارت فيها الفلسفة - دفعة، حين لم يعد شاباً، إلى ازدراء الأشياء التي كان يجعل لها قيمة كبيرة في ما مضى؛ ولم يعد يريد لنفسه شيئاً إلاّ الفضيلة الساذجة، واختلط بالعمال وارتدى ثوباً من نوع ثيابهم، وأخذ نفسه بالتبشير في الهواء الطلق بأسلوب يستطيع أن يفهمه من لم يتلقَّ علماً؛ وذهب إلى أنّ كلّ ضروب الفلسفة التي تدقّ معانيها، لا قيمة لها، فما يمكن معرفته إطلاقاً، لا بد من أن يستطيع فهمه الرجل الساذج...». ثم يقول راسل مكماً: «ولم يكن زاهداً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، إلاّ أنّه ازدرى الترف، واحتقر كلّ عناء يبذل في سبيل الحصول على اللذائذ الحسيّة المصطنعة...»<sup>[١]</sup>.

في الختام، يمكن القول أنّ المذهب الكلي لا يصلح لتقدّم الحضارة الإنسانية وإعمارها وتطورها، وهو كما يقول راسل: «لم يكن مذهباً يشجّع على تقدّم الفنون أو العلوم أو فنّ السياسة، أو أيّ وجه آخر من أوجه النشاط، أللهم إلاّ روح الاحتجاج على ما يسود من ألوان الشرور»<sup>[٢]</sup>. فبحسبهم، ماذا يجدي العلم، فالفضيلة وحدها كافية لتحصيل السعادة، وهي لا تحتاج إلى القول الكثير والعلم الغزير، ما تحتاجه هو العمل من خلال احتقار الملذّات.

[١]- راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربيّة، مرجع سابق، ص ٣٦٢ - ٣٦١.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٣٦٤ - ٣٦٣.

## الخاتمة

ليس من السهل أن تنشأ نظريّات في الأخلاق والقيم بحيث تسير المجتمعات عليها لفترة من الزمن، ولكن المدارس الفلسفيّة التي تحدّثنا عنها فعلت ذلك، واستطاعت أن تترك أثرها في الحضارة التي نمت فيها، وأن تعبر أيضاً إلى الحضارات التي تلتها من خلال المدارس الجديدة الناشئة التي أخذت منها. ولهذا نجد كيف أنّ الكليّة قد وفدت إلى المسيحيّة من خلال الفلسفة الرواقية، والقوريناية تجاوزت حدود مرحلتها من خلال تأثيرها في الأبيقورية. ولا يمكن أن نغفل أيضاً عن الدور الذي لعبه فلاسفة هذه المدارس في تكريس أفكارهم أو نظريّاتهم الأخلاقيّة، فرغم أنّهم لم يكونوا من قامّة الفيلسوف العظيم سقراط، بل لم يكونوا حتى بحجم الفيلسوف أفلاطون، إلا أنّهم من خلال طريقة تفكيرهم، ومن خلال سلوكهم العمليّ والتلاميذ الذين نشأوا على أيديهم، استطاعوا أن يكتبوا لأفكارهم ولمناهجهم الأخلاقيّة الانتشار. إن وقع سلوكهم وأفكارهم وأقوالهم لم يكن ذا تأثير على عامّة الناس فحسب، بل حتى على نخب المجتمع اليونانيّ القديم، وعلى بعض من رموز السلطة المهمّين.

ورغم أنّ هذه المدارس لم تسلم من الانتقاد إلا أنّ تركتها الفكريّة والأخلاقيّة مهمّة جدّاً، وما زالت البشريّة تعود إليها حتى يومنا هذا. وأكبر دليل على أهمّيّتها أنّها تركت أثرها حتى على بعض الأديان الكبيرة والاتّجاهات الفكريّة التي نشأت من بعدها.

هذه المدارس وغيرها من الاتّجاهات الفكريّة التي نشأت قبلها أو بعدها، كانت السبب في التغيّر المتسارع في المجتمعات البشريّة، وهي المسؤولة عن القفزات التي حصلت لهذه المجتمعات في العديد من أبعادها خصوصاً البعد المتعلّق بالأخلاق حيث كانت تدفع في كلّ مرحلة إلى إعادة تعريف الكثير من المفردات من قبيل الفرد ودوره، والأسرة، والمرأة، والحب، والسعادة واللذة.. إلخ.

## لائحة المصادر والمراجع

- ١- اللاثرتي، ديوجينيس، حياة مشاهير الفلاسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٦.
- ٢- كوبلستون، فردريك: تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٢.
- ٣- ستيس، وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.
- ٤- محمود، زكي نجيب، وأمين، أحمد: قصّة الفلسفة اليونانية، القاهرة، مؤسّسة هندأوي سي أي سي، ٢٠١٧.
- ٥- تاتاركيفتش، فوادسواف: الفلسفة اليونانية، ترجمة محمد عثمان مكي العجيل، القاهرة، كنوز للنشر والتوزيع.
- ٦- مطر، أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية، تاريخها ومشكلاتها، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
- ٧- آرمسترونغ، أ.هـ: مدخل إلى الفلسفة القديمة، ترجمة سعيد الغانمي، أبو ظبي، دار كلمة، وبيروت، المركز الثقافي العربي، ط ١، ٢٠٠٩.
- ٨- راسل، برتراند: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٠.
- ٩- سكريبك، غنار، وغيلجي، نلز: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط ١، ٢٠١٢.
- ١٠- فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية، بيروت، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٩١.
- ١١- الفرحان، محمد جلوب: أوراق فلسفية جديدة، المجلد الخامس، العدد العاشر، ربيع ٢٠١٣، من موقع: <https://bit.ly/2OS81tY>

# تأثيرات الأبيقورية وانتشارها

جوزيف معلوف(\*)

## مقدمة

تندرج الأبيقورية في سياق فلسفة السعادة التي شغلت الفلاسفة في بلاد اليونان منذ سقراط حتى أواخر العصر الهليني. فقد كان همُّهم الأوَّل إرساء نمط حياتي يُعين الإنسان على تخطي واقعه الهشّ، كي ينعم بسعادة دائمة تُبعد عنه هاجس القلق وشبح الفراغ الذي يُهدّد وجوده من كلِّ صوب. ومن المعروف أنّ الحروب والاضطرابات في أثينا<sup>[1]</sup> والمدن اليونانية الأخرى، ولا سيّما بعد موت الإسكندر الكبير، أظهرت هشاشة الطبقة السياسية وخداعها<sup>[2]</sup>، ممّا فتح المجال للبحث عن بديل آخر يُعيد الثقة والأمل إلى قلوب الناس. وفي السياق عينه، سئمت الطبقة المتوسّطة في أثينا من الفوضى العارمة التي حلّت بملكاتها، ومن التيارات الفلسفية المعقّدة والمجرّدة، ومن التعريفات الغامضة للخير والشرّ، فكانت تتوق إلى فكر قريب من البساطة والواقعية، يُساعدها على العيش في السعادة والسكينة.

في هذا الجوّ، ظهر أبيقورس<sup>[3]</sup>، في زمن الفيلسوف زينون مؤسس الرواقية، وراح يُنادي بفلسفة جديدة تعتبر «اللذة مبدأ الحياة السعيدة وغايتها»<sup>[4]</sup>. هذا القول ترك تساؤلات كثيرة في الأوساط الفكرية نظراً إلى ما ينطوي عليه من معانٍ وتفسير متعدّدة ومتناقضة.

\*- أستاذ الفلسفة الألمانية والأخلاقية في الجامعة اللبنانية.

[1]. Cf., Didier JULIA, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964, p. 86.

[2]. تجدر الإشارة إلى أنّ فوّاد الإسكندر الكبير، تشاجروا على اقتسام إمبراطوريّته بعد موته في العام ٣٢٣ قبل الميلاد، ممّا خلق فوضى عارمة في العالم الهلينيّ، وتركت أثراً سلبياً في الواقع الاجتماعيّ والفكريّ. أنظر:

Jean BRUN, L'épicurisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1959, p. 9- 10.

[3]. وُلد أبيقورس في أثينا في العام ٣٤١ ق.م. انتقل إلى جزيرة ساموس إبّان شبابه، ثمّ عاد إلى أثينا ومكث فيها حتى آخر حياته. وقد اشترى حديقة، أمضى حياته كلّها فيها مع أصدقائه. أصيب بشلل في رجله، وبقي يعاني منه حتى مماته في العام ٢٧٠ ق.م.

[4]. ÉPICTÈTE, Lettre à Ménécée, trad. Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2009, p. 47.

في الواقع، لم تحظ الأبيقورية في الفكر الهليني بالتقدير والثناء اللذين رافقا تطور الفكر الرواقي. فمنذ العصور القديمة، ساد لدى البعض جوٌّ من التحقُّظ من أبيقورس، مؤسس هذا التيار، ومن مدرسته، إلى حدِّ الاحتقار، ولا سيَّما من الفيلسوف الروماني شيشرون<sup>[١]</sup>، نظراً إلى الأقوال الغربية التي كانت مدرسته تُطلقها من حين إلى آخر، في مفهوم اللذة والسعادة، ومن الفيلسوف اليوناني بلوطرخوس<sup>[٢]</sup>. وقد حفظت الذاكرة الفلسفية هذا القول لأبيقورس يعتبر فيه «أنَّ نبع كلِّ خير وأصله يكمن في لذة البطن»<sup>[٣]</sup>، ممَّا خلق الريبة في قيمة تعاليمه وآرائه. بيد أنَّ هناك تياراً آخر كان يعتبر أنَّ حياة أبيقورس الزهدية لا تنسجم مع الموقف الفكري الذي يدعو إليه في عقيدته، وبالتالي كان له دور رائد في تحرير الناس من الخرافات والميثولوجيا التي كانت تسيطر على عقولهم آنذاك. في هذا السياق، بات أبيقورس، مؤسس هذه المدرسة، من لوكرتيوس<sup>[٤]</sup> (Lucretius) في القرن الأوَّل قبل الميلاد إلى ميشال أونفري، مروراً بجيريمي بنتام وجون ستيورت مل وماركس، الممرَّ الإلزامي لكلِّ فلسفة مادية وفعيَّة.

كان همُّ أبيقورس أن يحصل على السعادة من خلال اللذة كي يخفِّف من الآلام والمخاطر التي تُعكِّر صفو الحياة. وقد لخصَّ في كتابه «رسالة إلى مينيسه» مفهوم الحياة في أربعة علاجات: التدرُّب على الفلسفة، مصدر كلِّ سعادة، الآلهة كائنات خالدة وسعيدة تقبَع في

[١]. يحمل شيشرون (١٠٦ ق.م - ٤٣ ق.م.) على الأبيقورية في كتابيه Tusculanae disputationes و De finibus ويُعبرُ فيهما عن احتقاره لها، ولا سيَّما أتباعها في الأباطورية الرومانية، من أمثال لوكرتيوس (Lucretius) وغيره. ويشدَّد في هذين الكتابين، استناداً إلى أفلاطون والرواقيَّة، على أنَّ السعادة لا تُكتسب عن طريق اللذة، بل عن طريق الفضيلة.

Cf., CICÉRON, Tusculanes, 2 tomes, trad. Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1970 ; CICÉRON, Les termes extrêmes des biens et des maux, tome I, trad. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

[٢]. وُلد بلوطرخوس (Πλούταρχος) في وسط اليونان في العام ٤٦ ب.م، وتوفي في روما في العام ١٢٥. كان فيلسوفاً وكاتب سيرٍ حياتية ومعلِّماً في الأخلاق. سعى في كتاباته إلى إقامة خلاصة لفكر أفلاطون من خلال امتداد مدرسته. انتقد الرواقيَّة والأبيقورية على السواء في كتاباته الأخلاقية، ولا سيَّما في كتابه ضدَّ كولوتيس Contra Colotes، الذي يحمل فيه بشدَّة على تعاليم أبيقورس.

[3]. In François CHÂTELET (dir.), La philosophie. De Platon à Saint-Thomas, Paris, Marabou, 1972, p. 153.

[٤]. فيلسوف وشاعر رومانيٌّ عاش في القرن الأوَّل قبل الميلاد. ترك كتاباً شعرياً واحداً بعنوان في طبيعة الأشياء De rerum natura، يُعتبر من أهمِّ المراجع القيِّمة عن الطبيعة وعن فلسفة أبيقورس، ولو غالي أحياناً في عرض فكر معلِّمه إلى حدِّ التشويه في بعض القضايا المهمة، كعدائه للدين ومفهومه للذة والموت... ويفتخر أنَّه اهتمَّ بفكر معلِّمه اهتماماً خاصاً، كما يبدو ذلك جلياً في الفصل الخامس من كتابه. يقول في هذا الصدد: «أجد نفسي اليوم أوَّل شخص استطاع نقل فكره (أي أبيقورس) في لغتنا الأم (اللاتينية)». أنظر:

A. Ernout, De rerum natura, Les Belles Lettres, rééd. 1968, V 335- 337.

مكان آمن بعيد عن البشر، فلا يجب أن نخاف منها، التدرّب على الفكر النقديّ للتخلّص من الآراء المغلوطة، وأخيراً، الموت ليس شيئاً مُرعباً وأنّه من الجهل أن نتصوّر حياة من دون نهاية<sup>[1]</sup>. لذا، اختار أن يعيش بعيداً عن ضجيج العالم وصخبه ليتفرّغ إلى التفتيش عن السعادة في حديقة مع أصدقائه المقربين منه، بعيداً عن صخب المدينة، كي تنعم نفسه بالهدوء والسكينة (ἀταραξία). بيد أنّ فكرة السعادة لم تكن جديدة في زمن أبيقورس؛ إذ هيمنت على المفكرين اليونانيين برمتهم. فهناك من كان يعتبر أنّ السعادة تُكتسب بالتأمل في العالم الغيبيّ (أفلاطون)، كما اعتبرت الرواقية أنّ السعادة تُكتسب عن طريق الفضيلة والعقل. إزاء هذا التفكير السائد، انبرى أبيقورس ليقدّم تفسيراً آخر للسعادة يقوم على اللذة، أو على ما يُسمى بالهيدونية<sup>[2]</sup>، إذ هي، في رأيه، مصدر الهدوء والسلام.

ها نحن أمام نظريّة فلسفيّة تحتّم أكثر من قراءة وتأويل. لماذا اختار أبيقورس هذا النمط من العيش، ولماذا كان يحتقر عالم السياسة وصخب الحياة الاجتماعيّة كي يرضى بأن يعيش منزوياً في حديقة مع بعض المقربين منه؟ لم كان مهووساً بفكرة السكينة وغياب الألم إلى هذا الحدّ؟ لماذا اتّخذ موقفاً لا مبالياً من الآلهة؟ ما مدى تأثيره في الأوساط الفكريّة؟ أين تكمن إيجابيات فكره وسلبيّاته؟ في ضوء هذه الأسئلة، سأحاول أن أتبع فكر أبيقورس كي أتقصّى أبعاده ومآلاته من خلال إخضاعه للتحليل والنقد.

### أولاً: المناخ الفكريّ اليونانيّ حتى زمن أبيقورس

من البديهيّ قبل التعرّف إلى فكر أبيقورس أن نفهم الإرث الفلسفيّ الذي تركه سقراط في المعرفة والأخلاق، كما تجلّى في حوارات تلميذه أفلاطون وكتاب «الذكريات»<sup>[3]</sup> لكسينوفون؛ إذ من دون هذا الإرث لا يمكننا فهم التيارات الفكريّة التي ظهرت بعده. ففي حواراته العديدة مع السفسطائيّين، تصدّى سقراط لهذا التيار وفنّد مزاعم أتباعه في مقاربتهم العلوم السائدة في أيامهم. ففي حين كان السفسطائيّون يتباهون بمعارفهم في شتى الميادين إلى حدّ الغرور في أغلب الأحيان، استناداً إلى ما ورد في كتابات كسينوفون وأفلاطون، كان

[1] Cf., Pierre-Marie MOREL, Épicure. Lettre à Ménécée, Paris, GF. Flammarion, 2009, p. 17.

[2]. إلى جانب مصطلح اللذة، ساستخدام أيضاً لفظة هيدونية كما وردت تقريباً في الأصل اليوناني ἡδονήσμός والتي تعني اللذة أو المتعة. بيد أنّ هذه اللفظة تحتاج إلى وضعها في سياقها الفكريّ الصحيح كي لا تأخذ معاني مبتذلة عند أبيقورس، كما يرى نقّاده.

[3]. Xénophon, Les mémorables, Paris, Les Belles Lettres, trad. Louis-André Dorion, 2015.

سقراط يجيبهم بمواقف لا تخلو من السخرية، زاعماً أنه لا يعرف شيئاً كثيراً عن العلوم، في وقت كانوا يدعون امتلاك المعارف كلها، إلا أن هذه المعارف، في رأيه، كانت مغلوبة. إزاء معرفة السفسطائيين المغرية بالكلام المنمق، كان سقراط يفتخر بالكتابة التي وردت على واجهة معبد ديلف: «إعرف نفسك»، لا يدعو الإنسان إلى الانطواء على نفسه، بل إلى معرفة واقعه الإنساني، لأنه كان مقتنعاً بأن معرفة الأشياء الخارجية قبل معرفة الذات من شأنها أن تعرّض الإنسان للضياع والتشتت. ما يدعو إليه سقراط هو الاستقلالية في التفكير والصلابة الداخلية والترفع عن كل ما يُبهر.

وبعد موت سقراط، راح تلاميذه يدعون إلى الانطواء والاكتفاء بالذات، والانسحاب من حياة المدينة الصاخبة والمضطربة. ولم يمثّل البرميل الذي سكن فيه ديوجينوس سوى تنازل الفيلسوف عن دوره في قضايا المجتمع وصراعاته، فبات الفرد مقياس نفسه في كل شيء، إذ لم يعد هناك أي مرجعية لتميز الخير من الشر. فبينما كان سقراط يُعلّم أن مقياس الخير والشر مرتبط بفكرة الخير والكائن الأسمى، كان السفسطائيون يعتبرون أن «الإنسان مقياس كل شيء»، ممّا فتح باب تأويل المبادئ الأخلاقية على مصراعيه. ألم يقل تراسيماغوس في الكتاب الأول من «الجمهورية» أنه من الأفضل أن نقترف الظلم بدلاً من أن نتكبّده، وأن حجّة الأقوى هي الفضلى؟ فلا عجب في أن تميل الناس إلى الشك<sup>[١]</sup> في كل شيء، نظراً إلى الفكر النسبي الذي ساد آنذاك.

بيد أن المدرستين اللتين تركتا أثراً حاسماً في الأوساط الفكرية هما من دون منازع، المدرسة الرواقية والمدرسة الأبيقورية. مدرستان حاولتا استيعاب الاضطراب السياسي المقلق في أثينا، والتغلب على العقيدة السفسطائية التي تعتبر الإنسان مقياس كل شيء. ما يجمع بينهما هو العودة إلى الطبيعة ومصالحة الإنسان معها. كان شعارهما واحداً: «العيش في تناغم مع الطبيعة»<sup>[٢]</sup>. ولكن، هناك فرق كبير بين المدرستين في مقاربتها: يصرّ الرواقيون على أن الانسجام مع الطبيعة ينبغي أن يمرّ بالله مصدر كلّ عناية، إذ هو في تمامه معها، بينما يُعلّم الأبيقوريون الإنسان على أن يكون متناغماً مع الطبيعة من خلال الأحاسيس التي يشعر

[١]. ظهر المذهب الشكّي أو الريبّي (scepticism) مع بيرون في القرن الثالث قبل الميلاد. كانت حكمة هذا الفيلسوف قائمة على مجموعة من الأقوال التي تنفي كل شيء: التوقّف عن الحكم، والعذوف عن الكلام، والأُمبالاة، وهي أفكار تساعد الإنسان على التخلّص من الأهواء ومن كل اضطراب.

[2]. In Jean BRUN, L'épicurisme, op.cit., p. 15.

بها، لأنَّها أوَّلاً مصدر المعرفة، ولأنَّها ثانيًا مصدر كلِّ خير. هذا ما يجعل من الأبيقورية مدرسة قائمة على الحسيَّة<sup>[1]</sup> والهيديونية. فليس من باب الصدفة أن يقول أبيقورس بأنَّ مسكن الآلهة هو في جبل الأولمبس، وأنَّها لا تكثر لمعانة البشر.

هناك أيضًا نقطة مشتركة بين المدرستين تتجلَّى في طلب السكينة والراحة (ataraxie) للتخلُّص من كلِّ اضطراب. هذه السكينة يكتسبها الرواقيُّ أوَّلاً من خلال الفضيلة والحرية العقلية التي يتوصَّل إليها بواسطة إرادته، وثانيًا من خلال انخراطه في العمل السياسي والاجتماعي، وثالثًا من خلال منطق يُبيِّن ترابط الأشياء بعضها ببعض يكون الله فيها صلة الوصل. أمَّا الأبيقوريُّ فيكتسب سلام النفس من الطبيعة من دون تدخل الآلهة من جهة، ومن عدم الخوف منها ومن المظاهر الطبيعية، إذ بوسع الإنسان أن يُفسِّر حركاتها، وبالتالي يُهيِّئ، من حيث لا يدري، مجيء الفلسفة الوضعية التي تعتبر أنَّ القوانين العلمية تُستمدُّ من الطبيعة فحسب. كما يكتسب الأبيقوريُّ السكينة في الابتعاد عن ضجَّة المدينة ومشاكلها، والانعزال في حديقة هادئة لا تعرف الاضطراب، وهو موقف سلبيِّ بعض الشيء، إذ اعتُبر نوعًا من الهروب والتخلي عن مسؤوليَّة الفيلسوف في إدارة المجتمع، كما تجلَّى ذلك في فكر أفلاطون وفي فكر أرسطو، ولكن بطريقة مختلفة.

في هذا الفضاء الفكريِّ المتنوع والغني، نشأت الأبيقورية وفرضت نفسها خلال بضعة قرون كمدرسة لها أسسها وتعاليمها الأخلاقية، لا بل وصل تأثيرها إلى فرنسا وبريطانيا عبر غساندي وميشال أونفري والفلسفة النفعية التي تعتبر اللذة أساس السعادة.

### ثانيًا: قاعدة<sup>[2]</sup> الحقيقة في فلسفة أبيقورس

في عُرِّف أبيقورس، الفلسفة هي البداية والنهاية في حياة الإنسان؛ إذ «تضمَّن وحدها صحَّة النفس». هذا ما عبَّر عنه في مطلع الرسالة التي كتبها إلى صديقه مينيسه: «لا نوجِّل الفلسفة إلى وقت لاحق لأنَّنا ما زلنا يافعين. وينبغي لنا ألاَّ نتعب من الفلسفة لأنَّنا طعمنا في السن. ليس الوقت مبكرًا أو متأخرًا لأيِّ شخص كان، ولا سيَّما إذا كان الأمر متعلِّقًا بضمان صحَّة النفس. من يقول إنَّ لحظة الفلسفة لم تأتِ بعد، أو إنَّ هذه اللَّحظة قد ولَّت، يُشبه من

[1]. Cf., Émile BRÉHIER, Histoire de la philosophie, Antiquité et Moyen-âge, Paris, Quadrige, PUF, 1997, p. 295.

[2]. يبدو أنَّ أبيقورس، استنادًا إلى لوكريتيوس، قد ترك كتابًا يحمل عنوان القانون (La canonique)، لكنَّهُ فُقد. جُلِّ ما نعرفه عن هذا الكتاب يعود إلى الاستشهادات التي وردت في كُتب لوكريتيوس وشيشرون وديوجانوس الأيرتي (Diogène Laërce).

يقول: ليس لديّ الوقت لبلوغ السعادة. لذا، والحال هذه، ينبغي للشباب والمسنّ أن يهتمّ بالفلسفة، فيحافظ المسنّ على روح الشباب، ويبقى شاباً تحت تأثير الخير، من خلال تذكُّر الأيام الماضية. ومهما كان عمر الشابّ، عليه أن يُصبح حكيمًا وأن يُدّد الخوف إزاء ما سيحدث. علينا دراسة الوسائل لاكتساب السعادة. فحين نملكها، نملك كلّ شيء، وحين نفقدها، نصنع المستحيل كي نكتسبها»<sup>[1]</sup>.

هذا الثناء للفلسفة ودورها في تربية الأجيال يبقى في إطار العموميّات؛ إذ لا يضيف شيئاً إلى ما عبّر عنه الفلاسفة قبل أبيقورس أو بعده عن مكانة الفلسفة. ما يهمُّ أبيقورس في مسألة الحقيقة التي يفتش عنها في الفلسفة هو التخلّي عن كلّ التمارين العقلية التي تُبعد الإنسان عن واقعه الحسيّ. فلا عجب من أن ينتقد الجدليّة التصاعديّة التي لجأ إليها أفلاطون من أجل تحريرنا من العالم الحسيّ ليرفعنا إلى عالم المثلّ، إلى عالم هو من نسج خياله، على حدّ تفسيره. ولا غرو أن يحمل أيضاً على منطوق أرسطو المثقل بالمفاهيم المجردة، وهو نمط فكريّ لا يُعيّره أبيقورس اهتماماً كبيراً. كلُّ ما يحتاج إليه في فلسفته هو بعض التعبيرات البسيطة التي تُعبّر عن الطبيعة الحسيّة. ففي رأيه، وحدها الطبيعة تشكّل المدخل الإلزاميّ لكلّ حقيقة.

في هذا السياق، إنَّ أوّل مبدأ لقاعدة الحقيقة هو اليقين الحسيّ (sensations)، مصدر كلّ معرفة. فمن الضروريّ أن نضع نصب أعيننا أن أبيقورس يدعو الإنسان إلى أن يبقى على اتّصال دائم بالواقع، الأمر الذي يسمح له بأن يتصرّف بحريّة ورويّة إزاء كلّ حدث خارجيّ. ويتجلّى اليقين الثاني في المشاعر (affections) من خلال اللذّة والألم، كما يقول ديوجانوس اللايرتي<sup>[2]</sup>: «هناك نوعان من المشاعر: اللذّة والألم، يشعر بهما الإنسان. الأوّل منسجم مع الطبيعة، أمّا الثاني فغريب عنها. انطلاقاً منهما، نستطيع أن نميّز الأشياء التي يجب أن نفتش عنها، والأشياء التي يجب أن نتجنّبها»<sup>[3]</sup>. استناداً إلى هذين المبدئين يمكننا فهمّ تعليم أبيقورس الأخلاقيّ. فإذا اعتبرنا «أنّ الحواس هي قاعدة الحقيقة، تُصبح

[1]. ÉPICURE, Lettre à Ménécée, op.cit., p. 43.

[2]. كاتب يونانيّ (Diogène Laërce) عاش في القرن الثالث بعد الميلاد. تظهر أهميّة في أنّه المصدر الوحيد لبعض الفلاسفة القدامى، ولا سيّما أبيقورس، إذ من خلاله نعرف الكثير عن هذا الفيلسوف.

[3]. In Jean BRUN, L'épicurisme, op.cit., p. 45.

اللذة بداية الحياة السعيدة وغايتها»<sup>[١]</sup>، على حدّ قول ديوجانوس اللايرتي. بيد أنّ السعادة التي يطمح أبيقورس إلى تحقيقها من خلال اللذة تخضع لعملية تنقية واسعة، يختار منها الفيلسوف ما هو مفيد للسعادة فحسب.

ولكن، من أين تأتي الأفكار التي في ذاكرتنا؟ يعتبر أبيقورس أنّ الأحاسيس الخارجية التي تفرض ذاتها علينا، سرعان ما تُكوّن فينا بفعل التكرار تعابير واضحة تساعدنا على التمييز بين الأشياء. فحين نقول على سبيل المثال: هذا إنسان، يحضر في ذاكرتنا الشكل الذي يَصوّر الإنسان بفضل الأحاسيس الخارجية التي انطبعت فينا<sup>[٢]</sup>. من دون هذه الأحاسيس التي تتمركز في الذهن، يستحيل على الإنسان أن يصف شيئاً ما. فعندما تتساءل: هل ما نراه هناك حصان أم ثور؟ الجواب سهل للغاية: لو لم نكن نعرف مسبقاً شكل الحصان أو شكل الثور من خلال الإدراك لما تمكّنا من أن نقول هذا حصان وهذا ثور. وخلاصة القول، أنّ المعرفة المسبقة<sup>[٣]</sup> (اليقين الثالث) النابعة من الحواسّ هي التي تكون أفكارنا والتعابير التي ننطق بها. هذه الأفكار تُظهر إلى حدّ كبير مدى تعلق أبيقورس بالطبيعة  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ، إذ وجد فيها من دون سواها ما يصبو إليه: المعرفة والسعادة. ولكن ما سرُّ تعلقه بها؟

### ثالثاً: الطبيعة وتجلياتها

سعى أبيقورس، على غرار ليوكيبوس<sup>[٤]</sup> (٤٦٠ ق.م. - ٣٧٠ ق.م) وديموقريطس (٤٦٠ ق.م. - ٣٧٠ ق.م)، مؤسّسي نظرية الذرة في الكون القائمة على المادة، سعى لبناء نسق جديد لفهم الطبيعة، ينافي كلياً ما كان سائداً في بلاد اليونان. فقبل أبيقورس، كانت العودة الدائمة إلى الميثولوجيا، ولا سيّما عند أفلاطون، برهاناً على أنّ الطبيعة في بنيتها هي جسم حيّ مرتبط بالآلهة، ممّا يعني أنّ هناك كائنات سامية تتخطى الإنسان. وقد تجلّت هذه الفكرة أيضاً عند الرواقيين الذين عاصروا أبيقورس؛ إذ كانوا يعتبرون أنّ الله والطبيعة وحدة لا تنفصل. بيد أنّ الأمر تبدّل تماماً مع أبيقورس، فاعتبر أنّ الطبيعة واقع يُمكن تفسيره، وأنّه ليس من الضروريّ العودة إلى كائنات سامية لتفسير تجلياتها. هذا يعني أنّ أبيقورس أخرج

[1] In *ibid.*, p. 46.

[٢]. من الالاف أنّ تكوين الأفكار عند أبيقورس يُشبه إلى حدّ كبير ما تُعلّمه الفلسفة التجريبية، ولا سيّما في كتابات ديفيد هيوم.

[3]. *Connaissance par anticipation.*

[٤]. ليوكيبوس (Leucippe)، فيلسوف يونانيّ عاش قبل سقراط الحكيم. وجد نظريته الذرة مع تلميذه ديموقريطس.

تفسير الطبيعة من الدائرة الدينيّة، مسجلاً انتصاراً على الديانات التي كانت سائدة آنذاك في بلاد اليونان، الأمر الذي حمل لوكريتيوس في كتابه «طبيعة الأشياء» على مدح معلّمه بالقول: «بينما كانت الإنسانيّة، وعلى مرأى من الجميع، تعيش على الأرض حياة بائسة، مُداسة تحت أقدام الأديان<sup>[١]</sup>، ووجهها يُهدّد الناس بمنظرها المروّع من أعلى المناطق السماويّة (يقصد جبل الوليمب)، انبرى رجل يونانيّ، كان أوّل من تجاسر ورفع عينيه ضدّها، ووقف في وجهها. لم يوقفه أيُّ شيء، لا الخرافات الإلهيّة، ولا الصواعق، ولا هدير السماء المهدّد، بل ازدادت حدّة شجاعته ورغبته في دكّ أبواب الطبيعة المغلقة بإحكام. لذلك، إنَّ الجهد العقليّ الذي بذله انتصر في آخر المطاف، وتخطّى حواجز عالمنا الملتهبة»<sup>[٢]</sup>. نستنتج من هذا القول أنّ أبيقورس اختار الطبيعة مرجعاً لكلّ معرفة، وأنّ العالم لم يُخلَق من أجلنا بإرادة إلهيّة، نظراً إلى العيوب المتأصّلة فيه. فما هو المبدأ الأساسيّ الذي تقوم عليه الطبيعة؟

في رأي لوكريتيوس، الذي يُعتبر من أهمّ مراجع الأبيقوريّة، «لا شيء خُلِق من لا شيء بفعل قدرة إلهيّة»<sup>[٣]</sup>. وهو مبدأ غريب يقودنا إلى مبدأ ثانٍ أكثر غرابة: «الكون مكوّن من أجسام ومن فراغ. إنّ وجود الأجسام يُمكن برهنته عبر الحواسّ [...]». إذا كان ما نسمّيه الفراغ أو الفضاء أو الطبيعة التي لا تُمسّ غير موجود، لن يكون هناك مكان تستطيع فيه الأجسام أن تتحرّك وترى ما تفعل»<sup>[٤]</sup>. إنّ الأجسام التي تُكوّن هذا العالم لا تُحصى ولا تُعدّ، وإنّ امتداد الفراغ لا حدّ له، ممّا يعني أنّ الكون أزليّ، لم يطرأ عليه أيُّ تغيير. ويُضيف أبيقورس أنّ الذرّات تُشكّل عدداً لا يُحصى، وهي عناصر ثابتة لا تتجزأ، تُشكّل الأجسام المركّبة. فكيف تلقّف المفكّرون هذه النظريّة الغريبة عن الطبيعة؟

في الواقع، لم تلقَ هذه النظريّة اهتماماً كبيراً في أوساط المفكّرين، ولا سيّما عند شيشرون. ففي كتابه «حدود الخير والشرّ» (De finibus bonorum et malorum)، يبيّن أنّ أبيقورس لم يأت بشيء جديد في مفهوم الطبيعة، وأنّه استعار معظم تعابير ديموقريطس عن الذرّة والحركة والجاذبيّة وغيرها: «إنّ الطبيعة التي يفتخر بها هي استعارة في مجملها. فهي

[١]. المقصود فيها الديانات القديمة في الحضارات القديمة، ومنها الميثولوجيا اليونانيّة.

[2]. LUCRECE, De rerum novarum, I, 62 -77. In Lettre à Ménécée, Dossier, p. 7677-.

[3]. Ibid., I, V, p. 146.

[4]. Diogène LAËRCE, X, 39, 40.

كلُّها أفكار ديموقريطس التي يعرضها، وما حاول أن يصحِّحه، أقلُّه في رأبي، قد أفسده»<sup>[١]</sup>. ومهما كان موقف شيشرون من نظرية أبيقورس في الطبيعة، إلاَّ أنَّ اعتماده على ديموقريطس لم يكن سوى وسيلة لدعم رؤيته عن الطبيعة كمرجعية لكلِّ معرفة ليس أكثر.

ومع أنَّ هذه النظرية قديمة ولا تجد لها مكاناً في النظريات العلميَّة الحديثة، إلاَّ أنَّ ما يهْمُنَّا في نهاية المطاف هو الهدف منها في الحياة العمليَّة. لم يسعَ أبيقورس إلى تلقين تلاميذه في حديثه الشهيرة تعاليم عقليَّة ومجرّدة، بل كان يبغي من هذه القراءة للطبيعة إيجاد الطريق الذي يقود الإنسان إلى الاتزان والرصانة، إذ لم يُعدَّ تحت رحمة المظاهر السماويَّة<sup>[٢]</sup> أو تحت وطأة كابوس الموت. وهو، استناداً إلى مقارنته للطبيعة، يحمل على الخرافات الميثولوجيَّة كي يستطيع أن يتذوَّق اللذات النقيَّة التي تساعده على العيش في سلام مع ذاته.

انطلاقاً ممَّا سبق، سأحاول أن أبينَّ البعد الأخلاقيَّ في الأبيقوريَّة، إذ هي أهمُّ ما ترك من تراث فكريٍّ في هذا المجال. بيد أنَّ هذا البعد يحتاج إلى تنقية كي نتجنَّب الشائعات السلبية المتدوالة عنه في بعض الأوساط الفكريَّة، ولا سيَّما أنَّ هناك لغطاً كبيراً في تفسير الأبيقوريَّة، نظراً إلى تشعباتها بعد موت المعلِّم، وخصوصاً مع لوكريتيوس.

#### رابعاً: البعد الأخلاقيُّ في فكر أبيقورس وتلاميذه

حتَّى الآن، حاولت تبيان أنَّ قاعدة الحقيقة (La canonique) تدلُّنا على الطرق التي تُساعدنا على الاتِّصال بالواقع، وأنَّ مقارنة الطبيعة تُسعفنا على التحرُّر من تأثير الآراء المغلوطة عن الآلهة، ومن الخوف من وطأة الموت. وسيدلُّنا أبيقورس في مقارنته الأخلاقيَّة على طريق من نوع آخر يقود إلى الحكمة، الحكمة القائمة على اللذَّة التي تُعطي الحكيم القدرة على الاكتفاء بذاته في تناغم كبير مع نفسه، بعيداً من الأهواء الغبيَّة، إذ جُلُّ ما يطمح إليه، كما ورد في الصفحة الأخيرة من «الرسالة إلى مينيسه» هو التوصلُ إلى «غياب

[1]. CICERON, Les termes extrêmes des biens et des maux, op.cit., v-6, p. 15.

[2]. قد يساورنا أحياناً تفكير بأنَّ ماديَّة أبيقورس ونظريته الأميريَّة لا تترك مكاناً لله. فقد نعتَّ بعضهم بالملحد، ولا سيَّما بلوطارخوس وشيشرون في ما بعد. ولكن، إذا أمعنا النظر في فكره، نكتشف أنَّه كان يؤمن بوجود الآلهة، وأنَّها نموذج للسعادة التي يتوق إليها الحكيم، شريطة ألاَّ تتحوَّل إلى فزاعة تُخيف الناس. في رأبي، إنَّ تهمة الإلحاد ينبغي أن توجَّه إلى لوكريتيوس أكثر من معلِّمه، إذ كان يضمّر العداء والضغينة لرجال الدين والأديان عامَّة، نظراً إلى ما تركته من تأثير سلبيٍّ على عقول الناس، كما ورد في كتابه، «في طبيعة الأشياء».

الاضطراب حتى يعيش تلميذه كإله بين الناس»<sup>[1]</sup>.

أين تكمن الحكمة الأخلاقية الجديدة في فكر أبيقورس؟ ما الفرق بينه وبين أفلاطون وأرسطو والرواقية؟ ما تفسيره لمفهوم اللذة؟ هذا ما سأحاول أن أبينه في تحليل «الرسالة إلى مينيسه»، إذ هي المرجع الوحيد المباشر الذي بقي من كتاباته عن هذا الموضوع، إلى جانب شيشرون الذي أثار تعاليمه في كتبه وأخضعها للنقد والتحليل، وكتابات لوكرتيوس، وهي كُتبتْ سنعود إليها من حين إلى آخر في سياق هذا القراءة لفكر أبيقورس الأخلاقي.

ينتمي الفكر الأخلاقي لأبيقورس إلى المدارس اليونانية التي كانت تعتبر أن السعادة (eudaimonia) هي الغاية القصوى التي يتوق إليها الإنسان في حياته. إلا أن التباين في مفهوم السعادة بين هذه المدارس يظهر في المضمون وليس في الشكل. ففي رأي أفلاطون، السعادة هي مزيج من الفطنة واللذة. والإنسان السعيد هو الذي يعيش في الاعتدال ويُخضع الرغبات واللذات للعقل، كي لا ينحرف ويضحى عبداً لأهوائه ويتصرف كالبهائم، هذا كله ينسجم مع عقيدة أفلاطون الأساسية: الترفع عن العالم الحسي الهش لبلوغ عالم أجمل وأفضل، حسبما ورد في كتاب «فيليبوس أو في اللذة»<sup>[2]</sup>. أما أرسطو، فكان يُشيد بدور الفضيلة العملية التي تتجلى في السياسة والتي تُكتسب بالعادة، وبدور الفضائل العقلية كالفطنة (phronésis) والمعرفة التي تُكتسب بواسطة التعلم، وفي كلتا الحالتين، تساعد الفضيلة الإنسان على العيش في الاعتدال لبلوغ السعادة، استناداً إلى قوله الشهير: «الفضيلة تكمن في الوسط».

وفي العصر الهليني، كان همّ الفلاسفة تحويل السعادة إلى نمط حياتي وعملي، يستفيد منها الجميع، رغم قساوة الزمن آنذاك، علماً تُصبح هدفاً سهل المنال لكل إنسان. ففي حين ركز الرواقيون على الفضيلة وحدها للعيش في السعادة الدائمة، راح أبيقورس يُفتش عنها في اللذة من دون سواها، وهي نظرية تُنافي نوعاً ما، كل ما كُتب عن هذه المسألة في الفكر اليوناني، وتُشكّل في حدّ ذاتها «منعطفاً في تاريخ الأفكار»<sup>[3]</sup>، إذ أحدثت قطعة مع الماضي

[1]. ÉPICTÈTE, Lettre à Ménécée, op.cit., p. 52.

[2]. Cf. PLATON, Philèbe ou du plaisir, trad. Emile Chmabry, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection Philosophie.

في مطلع الحوار، يختصر سقراط مضمون الإشكالية: «يعتقد فيليبوس بأن خير الكائنات الحية يأتي من الفرح واللذة والسرور، وأنا أزعّم أن الأمر ليس كذلك، وأن الحكمة والفكر والذاكرة وكل ما يرتبط بها، كالرأي المستقيم والتفكير الصحيح، هي أثن من اللذة...»، ص ٣١.

[3]. Jean BRUN, L'épicurisme, op.cit., p. 89.

من خلال الآراء التي ساقها في هذا الموضوع لمقاربة الأخلاق.

لقد تبين لنا حتى الآن أن المشاعر والأحاسيس هي الاختبار الأكثر ضماناً للإنسان في علاقته بالواقع والطبيعة. وتوضح أيضاً أن الإحساس (sensation) في الأخلاق هو مبدأ الخير في فكر أبيقورس، فمن البديهي أن تُبنى الهيدونية كنظام أخلاقي عليها، إذ هي نتيجة منسجمة مع تعليمه. والهيدونية هي نمط حياتي غايتها القصوى السكينة وغياب الاضطراب.

في ضوء ذلك، تأخذ اللذة بُعداً جديداً، إذ لا تعني على الإطلاق الإسراف في الفسق والشهوات<sup>[1]</sup> بل الحصول منها على ما يكفي، لنُبعد عنّا الألم والقلق. لذا، صنّف أبيقورس في «الرسالة إلى مينيسه» الرغبات المفيدة والرغبات غير المفيدة للنفس في نص واضح يقول فيه: «من الضروري أن نثبت عن طريق القياس (analogie) أن هناك رغبات كثيرة، بعضها طبيعي والبعض الآخر لا أساس له، وأن من بين الرغبات الطبيعية ما هو ضروري ومنها ما هو طبيعي فحسب. ومن بين الرغبات الضرورية ما هو ضروري للسعادة، ومنها ما يُعطل وظيفة الجسم، ومنها ما يضر بالحياة نفسها.

إنّ الدراسة الدقيقة للرغبات تسمح لنا بإرجاع كل اختيار وكل رفض إلى صحّة الجسم وإلى غياب الاضطراب في النفس، إذ هذه هي غاية الحياة السعيدة. فمن أجل ذلك نفعل كل شيء، كي لا نتألم ولا نشعر بالخوف [2]. لهذا السبب نقول بأنّ اللذة هي مبدأ الحياة السعيدة وعايتها»<sup>[2]</sup>.

في هذا السياق، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ منتقدي أبيقورس غالباً ما يخلطون بينه وبين أرسطيوس القرينائي<sup>[3]</sup> الذي كان ينادي بأنّ اللذة هي أقصى ما يجب أن يسعى إليه الإنسان للتوصّل إلى إحساس قويّ، خلافاً لما كان يفكر فيه أبيقورس الذي كان يعتبر أنّ اللذة ليست سوى وسيلة من أجل بلوغ السكينة والهدوء (ataraxie). كما وقع ضحية تلميذه لوكريتيوس

[1]. Cf., EPICURE, Lettre à Ménécée, op.cit., p. 50.

[2]. Ibid., p. 4748-.

[3]. أرسطيوس القرينائي (Aristippe de Cyrène)، فيلسوف يوناني وُلد في العام ٤٣٥ ق.م، وتوفي في العام ٣٥٦ ق.م. كان تلميذاً لسقراط في أثينا ومؤسساً للمدرسة القرينائية القائمة على الهيدونية. وقد حدّد هدف الحياة بـ «أنّها حركة سلسلة تفضي إلى إحساس ما». وهو يتميّز عن الأبيقورية في تفسيره للهيدونية، إذ هي، في رأيه، حركة يرافقها إحساس وشعور، بينما غاية اللذة عند أبيقورس هي السكينة (ataraxie)، وبالتالي يعتبرها أرسطيوس نوعاً من التخدير الحياتي والحرامان من الألم. أنظر :

الذي تخطى معلّمه في البحث عن اللذة والسكينة وفي نقد الدين والمجتمع.

لا شك في أنّ اللذة التي يتطرق إليها أبيقورس تجد جذورها في الجسد. فما دام الجسد يوحى بغياب الألم الذي يتجلّى في هدوء أعضائه، فإنّ الإنسان يتوصّل إلى ما يصبو إليه، وتحوّل اللذة إلى بُعد إيجابيٍّ تسهم في إرساء السعادة في حياته. وهو يقول في هذا الإطار: «عندما نعتبر أنّ اللذة هي الغاية، لا نتكلّم عن الملذّات الناجمة عن الفسق، ولا عمّا يرتبط بالتمتّع - كما يعتقد بعض الذين يجهلون ما نقوله<sup>[١]</sup>، ويعترضون على مقاصدنا ويفهمونها في معنى مناهض لمعناها الصحيح -، بل نتكلّم عمّا يرتبط بالجسد كي لا يتألّم، وبالنفس كي لا تضطرب. في الواقع، ما نحتاج إليه ليس الاستمرار في الشرب، أو في حفلات التمتّع والملذّات، أو في معاشرّة الغلمان والنساء، أو في ما توفّره الأسماك وسائر الأطعمة التي تُقدّمها مائدة غنيّة ما يجعل الحياة مُمتعة. ما نحتاج إليه هو التفكير الرّصين الذي يفشّ عن المعرفة الدقيقة، عندما نختر أو نرفض شيئاً ما، وعندما نتخلّى عن الآراء التي تزرع الغموض الذي يستحوذ على النفس»<sup>[٢]</sup>.

إنّ اللذة التي يصرّ عليها أبيقورس في نظريّته الأخلاقيّة هي لذة طبيعيّة تضعنا في تناغم دائم مع الطبيعة، إذ هي القاعدة الذهبيّة في تعليمه. فما إن يولد الإنسان حتّى يميل إلى اللذة وينفر من الألم من تلقاء نفسه. وإنّ بؤس الإنسان هو نتيجة الآراء الكاذبة التي تُبثّ هنا وهناك عن الأبيقوريّة، لأنّ المشكلة هي في التخلّي عن مفهوم التناغم مع الطبيعة. فحين يعتبر أبيقورس أنّ اللذة طبيعيّة بالمعنى الحصريّ للكلمة فهو لا يخجل من ذلك، بل يُقرّ بأنّ الطبيعة هي الملاذ الأخير. فعلى سبيل المثال: «ليس البطن الذي لا يشبع هو المشكلة، كما يعتقد الجميع، بل الرأي الخاطيء الذي نكوّنه عن قدرة استيعابه اللامحدودة»<sup>[٣]</sup>. هذا يعني أنّ أبيقورس لا يهرب من الأكل والشرب، بل يأخذ منهما ما يسدّ حاجته، مكتفياً بالقليل كي يبقى مسيطراً على ميوله وعلى كلّ ما يؤثّر على تفاعلات جسمه. بمعنى آخر لا يسعى الأبيقوريّ إلى اللذة إلّا إذا شعر بحاجة ما أو بألم ما كالجوع والعطش. فما إن يتبدّد الألم يتوقّف عن التفتيش عن اللذة. هذا يعني أنّ أرقى لذة عنده هي إزالة الألم.

[١]. المقصود بهؤلاء أتباع الروافيّة في عصر أبيقورس الذين كانوا يحتقرون هذه الفلسفة لاعتمادها اللذة مبدأ الحياة وغيابها.

[2]. ÉPICURE, Lettre à Ménécée, op.cit., p. 50.

[3]. In Jean BRUN, L'épicurisme, op.cit, p. 97.

بيد أن المشكلة التي تقلق منظري الأخلاق تكمن في اختزال البعد الأخلاقي بالذلة، ولو أن أبيقورس حاول أن يشرحها بشئى الوسائل، ويتحمل الكثير من الإجابات كي يبين معناها «الإيجابي». كما أن السكينة (ataraxie) التي يسعى للحصول عليها لا تستقيم إلا إذا كانت خاضعة للغاية الأساسية: الذلة. هذا التعبير لم يحظ بتقدير كبير، إذ ذهب إلى أبعد من ذلك، فقد وقع في عمليات حسابية إلى حد الهوس ليقس، كما سيظهر لاحقاً في الفلسفة النفعية، ما هو مفيد وما هو غير مفيد لحياته، مما يفقد البعد الأخلاقي رونقه وتلقائته.

### خامساً: موقع الأبيقورية في الفكر الفلسفي الروماني

من هذا المنطلق، حمل شيشرون على أبيقورس في كتابه "حدود الخير والشر"، لبيان هشاشة نظريته الأخلاقية مفنداً مضمونها في تفاصيلها كلها<sup>[1]</sup>. فهو ينتقده أولاً على المنهج والمنطق في عرض آرائه: «إنه يلغي التحديدات. وفي الطريقة التي يقسم فيها الكل ويميز الأجزاء، لا يعلم شيئاً. لا يقدم أي وسيلة لبناء المنطق واستنتاجه. ولا يحدد المنهجية من أجل حل حجة كاذبة لإزالة الالتباس. إن مقياس الواقع مرتبط بالحواس [...] بحيث يلغي تمييز الحقيقة من الخطأ»<sup>[2]</sup>. وثانياً، يحمل على مفهومى الذلة والألم وعلى ما يجب أن نفتش عنه وما يجب أن نتجنبه. ويضيف في السياق عينه: «ومع أن المبدأ (الذلة) هو من أرسطيوس، وأن القورينائيين يدعمونه أفضل من أبيقورس وبطريقة أكثر صدقاً، لكنني أعتقد بأن هذا المبدأ ينتمي إلى طبيعة تجعلنا نتصور أنه لا يوجد شيء أقل قدراً منه. ذلك أن الطبيعة قد خلقتنا من أجل أمور أرقى منه. هذا هو رأيي على الأقل»<sup>[3]</sup>.

وعلى غرار حوارات أفلاطون، يحاول محاور شيشرون، واسمه تركواتوس، أن يبين لمعلمه أن أبيقورس لا يحتاج إلى الغوص في تحديدات مجردة لفهم تجنب الألم وللبحث عن الذلة. هذا الميل الطبيعي لا يحتاج لا إلى المنطق ولا إلى العقل، بل يفرض ذاته على الإنسان. وفي موضع آخر، يعرض شيشرون بقم محاوره مفهوم أبيقورس للفضيلة<sup>[4]</sup>، ويبين أن الفضائل لا قيمة لها إن لم تؤد إلى الذلة المنشودة. كما يستعرض تركواتوس تعاليم أبيقورس عن الفطنة والعدالة والصبر والصدقة وغيرها في أسلوب فلسفي متين، ليبين

[1]. Cf., CICÉRON, Des termes extrêmes des biens et des maux, op.cit., p. 17- 47.

[2]. Ibid., VII - 22, p. 18.

[3]. Cf., CICÉRON, Des termes extrêmes des biens et des maux.

[4]. Cf., ibid., XIII-42, p. 30.

لمعلّمه متانة فكره، وكأنّيّ بشيخرون يتعمّد هذا الشرح المسهب عن أبيقورس من أجل أن ينقضّ عليه في الصفحات اللاحقة من كتابه. ولا عجب، فهو كان أقرب إلى الرواقية - ولو أنّه انتقدها بعض الشيء - منها إلى الأبيقورية.

من المهم القول هنا أنّ الانتقاد الجوهريّ الذي يوجّهه شيخرون لأبيقورس هو عجزه عن تحديد مضمون اللذة، إذ لم يكن يفهم ماذا يعني بهذا المصطلح: «ما أريد أن أقوله، أنّ أبيقورس نفسه لا يعرف أن يُحدّد اللذة، وأنّه يرتجف أمام هذه النقطة»<sup>[١]</sup>. فأن يختزل أبيقورس الأخلاق في اللذة وأن يردّ الفضائل كلّها، كالحكمة والعدالة والشجاعة، إلى اللذة، هو أمرٌ لم يستطع شيخرون قبوله، في المدرسة الأبيقورية، إذ إنّها في رأيه، وهو مُحقّق، تحطّ من قيمة الإنسان الذي يطمح إلى أرفع من المادة والحواسّ. وموقفه هذا لا يُفاجئ أحداً، لأنّه بقي أميناً لفكر أفلاطون وزينون، وبالتالي، تبقى الأبيقورية في رأيه في منزلة أدنى بكثير منهما.

في مقارنة أخرى، نرى بلوطارخوس في كتابه «ضدّ كولوتيس من أجل الدفاع عن سائر الفلاسفة»<sup>[٢]</sup> (Contra Colotes)، وهو، أي كولوتيس، أحد تلاميذ أبيقورس (٣٢٠ ق.م - ٢٦٨ ق.م)، يحمل على نظرية اللذة، ويبين له أنّه من المستحيل أن نعيش بسرور بحسب تعاليم أبيقورس. في الواقع، يوجّه بلوطارخوس سلسلة من الانتقادات إلى كولوتيس، ومن خلاله إلى معلّمه، أهمّها:

-أولاً، أعطى أبيقورس الأفضليّة للجسد في البحث عن السعادة وحصرها في ملذّاته، على حدّ قوله. لهذا السبب، اعتبر الأبيقورية نظرية خاطئة ومضلّلة، إذ تقضي على تقليد أخلاقيّ طويل يقوم على اعتبار النّفس أرقى من الجسد.

-ثانياً، لا يفهم أبيقورس أنّ ممارسة الفضيلة لا تبعث اللذة في قلب الإنسان، بل تزرع فيه سعادة من نوع آخر.

ويضيف بلوطارخوس أنّ الطريقة التي يُقارب فيها أبيقورس الجسد واللذة لا تليق بالبشر

[1]. Ibid., Livre II, II-6, p. 57.

[2]. هذا الكتاب هو ردّ على كتاب كتبه كولوتيس بعنوان: «من الصعب أن نعيش بحسب النظريّات الأخرى لسائر الفلاسفة».

بل تُشبه إلى حدٍّ ما عالم الحيوانات، الذي لا يعرف إلاَّ اللذَّة فحسب، ممَّا يُقلِّل من قيمة النفس، وكأنَّ العالم انقلب رأساً على عقب.

### سادساً: الغاية هي اكتساب الحكمة

مهما يكن، فإنَّ هدف الأبيقورية، بحسب ادِّعاء صاحبها، هو اكتساب حكمة من نوع آخر. ولكي تتجلى في أعلى بهائها، لا بدَّ من أن يتوصَّل الإنسان إلى الحرِّيَّة، أي التحرُّر من كلِّ ما هو ضروريّ. فحين يتحرَّر من الآخرين يُصبح سيِّد نفسه، ويعيش في جوٍّ من الاكتفاء الذاتي. وما دور الفلسفة سوى تحريرنا من الشُّرور التي تحيق بالنفس، تماماً كما يفعل الطبيب حين يُحرِّر الجسم من المرض. لا يُشبه الحكيم الخليقة القلقة التي تهرب تارة من الموت، إذ هو أكبر شرًّا، وطوراً ترغب فيه لتضع حدًّا لبؤس الحياة. الحكيم لا تهمة المدَّة التي سيعيشها من الحياة بقدر ما تهمة نوعيَّة الملذَّات التي يتذوَّق منها ليعيش في الهدوء والطمأنينة. فلا عجب من أن يعيش أبيقورس في حديقة مغلقة قرب أثينا، بعيداً من كلِّ ما يُعكِّر صفو حياته. لقد اختار أقرب المقرَّبين منه ليعيش معهم كي لا يقع في الحسد والحقد والمشاجرات والخصومات، وهي كلُّها شرور تُفسد المجتمعات الإنسانيَّة.

نتبيِّن هنا، أنَّ الحكيم، عند أبيقورس، هو الذي تحرَّر من تأثير الناس عليه ومن الخرافات كلُّها. وكنا قد أشرنا في سبق إلى نظرة أبيقورس الازدرايَّة للشأن العامِّ والأمر السياسيَّة، وإلى انزاله مع أصدقائه ليعيش في سلام. فعلى الأبيقوريِّين أن يعيشوا في الخفية لكي يكونوا سعداء. هذه هي صيغتهم: الاختباء. وفي الحقيقة لم يكن أبيقورس يضمِّر العداء لأحد، بل كان يكره السياسة. فالحكيم لا يفهمه إلاَّ الحكيم، لهذا السبب اختار العيش بعيداً عن صخب الحشود البشريَّة. هذه العزلة التي اختارها بإرادته شاطرها مع أصحابه، لاقتناعه بأنَّ الصداقة هي قمة السعادة، إلى حدِّ أنه كان ينتقد الأشخاص الذين ينفرون منها، فكانت الحديقة التي تحتضنه مع أصدقائه نموذجاً للعدل والصداقة<sup>[1]</sup>. فهل الحكمة تكمن في الهروب من الواقع؟ وهل الحكيم هو المنعزل، أم ينبغي أن يكون هو المنخرط في شؤون الناس، محاولاً إصلاحهم؟

[1]. Cf., ibid., p. 106- 112.

## الخاتمة

ما من شك في أن فكر أبيقورس خضع لتفسيرات متنوعة ومتناقضة. فقد اتُّهم بأنه كان ملحدًا وأنه فضّل الهيدونية على القيم والفضائل السائدة في عصره. ومع ذلك، فقد نال إعجاب أوغسطينوس في شبابه كما عبّر عن ذلك في كتاب "الاعترافات": «كنت أناقش مع صديقيّ أليبيوس ونيبريديوس مسألة الخير المطلق والشر المطلق. كان بإمكان أبيقورس أن ينال إعجابي، لو لم أكن أوّمن بخلود النفس وبعقاب الأفعال، هذا ما كان يرفضه أبيقورس...»<sup>[١]</sup>. أمّا الفيلسوف الفرنسيّ بيار غساندي<sup>[٢]</sup> فقد ترك للإرث الفلسفيّ كتابًا<sup>[٣]</sup> عن حياة أبيقورس وفكره، هذا الفيلسوف الذي انتقد الأفكار الفطريّة التي روج لها ديكرت في كتابه «المقال عن المنهج»، اعتبر فيه أنّه اضْطُهد ظلمًا من الرواقيّة ومن شيشرون وبلوطارخوس، وتماهى معه في حياته، مع أنّه كان كاهنًا كاثوليكيًّا معروفًا في الأوساط اللاهوتيّة آنذاك. ورأى فيه الفيلسوف الفرنسيّ جان-ماري غيُون (١٨٥٤-١٨٨٨)<sup>[٤]</sup>، واحدًا من الذين هيأوا مجيء المدرسة التجريبيّة والمدرسة النفعيّة في بريطانيا التي قامت على مفهوم السعادة المرتبطة باللذّة من أجل مساعدة أكبر عدد ممكن من الناس على أن يكونوا سعداء، تمامًا كما فهمها جيريمي بنتام وجون ستورت مل. وفي السياق عينه، تجدر الإشارة إلى أنّ الفيلسوف الفرنسيّ المعاصر ميشال أونفري<sup>[٥]</sup> وضع الهيدونية في المرتبة الأولى من المدارس الفلسفيّة اليونانيّة.

لا يمكننا التقليل من قيمة الأفكار التي عبّر عنها أبيقورس في تفتيشه عن السعادة والسكينة. ولكنّ النقاش يبقى مفتوحًا، إذ ما الفائدة من الحكيم إذا توصل إلى السيطرة

[1]. AUGUSTIN, Les Confessions, trad. Joseph Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1964, VI, XVI, p. 128.

[٢]. بيار غساندي (Pierre Gassendi) فيلسوف ولاهوتيّ وعالم فرنسيّ في الرياضيات والفلك (١٥٩٢-١٦٥٥). كان مناهضًا لفكر أرسطو والفلسفة السكولاستيكيّة. آمن بأنّه من الممكن استبدال القراءة اللاهوتيّة للعالم بقراءة علميّة. سعى في كتاباته إلى ردّ اعتبار أبيقورس، فجعل من تعاليمه الأخلاقيّة مرجعًا له، فاعتبّر أنّ اللذّة هي الغاية القصوى التي يسعى إليها الإنسان من أجل الحصول على حياة سعيدة، وأنّ الفلسفة هي تمرين مهم لتكون الحياة أكثر سعادة.

[3]. Pierre GASSENDI, Vie et mœurs d'Épicure, Paris, les Belles Lettres, 2006.

[4]. Jean-Marie Guyau (1854 -1888).

[٥]. فيلسوف فرنسيّ وُلد في العام ١٩٥٩ في مقاطعة النورماندي. وهو من أهمّ المفكرين حاليًّا في فرنسا. قام بثورة فكريّة في الأوساط الفرنسيّة وحمل على التقاليد والأديان والسياسيين، وأسّس الجامعة الشعبيّة في مدينة كان (Caen) الفرنسيّة. وهو يميل إلى الهيدونية والأبيقورية. وله أكثر من مئة كتاب.

على أهوائه، واستطاع أن يعيش في السكينة، في حين أنَّ الآخرين يحتاجون إلى نمط حياتيٍّ يساعدهم على العيش في المدينة وليس في الانزواء؟ هذا «الموقف السلبي» إلى حدِّ ما، يخلق نوعاً من التحفُّظ من فكر أبيقورس بسبب انسحابه من الحياة السياسيَّة ومن الشأن العامِّ. موقف عبَّر عنه بلوطارخوس في أكثر من كتاب، لبيِّن أنَّ الفلسفة التي لا تُولي اهتماماً بالشأن العامِّ، تماماً كما فعل أفلاطون وأرسطو والرواقيُّون والفلاسفة في العصور الحديثة، تبقى دون المستوى المطلوب، لأنَّ المقياس الأوَّل لمصداقيَّة نظريَّة ما، لا يظهر إلَّا في احتكاكها بالحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة.

## لائحة المصادر والمراجع

1. A. Ernout, De rerum natura, Les Belles Lettres, rééd. 1968.
2. AUGUSTIN, Les Confessions, trad. Joseph Trabucco, Paris, GF Flammarion, 1964, VI, XVI.
3. Cf. PLATON, Philèbe ou du plaisir, trad. Emile Chmabry, La Bibliothèque électronique du Québec, Collection Philosophie.
4. Cf., CICÉRON, Tusculanes, 2 tomes, trad. Jules Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1970 ;
5. Cf., Didier JULIA, Dictionnaire de la philosophie, Paris, Larousse, 1964.
6. Cf., Émile BRÉHIER, Histoire de la philosophie, Antiquité et Moyen-âge, Paris, Quadrige, PUF, 1997.
7. CICERON, Les termes extrêmes des biens et des maux, tome I, trad. Jules Martha, Paris, Les Belles Lettres, 1967.
8. Diogène LAËRCE, X, 39.
9. ÉPICURE, Lettre à Ménécée, trad. Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2009.
10. In François CHÂTELET (dir.), La philosophie. De Platon à Saint-Thomas, Paris, Marabou, 1972.
11. Jean BRUN, L'épicurisme, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.
12. LUCRECE, De rerum novarum, I, 62-77. In Lettre à Ménécée, Dossier.
13. Pierre GASSENDI, Vie et mœurs d'Épicure, Paris, les Belles Lettres, 2006.
14. Xénophon, Les mémorables, Paris, Les Belles Lettres, trad. Louis-André Dorion, 2015.

# الأخلاق ومذهب اللذة عند الأبيقوريين (رؤية نقدية)

غيضان السيد علي (\*)

## مقدمة

عزّف الناسُ في العصر الهيلنستي عن النَّظر العميق في ميادين العلم والفلسفة، في جوٍّ يسوده صراع عنيف حول مطالب الحياة الماديّة العاجلة، ولهذا احتلّت هذه المطالب العمليّة مكان الصّدارة في هذا المجتمع المتعدّد الأجناس. ولكنّ كان لا بدّ لهذا الصراع من ضحايا اعتصرتهم ضراوة المواجهة المنافية للمبادئ والمثُل الأخلاقيّة، فكان لزاماً على الفلسفة أن تنهض لتقدّم العلاج الناجع والراحة النفسيّة لهؤلاء الذين تطلّعوا إلى أن يجدوا لديها الملجأ الأمين والطريق الممهّد للتطهّر، وذلك بقطع كلّ صلاتهم بالظروف الخارجيّة، ثمّ بالعكوف على تأمّل حياتهم الباطنيّة. فالتأمّل - إذن - كان الأسلوب المستخدم في تطهير النفس وممارستها للحياة الروحيّة الكاملة في هذا العصر. ومن ثمّ تصوّرت الفلسفة الأبيقوريّة أنّ السعادة الإيجابيّة فوق قدرة البشر، ولذلك قالت بطمأنينة نفسيّة سلبية تتمثّل في البحث عن سبيل للوصول إلى حالة الهدوء والطمأنينة، والخلوِّ من الآلام والمتاعب، والتحرُّر من المخاوف وحالات القلق والهمِّ. وجعلوا من اللذة الخير الأسمى، فهي - عندهم - أساس الأخلاقيّة، وغاية الحياة، ومعيار القيم. ولذلك عملت الأخلاق الأبيقوريّة على وصف الحياة السعيدة للإنسان وتهيئتها له عبر مظهرين اثنين: أحدهما إيجابيٌّ، والآخر سلبيٌّ. أمّا الإيجابيُّ فيتلخّص في الدعوة إلى أن يعيش الإنسان حياة اللذة، ويستمتع بكلّ المملدات الممكنة. أمّا السلبيُّ فهو التخلُّص من كلّ المخاوف التي تقضُّ مضجعه، مثل الخوف من الموت، أو من الآلهة، أو من عذاب الجحيم بعد الموت.

وتتنسب الأخلاق الأبيقوريّة إلى أبيقور Epicurus الأثينيّ (٣٤١-٢٧٠ ق.م) مؤسس

(\*)- أستاذ الفلسفة المشارك في كليّة الآداب بجامعة بني سويف - جمهورية مصر العربيّة.

المدرسة الأبيقورية الذي تأثر كثيراً بطبيعيات ديمقريطس وأخلاقيات أريستيبوس. وهو أسس مدرسته المعروفة بالحديقة في ميتلين Mytelene ولمبساكوس Lampsacus، ثم نقلها إلى أثينا، وتوفي عن عمر يناهز ٧٢ عامًا. يُنسب إلى أبيقور عدد كبير من الكتب والمؤلفات التي بلغ عددها حوالي ٣٠٠ كتاب ورسالة، نذكر منها: في الطبيعة، في الذرات والخلاء، في الآلهة، مأخذ على الطبيعيين، في التقوى، في العدالة والفضائل الأخرى، في الملكية... وغيرها من المؤلفات التي فُقد أغلبها، وما تبقى منها ضئيل جدًا بالنسبة إلى ما كتبه بالفعل، والذي لا يتناسب مطلقًا مع المكانة الكبيرة لهذا الفيلسوف وتأثيره في الفكر العالمي.

### أولاً: الأبيقورية ورفض الدين والعلم كوسيلة للخلاص من الألم

اتسم العصر الهلنستي - الذي ظهرت فيه الأبيقورية - بالفوضى والاضطرابات السياسية والاجتماعية، وانعدام الأمن والأمان، والسخط العام، والافتقار لحاكم قوي يكفل استتباب الأمن الذي غاب تمامًا نتيجة لغارات الجيوش المستمرة، والتمرد الدائم على الأمراء الذين يرعون أهل العلم، والثورة على الأغنياء لاغتصاب أموالهم نظرًا لتوسع الفوارق الطبقيّة بين الأغنياء والفقراء. وقد تفتشت الاضطرابات الاجتماعية وعدم الاستقرار في كل أرجاء المدن، وانتشر بين الناس سخط اجتماعي عامٌ صاحبُه خوف من متاعب الثورات، وانخفاض الأجور مع ارتفاع الأثمان، واقترب هذا بفساد كان من مظاهره أن أخذت المعابد تقوم بمهمة أصحاب المصارف، فتملك الذهب، وتقرض القروض، وتتقاضى الفوائد أضعافًا مضاعفة! لذا، كان من الطبيعي أن يسود في مثل هذا المناخ العام: انحلال الأخلاق، وسيادة الأفكار المنحرفة الهدامة التي تملأ النفس بالقلق والتوتر، وتؤدي في النهاية إلى الانطواء والاعتراب. ومن نتيجة ذلك، أصيب الناس ببلاء شديد، وازداد بؤسهم، فهجروا كل الجهود العقلية، وأصبحوا لا يفكرون إلا في الخلاص من تلك الآلام والمتاعب والمشاق، ويبحثون عن الطمأنينة والهدوء النفسي، ما حدا بالأبيقورية إلى أن تبحث عن سبيل لتخليصهم من هذه المعاناة، مع الاستمتاع - في الوقت ذاته - بالملذات الممكنة. لقد كان الأبيقوريون يحاولون أن يطرحوا عن أنفسهم كل أنواع الخوف، وأن يبلغوا الحال التي لا يُخرجهم فيها عن سكينتهم شيء. والحقيقة، كما يقول جورج سارتون: "إن روحهم في جملتهم كانت تنقصها

البطولة، ... وقد يبدو أنهم كانوا أنانيين، ولكن ينبغي ألا ننسى أنهم كانوا يعيشون في أزمان مملوءة بالمخاطر، الطغيان فيها أكثر من العدل، وكلُّ شيء بدأ من التزعزع أكثر مما بلغه في أيِّ وقت مضى، فكان الأجدى بالإنسان أن يخفي أحواله بدلاً من أن يجلب لنفسه الحسد والأذى<sup>[١]</sup>.

وهنا يبدو أبيقور بمثابة الفيلسوف الذي انتابه شعورٌ قويٌّ بالعطف على الإنسانيَّة بسبب ما تعانیه من آلام؛ فراح يهوّن من أمرها، وذهب إلى القول بأنَّ تلك الآلام تنحصر في دائرة أضيق ممَّا تبدو عليه، إذ عزا الخوف والألم اللذين يعكّران صفوها إلى مصدرين اثنين هما: الدين، والخوف من الموت، ورأى أنَّ أحدهما مرتبط بالآخر؛ لأنَّ الدين يشجع على الرأي القائل بأن الموتى أشقياء. ولذلك أخذ يبحث عن مיתافيزيقا من شأنها أن تبرهن على أنَّ الآلهة لا تتدخل في شئون البشر، وأنَّ الروح تفنى مع فناء البدن<sup>[٢]</sup>.

وهنا يخالف أبيقور تلك الرؤى التي سادت قديماً وحديثاً، وما زالت تسود حتى اليوم، والتي ترى في الدين مصدر عزاء. أمَّا عنده فهي على النقيض من ذلك؛ إذ رأى أنَّ تدخل الآلهة في مجرى الطبيعة والحياة هو مصدر فزع. كما رأى في الخلود الأخرويِّ قضاءً على كلِّ أمل في النجاة من الألم. وعلى ضوء ذلك، راح يبني مذهبه بتفصيلاته، لعلَّ يشفي به الناس من عقائدهم التي تبتُّ في نفوسهم الخوف.

قد يرى البعض أنَّه يمكن التماس العذر لأبيقور في موقفه هذا من الدين اليونانيِّ؛ حيث أنَّ هذا الدين كان ديناً خرافياً مليئاً بالأساطير والخرافات التي ملأت حياة اليونانيِّ القديم بالرعب والخوف لصالح سلطان الكهَّان، وسدنة الهياكل، وأصحاب النبوءات. ثم جاءت الحروب بما فيها من البلايا والرزايا، ومن قلة الطمأنينة السياسيَّة والاقتصاديَّة لتزيد من مآسيه وقلقه واضطرابه، فلم يكن هناك بدٌّ من أن يهاجم أبيقور رجال الدين الذين ملأوا الفضاء العامَّ في ذلك الوقت بأكاذيب ممقوتة عن الآلهة.

وإذا كان جورج سارتون قد ذهب إلى أن أبيقور لم يحارب الدين البريء من الباطل،

[١]- جورج سارتون، تاريخ العلم، ج٣، ترجمة توفيق الطويل وآخرين، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، ٢٠١٣، ص ٣٦٩.

[٢]- أنظر، برتراند رسل، تاريخ الفلسفة العربيَّة، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٠، ص ٣٨٢.

وإنما كان يكره ذلك الدين الذي وطّد أركانه الأفلاطونيون والأرسطراطيون، وهو ذلك النوع الذي كانت تحبّه «الطبقة العليا من الناس» وتقدّمه- زوراً وبهتاناً- على أنه يبتغي مصلحة الطبقات الدنيا. وكان ديناً ممتزجاً، لا بخرافات وضعية فحسب، بل أيضاً بقوة البوليس والجاسوسية والاضطهاد<sup>[١]</sup>. إلا أنّ ذلك الزعم لا يستقيم من وجهة نظرنا؛ حيث أنّ الدين عند أبيقور لم يكن له قيمة تُذكر ولا أدنى فائدة للناس، فالآلهة - التي أقرّ بوجودها- تعيش في عوالمها الخاصة سعيدة مغتبطة لا تعكّر صفو حياتها السعيدة أيّ أمور تخصّ البشر؛ ومن ثم أنكر فكرة العناية الإلهية التي كانت أثيرة عند الرواقيين. بل إنه أنكر فكرة الخلق، أو هو على الأقل أنكر فكرة الخلق المتجدّد، إذ رأى أنّ الله خلق العالم ثم نفّض يده منه وتركه يحقّق تطوّره الخاصّ. وأنّ قوانين الطبيعة لا يجوز الاعتداء عليها بأيّ ضرب من ضروب التعسف<sup>[٢]</sup>.

ولم يكتف أبيقور بمهاجمة الدين ورجاله، بل هاجم أيضاً العلم ونظريّاته، فكان يحتقر المنطق ولا يثق بالرياضيات، وهاجم بشدّة علم العدد الفيثاغوريّ وعلم الهندسة الأفلاطونيّ. خلاصة القول أنّه لم يكن لديه أيّ شيء من حبّ الاستطلاع العلميّ، ولا أدنى باعث يحثّه على اكتشاف الحقيقة. وهذا قد يفسّر لنا السرّ في أنّ أرسطو لم يعجبه، وكيف زعم أن جُلّ نظريّاته العلميّة لا طائل من ورائها. ولم يكن ذلك بغريب على مذهب أبيقور الذي وضع همّه كلّه في البحث عن اللذة وتحاشي الألم. وكما هو معروف أنّ لذة البحث العلميّ ليست من نوع الملذّات التي كان ينشدها، بل إنّ المثابرة على طلب العلم وتقصيّ الحقيقة من الأمور التي تجلب الهمّ والألم والقلق، وهي أمور أراد أن يتخلّص منها ومن مسبّاتها.

### ثانياً: اللذة أساس الأخلاق الأبيقورية

اللذة هي جوهر الحياة الأخلاقيّة عند الأبيقورية؛ فهي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتها، والقاعدة التي تنطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره وما ينبغي تجنّبه، وهي أخيراً المرجع الذي نلجأ إليه كلّما اتخذنا الإحساس معياراً للخير

[١]- جورج سارتون، تاريخ العلم، ج٣، ص٣٧٢.

[٢]- المرجع نفسه.

الحاصل لنا<sup>[١]</sup>. ومن ثم عرّف أبيقور الخير باللذة، وحصّر السعادة في التمتع بملذّات الدنيا<sup>[٢]</sup>. فكلُّ لذة هي في ذاتها خير. ولكن علينا أن نتجنّب تلك اللذات التي من الممكن أن تسبّب لنا بعض الألم أو القلق. ولذلك كانت اللذة عنده هي الخير الأسمى، وكان الألم هو الشرّ الأقصى، وليس للفضيلة قيمة في ذاتها، ولكن قيمتها تُستمدُّ من اللذات التي تقترن بها وتصحّبها. وبذلك هو أبعد ما يكون عن الأخلاق المثاليّة الأفلاطونيّة الداعية إلى هجر ملذّات الدنيا الزائفة، والتخلُّص من ربة أهواء الجسم ورغباته.

واللذة، كما يقصدها أبيقور، هي تلك اللذة الحسيّة التي تنتج من مشاركة الإنسان في الاستمتاع بما هو طبيعيٌّ بشكل مباشر؛ تلك الناتجة من الإحساس الفطريّ بإشباع الرغبات. ومن هذه الزاوية هي تنتج من إزالة شعور ما بالألم بفعل الحاجة إلى شيء ما، سواء كان الحاجة إلى الطعام، أم إلى الشراب، أو النوم... إلخ. فلذّة البطن مثلاً عند أبيقور ليست كما تصوّرها القورينائيون حركةً وجيشاناً ونهماً، بل هي تلك التي لا يطلبها إنسان منذ مطلع حياته إلّا حينما يحتاجها، أو يساوره الألم نتيجة عدم تلبيتها. فالإنسان لا يأكل إلّا حينما يحسُّ بالجوع، ولا يشرب إلّا حينما يحسُّ بالعطش، وبمجرد زوال الجوع أو العطش ولا يعود يطلب شيئاً من الأكل أو من الشراب، تتحقّق له لذة البطن التي يقصدها أبيقور<sup>[٣]</sup>.

وهكذا يقرُّ أبيقور اللذة الحسيّة الخالصة غاية الحياة ومرامها؛ لأنّه رأى أنّ الإنسان كالحيوان بكونه يطلب لذته منساقاً بفطرته، وإن سخر عقله لتهيئة الوسائل المؤدّية إليها، وعدّ كلَّ لذة خيراً ما لم تقترن بألم فتصبح من أجل هذا شرّاً، بل رأى أنّ الألم إذا نجمت عنه لذة وجب طلبه، ليتحوّل مذهب اللذة عند أبيقور إلى مذهب في المنفعة<sup>[٤]</sup>. ومن هنا يمكننا

[١]- ولم يكن موقف أبيقور من اللذة موقفاً غريباً أو شاذّاً في الفكر اليونانيّ، فقد لاقت اللذة اهتماماً فائقاً عند مفكّري وفلاسفة اليونان منذ هوميروس الذي عبّر عن رضاه عن حياة (الفياسيان) الشهوانيّة، ومروراً بسقراط الذي حرص على بحث طبيعة اللذة، وكان أريستيبوس بطل اللذة المتفوّق أبرز تلامذة سقراط الذي ذهب إلى أنّها هي صوت الطبيعة، فلا موجب للحياء أو الخجل من طلبها مادامت كلّ القبود من وضع العرف. كذلك اهتمّ كلّ من بروتاغوراس وأفلاطون بإقامة نوع من حساب اللذة والألم، ورأى أرسطو فيهما طريقة وجود إيجابيّة مستمرة، وتطرّف القورينائيون المتأخرون في طلب اللذة التي لا كايح لجماعها، والشهوة التي لا رادع لها.

[٢]- جلال الدين سعيد، أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربيّة للكتاب، د.ت، ص ١٠٩.

[٣]- مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيّة من منظور شرقي - المدارس الفلسفيّة اليونانيّة في العصر الهلنستي، القاهرة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ٢٠١٣، ص ١١٤.

[٤]- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطوّرها، القاهرة، دار النهضة العربيّة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، ص ١٠٩.

أن نقف على القواعد الأربعة التي بنى عليها مذهبه الأخلاقي، وهي:

- ١- أطلب اللذات التي لا يعقبها ألم.
- ٢- فرّ من الألم الذي لا يجلب أيّة لذّة.
- ٣- أرفض اللذّة التي تحرمك من لذّة أكبر منها، أو تكون عاقبتها ألماً أكبر منها.
- ٤- إقبل الألم الذي ينجيك من ألم أكبر، أو الذي يجلب لك لذّة أعظم<sup>[١]</sup>.

ولكن أبيقور - إحقاقاً للحقّ - كان حريصاً في خضّمّ دعوته إلى الحياة السعيدة على ضرورة أن يستبعد الإنسان كلّ لذّة فردية أو رغبة شخصية يمكنها أن تستعبده وتسيطر عليه، وأوجب على الإنسان أن يسيطر على شهواته ويتحكّم في أهوائه، وأنّ يحتمل الألم من أجل لذّة يتوقّعها من وراء احتمالها.

وهو يفرّق بين نوعين من اللذات: لذّة هادئة دائمة هي لذّة السكون والطمأنينة، ولذّة حادة سريعة زائلة وهي لذّة الحركة.

**اللذّة الأولى:** هي الخلوّ من كلّ ألم وقلق وخوف واضطراب. ويرى أبيقور أنّ عدم الألم ليس مجردّ تمتّع فحسب، وإنما هو أيضاً تمتّع بلغ القمّة. فهذه اللذّة التي تجعلنا سعداء لأننا نلها بغير ألم ونفس هادئة ليس هناك ما يقلقها، أو يعكّر صفوها. ولأجل تحقيقها دعا إلى الانسحاب من الحياة العامّة، فمن سمات الرجل الحكيم أن يعيش مستوراً عن الأنظار، حتى لا يكون له أعداء، لأنّ ذلك من الممكن أن يسبّب الألم؛ كما رفض السعي إلى طلب الثروة أو الجاه وما شابههما من متع الدنيا لأنّها تبتّ القلق في نفس الإنسان. ومن هذا المنطلق دعا تلامذته إلى الفرار من ضروب الثقافة، وحثّهم على عدم الزواج أو الإنجاب لأنّ ذلك قد يسبّب لكلّ منهم نوعاً من الألم والقلق نتيجة خوفه على أولاده وزوجته.

**اللذّة الثانية:** هي التي تستحثّها فينا نوازع الجسم التي تتطلّب الإرضاء دائماً مثل لذّة الأكل والشرب والنوم واللذّة الجنسيّة، وهي تتمثّل عند أبيقور الرغبات الطبيعيّة الضروريّة.

[١]- محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، القاهرة، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣، ص ١٠٨.

ويقرباً بأنه لا يستطيع أن يتصور فكرة الخير إذا استبعد مثل هذه اللذات، فيقول في كتاب له عن "نهاية الحياة": إنني لا أدري كيف أستطيع أن أتصور فكرة الخير؛ إذا أنا استبعدت لذات حاسة الذوق، واستبعدت لذات الحب، ولذات حاستي السمع والبصر". وقال أيضاً: "إنَّ بداية كل خير وجذوره الأولى، هي لذّة المعدة، فحتى الحكمة والثقافة لا بدَّ من أن تتصلا بهذه اللذة بعض الاتصال"<sup>[١]</sup>.

من هنا، فإنَّ أبيقور يبحث عن اللذات الطبيعيّة الضروريّة التي لا يمكن للإنسان اجتنابها وإلاّ تعرّض للموت والمرض، ويرفض رغبات ولذات طبيعيّة يراها غير ضروريّة مثل الزواج والإنجاب؛ لأنَّ الزواج والأبوة مصدران لهموم ومشاكل كثيرة من الفطنة أن يفرّ منها الحكيم. كما يرفض رغبات غير طبيعيّة وغير ضروريّة مثل الرغبة في الغنى والسلطة والجاه؛ لأنَّ السعي وراء هذه المملذات من الممكن أن يجلب القلق والتوتر والخوف، وكلّما كثرت هذه الرغبات ازداد خضوعه لها وخرج زمام الأمر من يده، ولذلك كان أحكم الناس عنده هو الذي يزهّد في هذه الرغبات، وينصرف إلى الحياة الهادئة البسيطة محاكاة للراحة الإلهيّة الأبدية بعيداً عن دنيانا الحاضرة.

هكذا يطلب الإنسان عند أبيقور اللذة الجسميّة -كالحيوانات سواء بسواء- بدافع غريزيّ لا أثر فيه للتفكير أو التعليم، وتعكس رؤيته وتصوّراته عن اللذة تلك النزعة البهيميّة التي يعوزها سمو الأخلاقيّ. فغاية الحياة السعادة، والسعادة عنده لا تعني إلاّ الحصول على اللذة مع الخلوّ من الألم، إذ يعدُّ العمل فاضلاً إذا أوصلنا إلى اللذة، وتبعاً لذلك تكون الفضيلة ملكة اختيار الأعمال التي تنتج هذه اللذات. فهي لا تكتسب لنفسها، بل لما نحصل منها على السعادة. ففضيلة العفة مثلاً لا تستمدُّ قيمتها من تطهيرها للروح بل لأنها تحقّق لنا لذات أدام من غيرها. والعدالة لا تُعتبر خيراً في ذاتها؛ لأنَّ العدالة الطبيعيّة هي مجرد تعاهد لا تفتاء الأذى المتبادل. والصدّاقة من الفضائل، لأنَّها تعود علينا بمنافع متبادلة. ومن ثمَّ فجميع القوانين التي تجلب لنا منافع تبقى لها قدسيّتها، فإذا انتفت منها المنفعة تصبح في الوقت نفسه غير جديرة بالاحترام.

[١]- أنظر، برتراند راسل، تاريخ الفلسفة العربيّة، الكتاب الأول، ص ٣٧٩.

وقد علّق الدكتور محمد غلاب على هذه الأخلاق قائلاً: «من كلّ ما تقدّم يتبيّن أنّ آراء أبيقور في الأخلاق النظرية مُسَفَّة وضيعة ترمي إلى إنزال الإنسان من عرش إنسانيته إلى مستوى الأنعام، فتعتبر المثل الأعلى للحيوان مثلاً أعلى للإنسان، وتجزم بأنّ ما كان غاية للأول، ووجب أن يكون غاية للثاني، وهذا منتهى الضّعة والابتدال»<sup>[١]</sup>.

### ثالثاً: حالة الأتراكسيا وضرورة الاكتفاء بالمتاح من الملذّات

بناءً على ما سبق، يمكننا القول أنّ هدف أبيقور النهائي هو التخلّص من كلّ صور الألم وكلّ أنواع الخوف والقلق والاضطراب، وأنّ الإنسان متى أشبع لذّاته وتخلّص من آلامه ومخاوفه، يعيش حالة الأتراكسيا، وهي حالة التغلّب على الألم سواء أكان نفسياً أم عضوياً. وهنا يحاول أبيقور أن يرسم الطريق للتخلّص من الآلام الجسديّة، فيراه في ممارسة اللذّة المعتدلة، والاكتفاء بما هو ضروريٌّ وطبيعيٌّ من رغباتنا. فالسعادة تبدو أكثر ما تبدو لدى الإنسان البسيط القادر على التمتع بكلّ ما هو طبيعيٌّ وضروريٌّ من رغبات؛ لأنّه هو القادر على إشباعها من دون أن يطلب المزيد والمزيد؛ «فالفقر المتّزن مع حاجتنا غنى وفير، وعلى العكس من ذلك فالغنى فقر مدقع بالنسبة إلى من لا يعرف حدوداً»<sup>[٢]</sup>. ومن ثم ينادي أبيقور بالاكتفاء بما هو متاح من لذائذ، من دون أن يعني هذا أيّ دعوة منه إلى التقشّف، إذ يقول: «والخير الأعظم في اعتقادنا هو أن نحسن الاكتفاء بذاتنا، وليس معنى ذلك أن نتقشّف دائماً في عيشنا، وإنما أن نفتنح بالقليل إن كنّا لا نملك الكثير. ونحن واثقون من أنّ أقلّ الناس حاجة إلى الثراء هم الذين يتمتّعون به أكثر من غيرهم»<sup>[٣]</sup>.

إذا كان هذا هو الحال في ما يتعلّق باللذّات الجسمانيّة أو الحسيّة، فماذا عن التخلّص من الآلام النفسيّة، وهي أشنع وأشدّ من آلام الجسد؟ بوصفها أكثر دواماً واستمراراً؛ فهي لا تتعلّق بالحاضر فحسب، وإنما تتعلّق أيضاً بالماضي والحاضر والمستقبل. يرى أبيقور أنّ الآلام النفسيّة من الممكن أن تحدث إمّا نتيجة عدم إشباع اللذّات الجسديّة،

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيّة، الجزء الثاني، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٨، ص ٢٠٨.

[٢]- أنظر، جان بران، الفلسفة الأبيقوريّة، تعريب جورج أبو كسم، دمشق، الأبيديّة للنشر، ١٩٩٢، ص ١٠٩.

[٣]- أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ضمن كتاب: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٩١، ص ٢٠٦.

أو أن تكون آلاماً نفسية خالصة تتعلق بكل أنواع المخاوف التي تساور الإنسان فتفسد عليه الاستمتاع بحياته. وأن هذه الآلام تمنعه من أن يصل إلى حالة الأتراكسيا المنشودة. من هنا نراه في معالجة النوع الأول من الآلام؛ أي ذلك النوع الناتج من عدم إشباع اللذات الجسدية حين لا يمكننا امتلاك إمكانية إشباعها في اللحظة الحاضرة، قد لجأ إلى فكريّ التذكّر والحسد الذهنيّ، فهما يضعان حلاً لهذه المشكلة هو من العمق السيكولوجيّ إلى حدّ يدعو إلى الدهشة؛ فمشاعرنا التي يؤدّيها إلينا الحسّ في وقت من الأوقات ترتبط بالوضع النفسيّ والحالة السيكولوجية التي نكون عليها في ذلك الوقت؛ فإذا ما كنّا في حالة حزن وقلق واضطراب نفسيّ فإنّ المؤثّرات اللطيفة لا تكاد تؤثر فينا مهما بلغت قوتها، في حين أنّ أدنى ألم يجعلنا نحسّ به ونتألم منه في عنف لا يقاوم<sup>[١]</sup>.

إلى ذلك، يرى أبيقور أنّ بإمكاننا استخدام الذاكرة والحسد في تثبيت اللذة العابرة، وتخفيف الألم الوقتيّ؛ فبالذاكرة يمكننا استدعاء وتذكّر اللذات الماضية، وهذا في حدّ ذاته لذة، وبالحدس الذهنيّ أو التوقّع يمكننا تمنيّ لذات مستقبلية وتخيلها. وهكذا يقول بفن التمتع بالمشاعر السعيدة والتخلّص من المشاعر الأليمة عن طريق تذكّر اللحظات السعيدة التي حدثت في الماضي؛ أي أنه حينما تعرض لنا لذة وإن صغرت ينبغي الاستمتاع بها أبلغ استمتاع، وأن نثبت صورتها في الذاكرة، وأن نتمسك بها بكلّ ما أوتينا من قوة. أمّا إذا ما اعترانا الألم فينبغي علينا قهره باستعادة ذكريات اللذات الماضية والأمل في اللذات والمسرات المستقبلية<sup>[٢]</sup>. وقد عبر عن ذلك بالفعل أثناء الألم الذي صاحبه في مرضه الأخير؛ إذ قال في رسالته إلى أيدومانوس: «في هذا اليوم الذي أشعر فيه بأعظم السعادة، والذي هو أيضاً اليوم الأخير من أيام حياتي، أكتب إليك هذا، إنّ الآلام التي أعانيها من انحصار البول والدوستاريا، قد بلغت الشدة حدّاً لا مزيد له، ومع هذه الآلام كلّها، أحسّ بسعادة روحية إذا تذكّرت محادثاتنا في ما مضى»<sup>[٣]</sup>.

أمّا الآلام الروحية الخالصة التي تنتج من تلك المخاوف التي تساور الإنسان فتفسد عليه

[١]- أنظر، ألبير ريفو، الفلسفة اليونانية- أصولها وتطورها، ترجمة عبدالحليم محمود وأبو بكر ذكري، القاهرة، مكتبة دار العروبة، د.ت، ص ١٩٣. وانظر أيضاً: مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، مرجع سابق، ص ١١٧.

[٢]- المرجع السابق، ص ١١٧.

[٣]- نقلاً عن جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص ٣٨٣.

الاستمتاع بحياته، فإنَّ أبيقور قد حصرها في ثلاثة أنواع هي: الخوف من الموت، والخوف من الآلهة، والخوف من العذاب بعد الموت. وهنا يبذل جهده في تخليص الإنسان من هذه المخاوف؛ فيرى أنَّ الخوف من الموت يزول إذا ما اعتقد المرء أنَّ النفس فانية، وأنَّ الموت يعني انعدام الإحساس فلم يعد يمثل شيئاً بالنسبة إليه. وإذا قلنا إنَّ الإنسان لا يخشى الموت في ذاته بل يخشى الآلهة وعقابها، نراه يردُّ بأنَّ الآلهة تحيا مغتبطة في عالمها السماويِّ ولا شأن لها بحياة البشر ومآلهم الأخير.

هكذا يقدم أبيقور رؤيته الفلسفية التي من شأنها أن تصل بالإنسان إلى حالة الأتراكسيا التي ينعم فيها بالسعادة، ويزول عنه فيها كلُّ شعور بالألم أو القلق أو الخوف، فهي حالة التمتع بالصحة الجسمية والسعادة والطمأنينة النفسية.

ولكنَّ هذه الطريقة التي يحاول بها إزالة الخوف والألم تبدو أشبه بطرق السوفسطائية؛ حيث يزعم أنَّ الإنسان لا يمكنه ملاقات الموت لأنَّ الموت إذا وقع انعدم وجود الميت، وبالتالي يزول حسُّه وإدراكه، وإذا لم يقع كان من الضلال أن نخاف شيئاً لم يحدث بعد. وبالتالي يقول بفناء الروح، مع أنَّ الأدلة العقلية والفلسفية كلَّها تذهب إلى بقاء الروح بعد فناء الجسد. أمَّا الخوف من الموت الذي يريد الأبيقوريُّ التخلُّص منه كي يبقى الحكيم بمعزل عن الاضطراب، فليس خوفاً سلبياً بل هو إيجابيٌّ يحفِّز على العمل الأخلاقيِّ. ألا ترى المؤمن يحاول جاهداً أن يتعد عن الرذائل خوفاً من ملاقات تلك اللحظة!<sup>[١]</sup>

#### رابعاً: اهتمام الأبيقوريين بما هو باطنيُّ والاستخفاف بالظروف الخارجية

كان من الطبيعيِّ كي يستقيم المذهب الأبيقوريُّ ألاَّ يأبه أتباعه بالظروف الخارجية، فكلُّ ما يعينهم هي الظروف الداخلية للإنسان؛ لأنَّ الحكيم بينهم يستمدُّ غبطته من باطن نفسه من دون اكتراث للعوامل التي تُفرض عليه فرضاً: من أجل هذا يستطيع أن يسعد وهو على آلة التعذيب، لأنَّه يجد في أعماق نفسه طمأنينة باطنية Inner tranquility ترجح كلَّ ألم يحتمل أن ينزل به.

ولمَّا كان الأبيقوريُّ يرى في الظروف الخارجية مصدر كلِّ شقاء فقد آثر أن يتجنَّبها،

[١]- عبدالفتاح الفاوي، في الأخلاق، القاهرة، دار الهاني للطباعة والنشر، د. ت، ص ١٢٣.

وانطوى على نفسه، وراح يبحث في خباياها عمّا افتقده خارجها! وبناءً على ذلك، أوصى أبيقور بالانسحاب من الحياة والإقلال من كل ما يدعو إلى إثارة المشاعر؛ من أجل هذا لم يكن مثل الأبيقورية الأعلى قائماً في اللذات الهائجة المحمومة، بل كان يتمثل في حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الآلام والمتاعب، والتحرُّر من المخاوف وحالات القلق والهيلة Anxiety، وبهذا كانت نظرتها للحياة مشوبة بتشاؤم لطيف مترف، ذلك أنّ السعادة الإيجابية فوق مقدور البشر، فحسب الإنسان أن يتفادى الألم وأن يعيش قانعاً راضياً<sup>[١]</sup>.

انطلاقاً من التركيز على ما هو باطني من دون الاعتداد بالظواهر الخارجية، كان أبيقور دائماً ما يرشد تلامذته إلى تجنُّب الإفراط في الملذات خوفاً من الوقوع في الألم، فكان يقول لهم: "كل قليلاً خوفاً من الهضم السيئ، واشرب قليلاً خوفاً مما يحدث في الصباح التالي، واجتنب السياسة والحب وشئى أوجه النشاط التي تتطلّب العواطف العنيفة، ولا تمكّن الأيام من نفسك بأن تتزوَّج ويكون لك أطفال، وعلم نفسك في حياتك العقلية أن تتأمل اللذائد أكثر مما تتأمل الآلام"<sup>[٢]</sup>. وغاية الأمر من ذلك توفير الأمن الباطني بالابتعاد عن كل ما يثير الانفعال ويجلب المتاعب.

بيد أنّ هذا الاهتمام بما هو باطني وما يترتب عليه من انسحاب من الحياة العامة، يُعدُّ من أهمّ نقاط الضعف في المذهب الأبيقوري؛ حيث أنّ الحياة المعيشة الواقعية ذات حركة دائبة وصراع متّصل. وهذه النزعة الانسحابية كفيلا بإثارة اليأس والاستخفاف بالطموح ولا سيّما في عالم فياض بالحيوية والنشاط. كما أنّ الانسحاب من الحياة هو نزوع تأباه مقتضيات الحياة الاجتماعية في المجتمع المعاصر الذي يقوم على التعاون والتآزر بين أفرادها لكفالة الخير وتحقيق المصلحة المشتركة<sup>[٣]</sup>. كما تبدو هذه الدعوة الانسحابية - من منظور حدائني - فجّة هزيلة، فمثل هذه الأخلاق المنطوية على ذاتها، من منظور نيتشوي، تعبر عن أخلاق العبيد؛ فالحياة تعدُّ كفاحاً مريراً لا رفق فيه ولا هوادة، والانسحاب من زحمة الشؤون العامة يقضي على طموح الإنسان ويسلبه الحيوية التي لا تستقيم بغيرها حياة.

[١]- أنظر، توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص ١١١.

[٢]- أنظر، برتراند راسل، تاريخ الفلسفة العربية، الكتاب الأول، ص ٣٨٢.

[٣]- أنظر، توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص ١١٥.

### خامساً: إباحة الظلم وعصيان القوانين متى حقاً منفعة

عدَّ أبيقور اللذة غاية الحياة ومعيار القيم، وحوَّلها إلى منفعة شخصيَّة، وتصوَّر الفضائل في ظلِّ هذه المنفعة فسلبها قيمتها الذاتيَّة، وجعلها مرهونة بما تحقَّقه من منافع ولذات، وفي ضوء هذا أباح عصيان القوانين متى حقَّق هذا منفعة لنا، ولم يصبنا من وراء هذا العصيان أذى! كذلك أباح الخروج على مبدأ العدالة وإيقاع الظلم بالناس متى ترتَّب على هذا نفع وكان صاحبه بمأمن من انتقام الناس! أليست طمأنينة النفس هي أقصى أمانى الإنسان؟<sup>[١]</sup>

على هذا، تبدو "العدالة" في نظر الأبيقوريين ممدوحة إذا حقَّقت لنا نفعاً؛ أي إذا أمَّن المرء في ظلِّها من الانتقام والعدوان وظفر بالطمأنينة، أما إذا لم تحقِّق العدالة هذا الهدف لأيِّ سبب كان، فهي مذمومة لا قيمة لها في ذاتها، ولا تستحقُّ أن توجد. وهنا يقول أبيقور: "لا يوجد عدل في ذاته، بل العدل تعاقد مبرم بين المجتمعات في أيِّ مكان وفي أيِّ عصر كان"<sup>[٢]</sup>. وقد يبدو هذا من وجهة نظر البعض شيئاً مقبولاً، إلاَّ أننا نرفض هذا ونرى أنَّه لا يعدُّ مقبولاً وخصوصاً في كثير من الحالات. فالعدالة في أبسط تعريفاتها إعطاء كلِّ ذي حقِّ حقه، ولا يجوز أن تتحوَّل إلى معنى نسبيٍّ يرجع إلى حالة المجتمعات وظروفها النسبيَّة. فطبقاً لأبيقور، لا يكون الرجل القويُّ الثريُّ الذي يستطيع أن يؤمِّن نفسه ويحميها من الآخرين ظالماً عندما يستولي على حقوقهم؛ إذ لا يصبح ذلك مجافياً للعدالة طالما هو يحقِّق له النفع والفائدة، وحينئذ تكون العدالة في الأبيقوريَّة أشبه بالعدالة عند السوفسطائيين حيث تعني عندهم مصلحة الأقوى.

ومن المنظور نفسه، تبقى الصداقة ممدوحة عند الأبيقوريين، ويظلُّ الإخلاص للأصدقاء من الفضائل إذا عاد ذلك بمنافع متبادلة، فإذا لم يعد بها فلا معنى لها ولا قيمة. كلُّ المبادئ والقيم والقوانين عند الأبيقوريين تستمدُّ قيمتها من منفعتها وبما تنتج من لذات، واليوم الذي يصبح فيه مبدأ أو قيمة أو قانون غير نافع فإنَّه يصبح في الوقت نفسه غير محترم، بل لا يستحقُّ أن يوجد.

[١]- أنظر، توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص ١١٥.

[٢]- أبيقور، الحكم الأساسيَّة، ترجمة جلال الدين سعيد، ضمن كتاب «أبيقور - الرسائل والحكم» الدار العربيَّة للكتاب، ١٩٩١، ص ٢١٣.

وهنا تبدو النزعة الأنانية المتطرفة التي تكمن في المذهب الأبيقوري؛ فاللذة الشخصية هي الغاية من هذه الحياة، ويجب اقتناصها بأي وسيلة، شرط ألا يترتب على اقتناصها ألم يُذكر، حتى لو كان تحققها بهذا الشكل على حساب قوانين الدولة التي نعيش فيها، فلا بأس من سرقة الجار أو القريب أو الغريب والتمتع بهذه المسروقات ما دام الشخص المسروق لن يستطيع معرفتك أو إثبات تهمة السرقة عليك. ولا ضير من الزنا طالما لن يلحق بك ضرراً أو ألماً من وراء ممارسته.. إرتكب ما شئت، واقترب ما أحببت من ملذات شرط أن تتمكن من النجاة من الألم والضرر. وهذا معناه اقتناص اللذات بأي وسيلة حتى لو كانت غير شريفة، أو معناه بعبارة أشمل وأدق السلوك بلا مبدأ ولا قاعدة.

في هذا السياق، لم يكن غريباً على أبيقور أن يتحدث اللغة الجارية بين البغايا والنساء اللاتي كنَّ يحتفلن بأعياد كيرلس Ceres، وبين الشحاذين، الخ، بل لم يكن غريباً أيضاً أن تضم مدرسته الكثير من البغايا والغواني وبنات الليل، وهو الأمر الذي مكّن العديد من خصومه من التشنيع بمدرسته، وإلحاق السمعة السيئة به وبتلاميذه.

من هنا، كان من الطبيعي أن يواجه المذهب الأبيقوري عداً الجماعات الدينية، واليهودية على الخصوص، فكان أبيقور يُعدُّ في نظرهم شخصاً متمرداً كافراً؛ وكان من السهل إلى حد ما، تصوير تلاميذه في صورة قوم من الماديين الموسومين بالرّجس، وإظهارهم بمظهر طلاب اللذة، والمشكّكين والكذّابين. وقد نعته كلُّ من: فيلون السكندري الذي عاش في النصف الأول من القرن الأول للميلاد، و"يوسف فلافيوس" الذي عاش في النصف الثاني من القرن الأول، بأنه ملحد، وصار وصف الإنسان في اللغة العبرية بأنه (أبيقوري) سبّة، وظلَّ كذلك إلى اليوم<sup>[١]</sup>.

ولو سلّمنا معهم بهذا المذهب الفجّ الذي يرى أنّ أخلاقية الفعل تُقاس بنتيجته أو بلذته الخالية من كلّ ضروب الألم، فمن الذي يحكم على هذه النتيجة؟ هل هو الشخص المفرد؟ إذا كان الأمر كذلك فإنَّ الأبيقوريين هنا يتفقون مع السوفسطائيين، إذ كيف نجعل من فرد واحد مقياساً لكلِّ الأفراد؟ فإذا اعتبرنا خيرية الفعل مرتبطة بالفرد الذي يحيا في ظروف

[١]- أنظر، جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص ٣٧٩.

معينة إنما نعتبر الأخلاق نسبية متغيرة ليس لها معيار ثابت.

### سادساً: قصر الأخلاقية على الفائدة الدنيوية وعدم ربطها بثواب أخروي

إن أبرز صفات الأخلاق الأبيقورية هي "النفعية"؛ فإذا كانت اللذة هي القانون الأسمى، فإن الفضيلة المتعارفة بيننا ليس لها قيمة في ذاتها، ولكن العمل الفاضل والأخلاقي في رأي أبيقور ليس شيئاً إلا إذا كان نافعاً، ولهذا لا تنشأ الأبيقورية الفضيلة لذاتها، وإنما للنفع والفائدة التي تعود من ورائها. والنفع هنا هو نفع ذنوبي خالص، فلا مجال للحديث عن نفع أخروي يتمثل في الثواب الذي يلقاه الإنسان الأخلاقي بعد الموت، هذا الثواب الذي يمكن أن يكون دافعاً للإنسان على مواصلة الانضباط والالتزام بالاعتدال، وعدم التعدي على الآخرين أو الاستيلاء على حقوقهم، أو إلحاق الضرر بهم. ومن ثمّ يمكننا القول أنّ قصر الأخلاقية على فائدتها الدنيوية قد يدفع الإنسان دفعاً إلى الخطيئة والإفراط في اللذة.

وعليه، كان من أهمّ جوانب الضعف في المذهب الأبيقوري أنّه لم يستطع أن يربط الأخلاقية بثواب وعقاب أخرويّ وذلك نظراً لرؤيته الخاصة للألوهية؛ حيث أنّ الآلهة عند الأبيقورية - وكما سبق أن بيّنا - مشغولة بأنفسها عن أمور البشر، فسعادتها تفترض ألاّ تشغل أنفسها بالعالم ولا بأمور البشر. ولكن - بلا شك - يبقى ربط الأخلاقية بثواب وعقاب أخرويّ أيّاً كان صورته من شأنه تشجيع الإنسان على الاستمرار في ممارسة حياة الفضيلة والاعتدال وضبط النفس.. أملاً في الحصول على الثواب المنتظر في الحياة الأخرى.

معنى ذلك أنّ الأبيقوريّ يبحث عن اللذة أينما كانت، لكنّها اللذة التي تعود عليه بالمنفعة الآنية، العاجلة لا الآجلة. فكثيراً ما يترك تلك اللذائذ التي يمكن أن تسبّب له ضرراً أو ألماً، ومن ثمّ يكثر من ممارسة الأفعال التي يكون جزاؤها ثواباً عاجلاً له، ويتعد عن الأفعال التي يكون جزاؤها عقاباً عاجلاً أيضاً. فالثواب والعقاب الآجلان في عالم أخرويّ ليس لهما وجود عند الأبيقورين؛ لأنّه إذا مات الإنسان فنيّ جسده وروحه فناء تاماً.

كان ذلك التصوّر الأبيقوريّ القائم على فناء الروح مع البدن بعد الموت مبنياً على اعتقاد أبيقور أنّ الروح كائن ماديّ، قوامها ذرّات تتألّف منها زفرات الأنفاس والحرارة، وأنّ ذرّات الروح موزعة خلال الجسم كلّهُ، وإذا ما جاء الموت تفرّقت الروح وتلاشت وتحلّلت، وإنّ

بقيت ذراتها موجودة، لكنها لا تعود قادرة على الإحساس، لأنها لا تعود مرتبطة بالجسم. وذلك ما عبّر عنه أبيقور في عبارته المشهورة: "الموت لا شيء بالنسبة إلينا، لأن ما يتحلل لا إحساس له، وما يعوزه الإحساس، لا يكون شيئاً بالنسبة إلينا"<sup>[١]</sup>.

هذا هو العامل الأساسي - من وجهة نظرنا - الذي حدا بالأبيقوريين أن يعدّوا اللذة مصدرًا للإلزام الخلقّي أو منبعًا للقيم الأخلاقية. فقد قصروا الإنسانية على جانبها الجسمي من دون الروحي. ويُعدّ هذا اختزالاً مُخلًا من قبلهم؛ لأنه إذا كانت شخصية الإنسان تتكوّن من جوانب عدّة متكاملة، فإنّ الجانب الجسمي هو أحدها فحسب، وليس هو كلّ الشخصية. بالإضافة إلى أنّ هذا الجانب الجسمي بمشتملاته الداخلية العضوية يشترك فيه الإنسان والحيوان، ومن ثمّ لا يصحّ أن تؤسّس الأخلاق على ما هو مشترك بين الإنسان والحيوان، وإنّما تؤسّس على ما هو إنسانيّ. وقد كانت هذه الرؤية نتيجة لإهمال الأبيقوريين لخلود الروح بعد الموت، فالفناء التام - عندهم - هو مصير الإنسان كما هو مصير الحيوان.

في السياق عينه، عكس البحث الدائب عند الأبيقوريين عن اللذة نزعة أنانية واضحة، فالكلّ يبحث عن مصلحته الخاصة تلقائياً قبل النظر إلى مصلحة الآخرين في المجتمع، ولا يأبه بإحسانهم إليه. وهذا ما أدّى بهم إلى إغفال القيم الإنسانية السامية والأخلاق الرفيعة، وقد بدا ذلك واضحاً في شخص أبيقور نفسه وفي حكمه على أساتذته الذي كان بعيداً كلّ البعد عن عرفان الفضل والجميل؛ فقد كان يسمي أستاذه نوسيفانيس (السمة الهلامية) أو ذلك (الرخو). وقد استعمل ألقاباً أخرى قبيحة في وصف هيراكليطوس (المخلط)، وديموكريتوس (اللغو)، وأرسطو (الماجن)، ورفض أن يعير لوبكيوس أيّ اعتبار<sup>[٢]</sup>. كما قدّم لنا "ديوجين اللاّترتي" قائمة كاملة من عبارات الشتم التي يقال إنّ أبيقور قد استعملها بالنسبة إلى أعظم الفلاسفة من أسلافه، وهو إلى جانب افتقاره إلى كرم الخلق بالنسبة إليهم، كان معيياً بنقيصة شنيعة أخرى وهي استمساكه بعقائد معينة استمساكاً فيه جمود واستبداد، ولم يكن يسمح لأتباعه بحقّ السؤال عن صحّة شيء فيها أو خطأه<sup>[٣]</sup>.

[١]- أنظر، برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص ٣٨٣.

[٢]- جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص ٣٨٢.

[٣]- أنظر، برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ص ٣٧٩.

لقد عمل الأبيقوريون بتوجُّهاتهم النفعيَّة على جعل اللذة والمنفعة والأنايَّة أساس الأخلاق ما أدَّى بهم إلى إغفال القيم الإنسانيَّة النبيلة، كما أهملوا دور الدين وضوابط المجتمع، وأعرضوا عن الممارسة الفعَّالة والمشاركة في أوجه النشاط السياسيِّ والاقتصاديِّ والاجتماعيِّ مؤثرين عزلة لا تتناسب مطلقاً مع طبيعة الحياة المفعمة بالنشاط والحيويَّة وما في طبيعتها من عنف ومشقَّة ومجازفة وتوتُّر. من هنا فإنَّ تلاميذه لم يستطيعوا أن يتقيَّدوا بمذهبه فضربوا عرض الحائط بموازينه، وانصرفوا إلى اللذة الحسيَّة العاجلة على طريقة أرسطيبوس، وهكذا أصبحت الأبيقوريَّة معهم عنواناً للتَّهالك على اللذات الحسيَّة العاجلة.

## الخاتمة

ينتهي بنا البحث في الأخلاق ومذهب اللذة عند الأبيقوريين إلى نتائج مهمة عديدة، يمكننا حصرها في ما يلي:

أولاً: بدا المذهب الأبيقوري مذهباً لذيئاً، بمعنى أنه يبحث عن اللذة ويعدها غايته المنشودة، خصوصاً أنه قد تحرر بصورة كاملة من الاعتقادات الدينية التي هي كالشكيمة للشهوات، حتى أن النظرة الكلية لهذا المذهب ترى أنه يقوم على أساس إرخاء العنان للغرائز والشهوات، والسعي لاقتناص اللذات، ولاسيماً تلك التي تخلو من آلام أو أضرار تعقبها. وهذا ما يجعلنا نتساءل: إذا كانت اللذة هي غاية فعل الحيوانات فهل تكون هي عينها غاية فعل الإنسان الذي يتطلع إلى قيمة عليا ومثل أعلى ينشده؟!

ثانياً: إن سعي المذهب الأبيقوري الدائب والحثيث للخلاص من الألم، وذلك عبر الانسحاب من كل وجوه الحياة العامة، والانعزال التام عن المشاركة فيها، فهذه حال المتعيين من الحياة وصروفها، الذين تبددت شجاعتهم وآمالهم، ولم يبق لهم من قوة وأمل إلا في العيش من يوم ليووم في سكون وراحة هي أشبه بالموت منها إلى الحياة. كما أنه، تبعاً لذلك، تصبح كل التضحيات أمراً غير أخلاقي، والمذهب الأبيقوري بهذا يخطئ كل الخطأ في حقّ أسمى القيم البشرية وأنبليها. كما أنه يجعل للأفعال الأسوأ والمنافية لكل أخلاق مبررات بحيث يعطيها قيمة كبرى ما دامت النتيجة هي المعيار لخيريّة الفعل.

ثالثاً: بدا أبيقور صاحب اتجاه مادي صرف، فكل شيء فيه قابل للكون والفساد، لا محلّ فيه لخلود الروح، ولا مجال لثواب وعقاب أخروي، إذ لا توجد عنده حياة أخرويّة من الأساس. فالآلهة موجودة تعيش في عالمها السماوي سعيدة مغتبطة لا تأبه بحياة البشر ولا تشغل بهم. ومن ثمّ فلا داعي للخوف من الآلهة. كذلك ينبغي ألا يخاف الإنسان من الموت لأنّه عبارة عن فقد الإحساس والشعور بالفناء التام، فإذا وجدت الحياة انعدم الموت، وإذا انعدمت الحياة كان الموت، والحياة والموت لا يلتقيان. ومن ثم لا يجب أن يخشاه عاقل.

رابعاً: بدا المذهب الأخلاقي عند الأبيقوريين خطراً على الأخلاقيّة؛ لأنّه لا يجعل

للفضائل القيم الذاتية والسلطان المطلوب، ولذلك كان مآل أصحابها الأخير أنهم أصبحوا طلاباً لذّة مهما كان أمرها. كما أنه كمذهب أخلاقيّ يهتم بالنتيجة من دون الباعث، هو أمر يجعل الغاية تبرّر الوسيلة؛ حيث أنّها جعلت اللذّة التي تمثّل النتيجة هي معيار الفعل الخلقيّ، أي أنّها أهملت البواعث الداخليّة للفعل الخلقيّ مع أنّ هذه البواعث إن لم تكن أهمّ من نتيجة الفعل فإنّها لا تقلّ أهميّة عن الفعل ذاته.

خامساً: بدت تعاليم أبيقور مليئة بالخرافات والتناقضات؛ إذ إنّهُ يؤمن بوجود آلهة متعدّدة وينكر عنايتها بالكون مع ما في اعتقاده من ضلال وفساد. وهو يؤمن بالفضيلة لكنّه لا يرى أيّ قيمة لها في ذاتها، والصدّاقة عنده لا تقوم إلّا على المنفعة المتبادلة. كذلك يؤمن أبيقور بأهميّة الحكمة لكنّه يرى الحكيم إنساناً زاهداً يهمل الروابط الإنسانيّة فلا يهيم بحبّ، ولا يصبح ربّاً لأسرة، يعيش مبتعداً عن الصراعات السياسيّة وكلّ الأمور العامّة في نزعة انسحابيّة تكاد تكون سمة من سمات العصر الهلينيّ الذي أصبحت فيه رغبة الفرد في الهروب من متاعب الحياة وشروها غاية ما يتمناه.

سادساً: وأخيراً، نوّكّد على خطأ تلك التبريرات التي قام بها بعض الباحثين الغربيين مدافعين عن أبيقور دفاعاً منحازاً، وتبعهم فيها بعض الكتّاب العرب الذين نسبوا إليه تقديم اللذّة الروحيّة على اللذّة الجسميّة. ولو أنّ هؤلاء وأولئك تمهلّوا قليلاً، ونظروا نظرةً مجملّةً للمذهب الأبيقوريّ برمّته، لأدركوا على الفور أنّ الماديّة تكتنفه من أوّله إلى آخره في الألوهيّة، والنفس، ووسائل المعرفة، والمنطق، ولأيقنوا أنّهم حينما يعزّون الروحيّة إلى أبيقور إنّما يسيرون في طريق لا يتفق مع المنطق في شيء.

## لائحة المصادر والمراجع

١. أبيقور، رسالة إلى مينيسي، ضمن كتاب: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٩١.
٢. أبيقور، الحكم الأساسيّة، ضمن كتاب: الرسائل والحكم، ترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربيّة للكتاب، ١٩٩١.
٣. ألبير ريفو، الفلسفة اليونانيّة- أصولها وتطورها، ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكري، القاهرة، مكتبة دار العروبة، د.ت.
٤. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة العربيّة، الكتاب الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ٢٠١٠.
٥. توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، القاهرة، دار النهضة العربيّة، الطبعة الثانية، ١٩٦٧.
٦. جان بران، الفلسفة الأبيقورية، تعريب جورج أبو كسم، دمشق، الأجدية للنشر، ١٩٩٢.
٧. جلال الدين سعيد، أبيقور الرسائل والحكم، دراسة وترجمة جلال الدين سعيد، الدار العربيّة للكتاب، د.ت.
٨. جورج سارتون، تاريخ العلم، ج ٣، ترجمة توفيق الطويل وآخرين، القاهرة، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، ٢٠١٣.
٩. محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيّة، الجزء الثاني، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٨.
١٠. محمد يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، القاهرة، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، الطبعة الثالثة، ١٩٥٣.
١١. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانيّة من منظور شرقي- المدارس الفلسفيّة اليونانيّة في العصر الهلينيستي، القاهرة، الدار المصريّة اللبنانيّة، ٢٠١٣.



# المفارقات الأبيقورية

## بين الإيمان والإلحاد

د. محمد جمال الكيلاني(\*)

### مقدمة

تُعدُّ المدرسة الأبيقورية امتداداً طبيعياً للذرية المادية عند ديمقريطوس (٣٦٠ ق.م - ٣٥٠ ق.م) الذي أكد مفهوم الضرورة العلمية، معتبراً أن الأشياء لا تحدث مصادفة، بمعنى أن لا شيء يولد من لا شيء. وهو كان مؤمناً بمبدأ بارمنيدس الإيلي (٤٨٥ ق.م) ألا وهو نفي التغيير المستمر؛ ونفي إمكانية الخلق والفناء المطلقين. كما نادى بالمبدأ الذري؛ ذلك المبدأ الذي ينصُّ على أن كلَّ شيء يتبع بالضرورة قوانين وجوده؛ وأنَّ الكون بأسره ليس إلاَّ نتيجة حتمية لتركيبه الأزلي؛ من دون التسليم بالقوى الخارجية، وخصوصاً الدور الإلهي.

هذا الأمر دفع أبيقور (٣٤١ ق.م) وتلاميذه<sup>[١]</sup> (علماً أنَّ هؤلاء التلاميذ انحرفوا عن مذهب أستاذهم إلى المغالاة في اللذة وإلى الإلحاد)، إلى رفض أيِّ تفسير عقليٍّ أو روحيٍّ للوجود بصفة عامة ولا سيما الوجود الإنساني.

واعتقد هؤلاء أنَّ كلَّ ما في الوجود هو نتاج حتميٍّ للأسباب المادية الآلية التي تمنع تدخل الآلهة أو عنايتها أو ما يطلق عليه العامة القدر المزعوم وتدخله في سير الأحداث، أو حتى سعادة الإنسان أو تعاسته.

\*- أستاذ مساعد الفلسفة اليونانية والرومانية كلية الآداب-جامعة قناة السويس بالإسماعيلية- مصر.

[١]- تلاميذ أبيقور:

أ- الرجال: (أخوته نيوكليس - وخايريديموس) من ذكر اسمهم في وصية أبيقور (أمينوماخوس بن فيلوكراتيس من باتي - وتيموقراطيس بن ديمتريوس من بوتاموس - هيرمارخوس بن اجيمورطوس الميتيليني) ميتروودرس (٣٣٠ ق.م - ٢٧٧ ق.م) من لامبساكوس، ويعدُّ التلميذ الأثير إلى قلب أبيقور - بوليأينوس Polyainos of Lampsacus القرن الثاني قبل الميلاد - هيرمارخوس من ميتلينا - ليونتيوس Leonteus, son of Coronus من لامبساكوس - كولوتيس kolotes من لامبساكوس - إيدومينيوس من لامبساكوس - بوليسترطوس polystratos - ديونيسيوس - باسيلديس - أبولودوروس Apollodorus ١٨٠ ق.م، والذي نُقِبَ بطاغية الحديقة حيث أنه ألف ما يربو على الأربعمائة كتاب - زينون من صيدا Zenon Sidomos وهو تلميذ أبولودوروس - ديمتريوس اللاكوني - ديوجينيس من من طرسوس - أورويون Orio. الشاعر الروماني لوكريتيوس في القرن الأول قبل الميلاد ٩٤ ق.م - ٥٥ ق.م

ب- النساء: ثيميستا themista زوجة ليونتيوس من لامبساكوس. وقد كتب لها أبيقور رسائل عدَّة.

حقيقة، لقد أنكر الأبيقوريين العناية الإلهية معتبرين إياها وهمًا من الأوهام، متسائلين: أين هي في عالم حظَّ الشرِّ فيه أكبر آلاف المرَّات من حظِّ الخير، ومصير الخير أسوأ بكثير من مصير الشرِّ؟

أما موضوع بحثنا والمعنُون بالمفارقات الأبيقورية فقد أشار إليه لاكتانتوس (مؤرِّخ وكاتب رومانيٌّ من القرن الرابع الميلاديِّ) في كتابه المعنُون «بغضب الإله»، وأيضًا ذكرها ديفيد هيوم (١٧١١-١٧٧٦م) في كتابه الذي يحمل آراءه الشكِّية عن وجود الإله والمعنُون بـ «محاورات في الدين الطبيعيِّ». وما بين معارض لها (مثل الرواقيين ومنهم زينون وكريسيبوس وماركوس أوريليوس وسينكا وبيكتيتوس - وأيضًا لاكتانتوس)، أو مؤيِّد لها مثل (ديفيد هيوم)، نجد أنَّ هذه المفارقة المعروفة أيضًا بـ «حجَّة أبيقور» تطرح زعمها بأنَّ هناك تناقضًا بين وجود الشرِّ في العالم والوجود المزعوم لإله يُفترض أنَّه عليم وقادر ومُريد ورحيم.

ثمة أسئلة عدَّة تُطرح فهذا المجال، هي :

أ- هل المفارقة الأبيقورية تُعدُّ حالة فكرية ضدَّ الإيمان بالإله؛ أم ضدَّ وجود عنايته الإلهية؟  
ب- هل من المعقول أن تكون دعوة أبيقور إلى السعادة الإنسانيَّة سبيلًا لرفض القدرة الإلهية؟!

ج- إذا كانت آلهة أبيقور تتألَّف من الذرَّات التي يتألَّف منها البشر مع اختلاف جودة كلِّ منهما، فلماذا أصرَّ على ضرورة أن يرفع الإله الشرَّ عن الإنسانيَّة؟

د- لماذا يسعى الشُّكَّك واللاأدريين في الغرب بدءًا من بروتاجوراس وحتى وقتنا الراهن، إلى افتراض ضرورة رفع الإله للشرِّ عن البشريَّة علماً أنَّهم لم ينسبوا إليه دورًا حقيقيًّا، ولم يسلموا بوجوده وصفاته؟

لذلك يرى الباحث ضرورة أن يعرف قارئه ما إذا كان أبيقور مؤمنًا أم كافرًا.

## ١. مفارقة أبيقور بين الإيمان والإلحاد

رغم أن أبيقور قد اجتهد لتقديم نظريته الخاصة في السعادة وإحداث حالة "الأتراكسيا"

تلك الطمأنينة التي تنشأ غياب الألم البدني وانتفاء القلق النفسي؛ إلا أن معظم الروحانيين يعدونه من الملحدين والمشككين في الوجود الإلهي؛ بل يعدونه امتداداً للسوفسطائيين.

والسؤال الذي يسبق التفسير والتدليل: هل المؤمن هو الذي يقرُّ بالوجود الإلهي من دون أن يكون له دور في الوجود أو الحياة؟

نجد قول أبيقور عن الإيمان في رسالته إلى مينويكيوس Menoikeus:

” عليك أولاً أن تؤمن بأن الإله موجود حيٌّ خالد وسعيد؛ طبقاً للفكرة التي يملئها الحسُّ المشترك عن الإله، فإذا آمنت بذلك فعليك ألاَّ تجهر بشيء يتعارض مع خلوده، أو لا يتفق مع سعادته، بل حريٌّ بك أن تمجِّد جميع صفاته التي تؤكِّد خلوده وتحافظ على سعادته، وذلك لأنَّ الآلهة موجودة ومعرفتهم بادية للعيان، ولكنَّهم ليسوا في صفاتهم كما يؤمن العامة من الناس، فالناس لا يواظبون على الحفاظ على التصوُّرات التي يشكِّلونها عنهم.

ويقول أبيقور عن الكفر: “الكافر ليس هو الشخص الذي ينكر وجود الآلهة التي يعبدها العامة، بل هو الشخص الذي يذهب إلى أنَّ الآلهة ليست على الصورة التي يتصوَّرها العامة عنهم؛ وذلك لأنَّ أقوال العامة من الناس عن الآلهة ليست تصوُّرات سليمة بل هي افتراضات كاذبة”<sup>[١]</sup>.

والمتمم في هذا النصِّ السابق يجد مفارقة صارخة عند أبيقور:

ففي زعمه بالإيمان قال لـ: Menoikeus عليك أن تؤمن بأنَّ الإله موجود حيٌّ، خالد، وسعيد.

كيف يكون الإله خالداً وهو مؤلَّف بالضرورة من الذرَّات؟ طبقاً لمسلمته في رسالته إلى هيرودوتوس “لا شيء يخرج من لا شيء”<sup>[٢]</sup>.

وأيضاً قول لوكريتيوس: «والغريب على العقل أنَّ الدمار سيلحق بالسماء والأرض».

فلعلك ترى بعينك أنَّ الزلازل العنيفة تحوِّل في وقت ضئيل كلَّ ما على الأرض إلى ركام.

[١]- أبيقور: رسالة إلى مينويكيوس - ف١٢٣ - ص ٣١١ ديوجين.

[٢]- ديوجينيس لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة - م٣ - ف ٣٥ ص ٢٤٨.

وليت القدر الهادي أو الآلهة المباركة يجنّبنا هذا المصير، وليت المنطق يقنعك، على نحو أفضل، أن تجرّب الحدث ذاته<sup>[١]</sup>.

فأين هذا الخلود الإلهي الذي يزعمه أبيقور؟!

مفارقة ثانية لادعاء أبيقور بالإيمان حين يقول: «الآلهة موجودة ومعرفتهم بادية للعيان». لقد أكد أنّ الحواسّ هي المصدر الأول للمعرفة والحقيقة الإنسانية، حيث يقول: «تعدّ المعرفة الحسيّة هي الأساس في كلّ ألوان المعرفة؛ ولو أنّك قاتلت ضدّ كلّ أحاسيسك؛ فلن يكون لديك معيار تعود إليه، وعلى ذلك، لن تستطيع أبداً أن تحكم على تلك الأحاسيس بالكذب؛ لأنها صادقة على الإطلاق»<sup>[٢]</sup>.

هذا الأمر يجعلنا نتساءل: هل آلهة أبيقور ترى بالحواسّ؟ وإذا كان يراها بالحسّ فكيف تكون خالدة؟ وإذا كانت تلك الآلهة تُدرك بمعياره المعرفي الثاني ألا وهو التصوّرات أو المفاهيم التي يُشكّلها العقل؛ فهل العقل عنده يُدرك وجود الآلهة؟

يدحض أبيقور فرضنا هذا بقوله: «إنّ العقل لا يمكنه أن يدحض الحواسّ، نظراً لأنّ العقل يعتمد اعتماداً كلياً على هذه الحواسّ التي تمده بما يعرفه»<sup>[٣]</sup>.

وعليه، فإنّ العقل عنده لا يمكنه أن يتحرّر من سلطة الحواسّ؛ فعقله عقل حسيّ.

مفارقة ثالثة لادعاء أبيقور بالإيمان حيث يقول: «فالناس لا يواظبون على الحفاظ على التصوّرات التي يشكّلونها عن الآلهة».

كيف يُكوّن الناس تصوّرات عن الإله ومصدر تصوّراتهم طبقاً للمبدأ الأبيقوريّ هو الحواسّ؟!

هذا الأمر يجعلنا نوّكد أنّ على أبيقور أن يُقرّ بمبدأ العناية الإلهيّة حتى يشهد حسياً وتصورياً لطفها وعنايتها به من دون أن يراها أو يخضعها للرؤية الحسيّة.

[١]- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء- ك٥- ب٩٨-١٠٨- صص ٤١٢-٤١٣.

[٢]- أبيقور: رسالة إلى هيرودتوس- ف ٣٢ ص ٢٤٥.

[٣]- المصدر نفسه.

أما عن أدلته المزعومة لرفض الكفر فنراه يقول: «والكافر ليس هو الشخص الذى ينكر وجود الآلهة التى يعبدها العامة، بل هو الشخص الذى يذهب إلى أن الآلهة ليست على الصورة التى يتصورها العامة عنهم؛ وذلك لأن أقوال العامة من الناس عن الآلهة ليست تصورات سليمة بل هي افتراضات كاذبة».

وهنا نسأل: هل رفض أبيقور تصور العامة للآلهة؟

والجواب: نعم. وذلك لأنه أكد أن الآلهة لا تتدخل في شؤون البشر، وأن الإنسان لا ينبغي عليه أن ينشغل باستعطافها أو استرضائها<sup>[١]</sup>.

وثمة قول للوكريتيوس مفاده: «أن وجود الألم والمعاناة يُعدُّ دليلاً على أن الآلهة لم تخلق البشر ولم تهتمَّ به، ونحن لسنا في حاجة إلى وجودها»<sup>[٢]</sup>.

سؤال آخر: إنَّ أبيقور لم يُسلم بتصور العامة عن الآلهة، فهل أفسح المجال للإيمان ببعض الأساطير التى نسجها وآمن بها العامة عن الآلهة؟

إذا كان كذلك، وهو القائل إن الكافر هو الذى يرفض تصور العامة عن الآلهة، فإذن هو كافر!

لقد أقرَّ بالأساطير المتعلقة بالآلهة، ورفض الإيمان بها فى الوقت نفسه، ونجده يرفض الأساطير فى رسالته إلى هيرودوتس بقوله: «لا يمكننا أن نلجأ إلى الأساطير لفهم طبيعة الآلهة، أو ما هو غامض عنا ولا يخضع لأحاسيسنا؛ فتلك الأساطير هي ضرب من ضروب الخرافة والتكهن»<sup>[٣]</sup>.

كذلك نجده يُقرُّ بالأساطير فى رسالته لـ Menoikeus مقابل رفضه للإيمان حيث يقول: «من الأفضل لنا أن نتقبَّل الأساطير المتعلقة بالآلهة من أن نخضع لربقة القدر»<sup>[٤]</sup>.

ولكن فيلسوف السعادة واللذة لم يُقرَّ بأيَّة أساطير تتعلَّق بالآلهة قد تُحزن البشر، أو تبثُّ

[١]- فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة - م ١٠، ص ٥٣٨.

[٢]- لوكريتيوس: فى طبيعة الأشياء - ب ٥-١٩٥-١٩٩.

[٣]- أبيقور: رسالة إلى هيرودوتس - ف ١٠٤ ص ٢٩٨.

[٤]- أبيقور: رسالة إلى مينويكيوس - ف ١٣٤.

فيهم الخوف والقلق؛ ولكنّه أكّد قبول الأساطير التي تبثُّ في نفوس البشر السعادة والمتعة الحسيّة والتخيّل البتء المرتبط باللذّة.

## ٢. سخرية أبيقور وأتباعه من القدر

ارتبط معنى القدر "Εἰμαρμένης" عند اليونان والرومان بمفهوم الضرورة، فنجد إنكسيماندروس أحد الطبيعيين الأوائل يحدّد مناطق للعناصر الطبيعيّة الأربعة خوفاً من جزاء وعقاب القدر أو الضرورة بقوله: "إنّ العناصر الأربعة تحتلُّ مناطق معيّنة يجب ألاّ تتجاوزها، وإلاّ قضي عليها بدفع الجزاء عن كلّ تجاوز بحكم الضرورة أو القدر." [١]، هذا بالإضافة إلى أنّ ربّات القدر (كلوتو- لاخيسيتيس- أتروبوس) عند اليونان تُعدُّ كائنات يخضع لها زيوس نفسه، وربما كانت مصدرًا من المصادر التي استمدّها منها العلم اليونانيُّ اعتقاده بقوانين الطبيعة. [٢]

أما أبيقور المادّيُّ فقد رفض ما هو سائد وموروث في العقل الجمعيّ اليونانيّ وسخر من القدر الذي يهدّد الكثير من الناس، حيث يقول: «إنّ الحكيم يسخر من القدر الذي يجعل من بعض الناس أسياداً على البعض الآخر، أو متحكّمين في مصائر كلّ الأشياء، ولعلّه من الأفضل حقاً أن نصدق بالأساطير المتعلقة بالآلهة على أن نخضع للقدر؛ ذلك أنّ الأسطورة لا تجعلنا نفقد الأمل في إمكانيّة استعطاف الآلهة بإجلالنا لها، في حين أنّ القدر يتّصف بالاحتمية المطلقة التي لا يمكن ردّها».

وأيضاً قوله: «إنّ الرجل الحكيم يضحك ملء شديقه، ويسخر من القدر الذي يعده البعض سيّداً على جميع الموجودات، ويؤكّد بالأحرى أنّ هناك طائفة من الأشياء تحدث بالضرورة، وأنّ هناك طائفة أخرى منها تحدث بالصدفة، في حين أنّ طائفة ثالثة منها تحدث بسبب أفعالنا نحن، وذلك لأنّه يرى أنّ الضرورة مجردة من المسؤوليّة، وأنّ الصدفة أو الحظّ

[١]- برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية-ك١- الفلسفة القديمة- ترجمة د/ زكي نجيب محمود- مراجعة د/ أحمد أمين- لجنة التأليف والترجمة والنشر- وزارة الثقافة- القاهرة- ١٩٦٧- ص٣٦.

[2]- W.Jaeger. The theology of the Early Greek philosophers. Oxford. 1968.p.67.

متقلّب ومتغيّر، وأنّ أفعالنا حرّة لا شيء يتحكّم فيها، وأنّ من الطبيعيّ أن تكون هذه الأفعال هي التي تستوجب المدح أو القدح.<sup>[١]</sup>

أمّا لوكريتيوس الشاعر الرومانيّ والأبيقوريّ المذهب فأشار إلى إيمان الرومان بالقدر، وتسليمهم بتدخّله في شؤون حياتهم بل وتحديدها، فنجد العديد من الآلهة والأساطير المتعلقة بهم، حيث كانت تُبنى المدن الرومانيّة للإله الراعي لها، وأنّ كثيراً من الآلهة الرومانيّة كانت مرتبطة بشكل وثيق مع الطوائف بدلاً من الأساطير، فكان رومولوس وريموس ابنا مارس (إله الحرب) ووريا<sup>[٢]</sup>.

لقد اعتمد الرومان الكثير من آلهة اليونانيين وقصصهم، وقاموا بإعادة تسمية عدد منهم مثل أفروديتي (إلهة الحب والجمال) أصبحت الربة فينوس (التي استفتح لوكريتيوس قصيدته بالابتهاال لها)، وأرتميس (إلهة الصيد) أصبحت ديانا، وأريس (إله الحرب) عند اليونان الذي أصبح مارس الذي أمن القادة الرومان بالتضحية له قبل كلّ معركة. هذا بالإضافة إلى اهتمام الأباطرة بالدين والقدر والآلهة، مثل الإمبراطور أغسطس الذي حاول تأسيس جمهوريّة للدين القديم وتقديس الآلهة<sup>[٣]</sup>.

وهنا يتضح لنا أنّ هذه الرؤية الإيمانيّة لم توجد على الإطلاق في المدرسة الإبيقوريّة وخصوصاً عند أبيقور وتلميذه لوكريتيوس، لأنّهم اعتمدوا على تفسير العالم من خلال القوى الماديّة والقوانين الطبيعيّة، رافضين تدخّل الآلهة في أيّ شيء، وذلك لأنّ الإنسان هو الآخر مكوّن من الذرات، فساوى لوكريتيوس بين القدر والعدم.

في هذا الإطار، يقول لوكريتيوس:

«الشيء الذي يُخلق بالحكمة القديمة للآلهة

من أجل الجنس البشريّ وبغرض الخلود،

[١]- أبيقور: رسالة إلى مينوكيوس - ف ١٣٤. ص ٢٠٧.

[٢]- أمين سلامة- الأساطير اليونانيّة والرومانيّة- دار الفكر العربي- القاهرة- ١٩٨٨- ص ٩.

[٣]- ميرسيا إباد- تاريخ المعتقدات والأفكار الدينيّة- ج ٢- ترجمة عبد الهادي عباس- دار دمشق للطباعة- سوريا- ١٩٨٧- ص ١٥٨.

ليس من المسموح له أن يخرَّ يوماً من قواعده بأيِّ قوة  
أو يتأثر بالكلمات، أو ينقلب رأساً على عقب؛  
إنَّه لمن الحماسة: اختلاق وإضافة أباطيل أخرى  
من هذا القبيل.... فأبيُّ نفع يمكن أن يحقِّقه  
شعورنا بالامتنان من الآلهة الخالدة والمباركة،  
إلى الدرجة التي تجعلها تحاول إنجاز أيِّ شيء من أجلنا؟<sup>[١]</sup>.

وهنا يرفض لوكريتيوس القدر أو ما يسمَّى بتعديل القدر من خلال بعض الصلوات  
والعبادات والطقوس الإلهية، بل وتدخُّل رجال الدين في الوساطة لتعديل قدر الإنسان، أو  
تعديل قدر جماعة معينة، أو تعديل قدر مدينتهم، معتبراً كلَّ هذه الأساليب أباطيل وخرافات  
تُنسب إلى الآلهة الخالدة التي لا تهتمُّ بالبشر ولا تريد إزعاجهم كما تفضِّل لنفسها.  
ويضيف لوكريتيوس اعتراضه على خلق الآلهة للعالم من أجل الإنسان أو تدخُّلهم في  
شؤونهم وعنايتهم به أو تهديدهم بالقدر، متسائلاً:

«هل لنا أن نعتقد أنَّ الحياة كانت غارقة في الظلام والحزن

إلى أن خرج للنور أول موجود من الموجودات؟

علاوة على ذلك، من أين غرس لدى الآلهة

أول نموذج لخلق الموجودات، وصورة البشر الأول ذاتها،

حيث يعرفون ويرون بعقولهم ما يرغبون في خلقه؟

وبأيِّ طريقة عرفوا قوَّة الذرَّات؟

وكيف عرفوا التأثير المحتمل لاتِّحاد الذرَّات في ما بينها على تنوعه،

إذا لم تقدِّم الطبيعة ذاتها نموذجاً لعملية الخلق؟

[١]- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء- ٥ك- ب ١٦٠: ب ١٦٦- ص ٤١٧.

فإنني - على أية حال - أجرؤ على أن أوكد أنّ  
العالم لم تُعدّه الآلهة من أجلنا قط،  
وإنّه لخطأ فادح أن يقفوا في طريقنا»<sup>[١]</sup>.

لقد أراد لوكريتيوس أن يدفع عنّا الخوف من العدم عن طريق التأمل في الموت والفناء الحتمي؛ ولا سيّما سخريته من القدر<sup>[٢]</sup>. ولم يتوقّف الأمر عنده؛ ولكننا نجد ماركوس توليوس شيشرون (١٠٦ ق.م - ٤٣ ق.م) وأحد الشُّكَّاء الأكاديميين والمتعاطف مع الفلسفة الرواقية يمتدح موقف أبيقور من سخريته من القدر في مقابل إيمان الرواقين به.

يقول شيشرون للرواقين: «لقد أقمتم على رقابكم سيّدًا أبدياً يجب أن تخشوه نهائياً وليلاً، في الواقع من لا يضطرُّ أن يخاف إلهاً يستبق الأمور بفكر وروية، ويلاحظ كلُّ شيء، والذي في فضوله وعمله يظنُّ أنّ كلَّ شيء هو صنعه وقدره؟ من هنا تنتج في بادئ الأمر حتمية القدر الذي تسمّونه «هيرمامني» يعني حسب رأيكم كل ما يحدث يأتي من الحقيقة الخالدة ومن ارتباط الأسباب، أيّة قيمة يجب إعطاؤها لفلسفة تُعتَبَر مثلما كانت تعتقد النسوة الساذجات أنّ كلَّ شيء يحدث وفقاً لقدر محتمّ... إنّ قدركم يغرقنا في خرافات نضطرُّ بسببها لأن نكرّم الراصدين والعرّافين والسحرة والمنتبئين ومفسّري العلامات... لقد نجّنا أبيقور من كلِّ هذه المخاوف واقتادنا إلى الحرية والسعادة»<sup>[٣]</sup>.

ورغم أنّ شيشرون ألّف كتاباً تحت عنوان «مفارقات الرواقين» إلاّ أنّه هو الآخر وقع في المفارقة الأبيقورية؛ فنجد في النصّ السابق يرفض القدر ممتدحاً في ذلك الاتّساق المنطقيّ عند أبيقور وقادحاً الرواقين؛ أمّا في النصّ التالي فنجد العكس حيث يقول: «إنّ أبيقور قد أراد أن يهزأ بالآلهة ويحيطهم بالسخرية، فمثّلهم في صورة شفّافة تهبُّ الرياح عليهم مخترقة إيّاهم، وصورهم مقيمين بين عالمين، كما كانوا بين غابتين خشية الهلاك... ثمّ يمعن في سخريته فيجعلهم أطرافاً على نحو ما لنا من أطراف، ولكنّهم لا يستخدمونها في عمل ما،

[١]- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء: ك٥ - ب ١٨٠ - ب ١٩٧ ص ٤١٩: ٤١٦.

[٢]- اميل برهيه-تاريخ الفلسفة-ج٢- الفلسفة الهلنستية والرومانية-ترجمة د جورج طرابيشي- دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت- ١٩٨٨- ص ١٩١.

[3]- Cicero, Natura Deorum , 11,5,12.

ومن ثمَّ فإنَّ أبيقور الذي يحطِّم الآلهة بهذه الطريقة الملتوية المعوجَّة لا يتردَّد في تحطيم عنايتهم بالموجودات، وتحطيم التكهُّن بالغيب... ومهما يكن من شيء فإنَّ في تفكير أبيقور اتِّساقاً منطقيّاً... (يقصد شيشرون هنا بالاتِّساق المنطقيّ عند أبيقور أنَّه اتَّفاق في فكرة الرفض التامَّ للعناية وتدخُّل الآلهة في أي شيء، ولا يقصد بها مدحاً لأبيقور، ولكنه ردّاً على تضارب الفلاسفة الرواقين واختلافهم).

أمَّا الرواقيون فليس في آرائهم انسجام، لأنَّ إله أبيقور الذي لا شأن له بنفسه، ولا بأيِّ إنسان آخر، لا يسهه أن يخلع على الناس القدرة على التنبُّؤ بالغيب، كما أنَّ إله الرواقين لا يستطيع أن يمنحهم هذه القدرة، رغم أنَّه يتولَّى حكم الدنيا، ويقوم بتدبير الخير لبني الإنسان، فلماذا تورِّطون أنفسكم - أيُّها الرواقيون - في مثل هذه السفسطة التي لا تقوون على إيضاحها أبداً؟<sup>[١]</sup>

ويقول شيشرون معتمداً على كتاب كريسيبوس الرواقيّ (٢٨١ ق.م - ٢٠٥ ق.م) عن الآلهة: «وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يخلق شيئاً، فمن يخلق هذا الشيء، يخلق من هو أفضل من الإنسان، استطاع ذلك سابق في وجوده على الإنسان، ولكن من يستطيع أن يسبق الإنسان في الوجود سوى الإله؟ إذن هناك إله»<sup>[٢]</sup>.

### ٣. مفارقة العناية الإلهية عند أبيقور

بعدما ناقش أبيقور الوجود الإلهيَّ بين الإيمان والكفر؛ ذهب إلى أبعد من ذلك فأنكر العناية الإلهية؛ بل ذهب الأبيقوريون إلى أنَّ العالم الذي يعجُّ بالشرور والمآسي هي فعل من أفعال الآلهة.

لقد اعتمدت وجهة نظر أبيقور في الطبيعة على أساس رغبته في إقصاء أثر أيِّ تدخُّل من تأثيرات خفيَّة، تفوق الطبيعة ذاتها في شؤون هذا العالم، لأنَّ هذا التدخُّل هو ما يقلق الإنسان، وينزع هدوءه، ويبقيه في خوف دائم من قوى لا حصر لها، فهو يهدف إلى سكينته العقل عن طريق تفسير الطبيعة تفسيراً آلياً خالصاً.

[1]- Cicero, Natura Deorum , 11,2,9.

[2]- Ibid.11,5,13.

وكان أبيقور يأمل أن تمكّنه نظريته في الطبيعة من وضع حدٍّ نهائيٍّ للخوف من الموت ومن الآلهة، وهو من أكبر معارضي فكرة تدخل الآلهة في شؤون الإنسان على أيِّ صورة اتخذتها<sup>[١]</sup>. لكنّه ادّعى أنّه لم ينكر وجود الآلهة، بل أنكر تدخلها في حياة الإنسان تجنُّباً للخوف والقلق منها، فأنكر الخلق طبقاً لمادّية وآلية العالم ولا سيّما دعوته إلى تعدُّد العوالم، كما أنكر العناية الإلهية لسببين:

أولهما: أنّ النزعة الآلية للعالم الذرّي تمنع تدخل الآلهة.

ثانيهما: أنّ الآلهة لا تكثرث للبشر لأنّها مثل أخلاقية يكذب الإنسان على نفسه لكي يعتنقها؛ كونه غير مؤمن بها.

في هذا السياق يقول أبيقور: «الكائن الأزليُّ السعيد لا يسبّب المتاعب لنفسه، فلا يهتمّ بالبشر، لأنّه متحرّر من دوافع الغضب والتحيز أو المحاباة؛ حيث أنّ كلّ دافع من هذه الدوافع ينطوي على الضعف»<sup>[٢]</sup>.

والسؤال المطروح هنا هو: طالما أنّ إله أبيقور ليس بضعيف كما في نصّه السابق، ففي أيِّ شيء تتجلّى قدرته؟!

بصراحة مطلقة يؤكّد لوكريتيوس نفي العناية المزعومة بقوله: «إذا كان وجود العالم وكلّ ما فيه يرتدُّ إلى الذرّات فبأيِّ شيء تُفيدنا العناية الإلهية؟»

وأيضاً بقوله: «كيف تتدخل العناية الإلهية في عالم محكوم بالآلية، وعلى سبيل المثال إنجاب البشر أو عقم بعض الرجال...؟».

إنّ أولئك العقماء يرهقون المشيئة الإلهية والأقدار بظنّهم

أنّ الآلهة هي التي تجعل زوجاتهم حبالى بمنّيهم الغزير،

حيث ينثرون في أسى الدم الكثير على مذابح الآلهة،

ويكدسون قمم المذابح بالهدايا.

[1] - E Zeller, outlines of the History of Greek philosophy, translated by, LR palmer, Harcourt company new York, 1931, p 234.

[٢] - أبيقور: رسالة إلى مينويكيوس-ف١٣٩.

إنَّ الآلهة لا تعوق رجلاً عن قدرته على الإنجاب»<sup>[١]</sup>.

علماً أنَّ الحكيم الأبيقوري لا ينبغي له أن يتزوَّج وينجب الأبناء طبقاً لقول أبيقور في كتابه «المشكلات أو المعضلات» ( Diaporiai )، وكذا في كتابه «عن الفيزيكا»، ولكن الحكيم الأبيقوري قد يتزوَّج في بعض الأحيان إذا كانت في حياته ظروف خاصَّة<sup>[٢]</sup>.

أمَّا الآلهة عند أبيقور واتباعه فهم لا يهتمون بالبشر؛ وذلك لأنَّ الكلَّ يمرض وفنى بحكم طبيعته وليس برغبة الآلهة أو إشفاقها على البشر، حيث يقول لوكريتيوس:

«إن كان الجسد ذاته عرضة للأمراض الفتَّاكة وللآلام المبرِّحة،

فكذلك العقل عرضة للهموم الثقيلة وللحزن والخوف؛

لذا، فإنَّ العقل يشارك الجسد والروح في الموت.

علاوة على ذلك؛ عند إصابة البدن بالأسقام فإنَّ العقل

يهيم شاردًا؛ لأنَّه يفقد قواه، ويهذي بكلمات غير مفهومة،

وأحياناً يُصاب بغيوبة ثقيلة فيغطُّ في سبات

عميق لا نهاية له بعينين مغمضتين ورأس منكَّس،

وهكذا لا يتمكَّن من سماع أصوات من حوله، ولا التعرُّف على

ملاحح هؤلاء الذين يقفون بجواره ويدعون له للعودة إلى الحياة،

إنَّ عدوى المرض تتغلغل إلى داخله؛

لأنَّ الألم والمرض هما صانعا الموت وليست الآلهة»<sup>[٣]</sup>.

ولكن المفارقة التي تظهر لنا هنا جلياً إذا كانت الآلهة من وجهة نظر أبيقور واتباعه لا

[١]- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء-ك٤ ب ١١٨٠-١٢٤٠.

[٢]- ديوجين لاثريوس-حياة مشاهير الفلاسفة-م٣- أبيقور-ص ٢٨٥.

[٣]- لوكريتيوس: المصدر السابق-ك٣- ب ٤٤٥-٤٧٤.

ينشغلون بشؤون البشر، فلماذا أكد أن الحكيم<sup>[١]</sup> ينبغي عليه أن يفني بالنُدور ويُقيم التماثيل للآلهة سواء كان موسراً أم لا؟!

وأيضاً مفارقة لوكريتيوس الذي استهلَّ نظم قصيدته «عن طبيعة الأشياء» بالدعاء إلى «فينوس» ربّة الحبّ والجمال عند الرومان، حيث يقول لها:

يا واهبة الحياة

يا من تملأين البحر المليء بالسفن، والأرض بالثمار

إنّ الرياح تتحاشاكِ، وسُحب السماء تخشاكِ

تغرسين الحبّ الساحر في قلوب كلِّ المخلوقات

وتتسببين في جعلهم يحافظون على أجناسهم - كلٌّ حسب جنسه

إنّك وحدك من يتحكّم في طبيعة الأشياء

ومن دونك لا يولد شيء.<sup>[٢]</sup>

إنّ المتأمل في هذا الدعاء يتّضح له مفارقة لوكريتيوس لكلّ ما أقرّه وآمن به من مبادئ للفلسفة الأبيقورية وخصوصاً رفض تدخل الآلهة في أحداث الكون الحتميّ.

مفارقة ثانية للوكريتيوس وللفلسفة الأبيقورية تتمثّل في قضية الموت وما تُشير من خوف لدى الإنسان؛ وما يتعلّق بها مثل قضية الانتحار، يقول فيها:

«غالبًا ما يبلغ الخوف من الموت إلى حدّ أن

تسيطر - على البشر كراهية الحياة ورؤية نورها،

ولدرجة أنّهم يُقدّمون على الانتحار بفؤاد قانط،

متناسين أنّ ذلك الخوف هو مصدر كلِّ الهموم،

[١]- انظر أبيقور. رسالة إلى هيرودتوس - ف ١٢٠

[٢]- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء - ك ١ - ف ٥: ٦٥

فهو يدفع الواحد إلى انتهاك الحرمات، ويحثُّ الآخر على تحطيم أو اصر الصداقة»<sup>[١]</sup>.

في هذه الأبيات الشعرية السابقة يرفض لوكريتيوس الانتحار مُشيراً إلى تحكُّم الإرادة الإنسانية في ما يسمَّى بالقدر، ويعني ذلك أنه يلغي نظرية القدر تماماً، ويعوّل على الإرادة الإنسانية في اختيار الاستسلام للموت عندما يأتي.

أما الانتحار، فتحذيره من الانتحار يعني الاستسلام للقوّة المجهولة التي تحدّد مسألة الموت وهلاك الروح والبدن معاً. فما هي تلك القوى المجهولة؟ وإذا كان الموت هو عبارة عن فساد تناغم الذرّات فلا وجود إذاً لما يسمّى بالانتحار الإرادي؟!!

في الإطار عينه، يقول لوكريتيوس: «إنَّ كلَّ تقدُّم ثقافيٍّ هو تقدُّم للإنسان، فهو ضمنّيٌّ لا حاجة فيه إلى تدخُّل إلهيٍّ كأداة توضيحيّة، أو معونة إلهيّة، فالإنسان لم يحتج إلى بروميشيوس لتقديم النار، لأنَّ الذي لفت انتباه الإنسان هو نيران الغابة الموقّدة طبيعياً، واللغة ظهرت لأنَّ الناس بدأت ملاحظة ردودهم الصوتيّة الطبيعيّة إلى الأشياء، مقارنة بالأصوات الحيوانيّة، فظهرت اللغة لخدمة رغبتهم الحدسيّة للاتصال، مثل الأطفال وإشارتهم غير اللغوية للاتّصال»<sup>[٢]</sup>.

ويقول أيضاً: «إنَّ الإرهاب الدينيّ الذي أدّى إلى ظلام العقل ليس شروقاً لشمس جديدة، ولكن هناك الطبيعة وقانونها، الذي يعلمنا أنّ لا شيء يأتي من لا شيء، وعندما نعرف أنّ من لا شيء مازال لا شيء يمكنه الخلق، فتتقن أنّ كلّ الأشياء قد خلقت وليس بأداة من الآلهة، والأجيال التلقائيّة أعدل الأشكال، والتافه من لا شيء، وكلُّ الأشياء توجد بالبذرة الخالدة، التي لا تسمح طبيعتها بالدمار أو الانهيار ولا حتى بفعل القوّة الخارجيّة، التي لا تصل إليها بفضل خلاياها المجوّفة، وإذا حدث وحطّم العالم وانهار بالكامل نتيجة الاستهلاك تعود الزهرة إلى ضوء الحياة، ويعود العالم بأجياله المتنوّعة»<sup>[٣]</sup>.

وفي إطار نفيه وجود ما يُسمّى بالعناية الإلهيّة يقول لوكريتيوس: «الشيء الذي يُخلق

[١]- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء - ك ٣- ب ٨٠-٨٥.

[٢]- المصدر نفسه: ك ٥. ف ١٠٢٨.

[٣]- المصدر نفسه: ك ٥- ف ١٠٥٥.

بالحكمة القديمة للآلهة من أجل الجنس البشري وبغرض الخلود، ليس من المسموح له أن يخرَّ يوماً من قواعده بأيِّ قوة، أو يتأثر بالكلمات أو ينقلب رأساً على عقب؛ إنه لمن الحماسة: اختلاق وإضافة أباطيل أخرى من هذا القبيل... فأَيُّ نفع يمكن أن يحققه شعورنا بالامتنان من الآلهة الخالدة والمباركة، للدرجة التي تجعلها تحاول إنجاز أيِّ شيء من أجلنا؟<sup>[١]</sup>.

وهنا يرفض لوكريتيوس العناية الإلهية والقدر المزعوم من وجهة نظره أو ما يسمّى بتعديل القدر من خلال بعض الصلوات والعبادات والطقوس الإلهية؛ ولا سيّما تدخل رجال الدين في الوساطة لتعديل قدر الإنسان، أو تعديل قدر جماعة معيَّنة، أو تعديل قدر مدينتهم، معتبراً كلَّ هذه الأساليب أباطيل وخرافات تُنسب للآلهة الخالدة التي لا تهتمُّ بالبشر، ولا تريد إزعاجهم كما تفضّل لنفسها.

ويضيف لوكريتيوس اعتراضه على خلق الآلهة للعالم من أجل الإنسان، أو تدخلهم في شؤونه وعنايتهم به أو تهديده بالقدر، متسائلاً:

«هل لنا أن نعتقد أنّ الحياة كانت غارقة في الظلام والحزن

إلى أن خرج إلى النور أول موجود من الموجودات؟

علاوة على ذلك، من أين عُرس لدى الآلهة

أول نموذج لخلق الموجودات، وصورة البشر الأول ذاتها،

حيث يعرفون ويرون بعقولهم ما يرغبون في خلقه؟

وبأيِّ طريقة عرفوا قوّة الذرّات؟

وكيف عرفوا التأثير المحتمل لاتّحاد الذرّات في ما بينها على تنوّعه،

إذا لم تقدّم الطبيعة ذاتها نموذجاً لعملية الخلق؟

فإنني - على أيّة حال - أجرؤ على أن أوكد أنّ

[١]- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء - ٥ك - ١٦٠ف : ١٦٦ف .

العالم لم تُعده الآلهة من أجلنا قط،

وإنه لخطأ فادح أن يقفوا في طريقنا»<sup>[١]</sup>.

مفارقات عديدة أوقعت أبيقور ومن تلاه من أبيقوريين في تناقض القول والفعل، أو التنظير والممارسة، بغية رفض الدين بصفة عامّة والآلهة ووجودها وعنايتها وقدرها؛ بهدف التلذذ بالحياة والشعور بالسعادة.

من ذلك قوله: «اللذة هي المرجعية الوحيدة التي نحتكم إليها».

وقوله: «اللذة هي البداية arche والنهاية Telos للحياة السعيدة».

وقوله: «الحياة مشتهاة ومرغوبة»<sup>[٢]</sup>.

#### ٤. أبيقور ومفارقة الشرّ

لا شكّ في أنّ الفلسفات الماديّة عبر تاريخ الفكر الفلسفيّ لا تؤمن بما يسمّى بالعدل المطلق أو العدل في ذاته؛ خصوصاً أنّ تصوّرها للعالم بكلّ ما فيه أنّه تجلّ من تجلّيات المادة الآليّة التي تطوّر نفسها بنفسها.

بمعنى آخر، إنّ معادلة إقرار الفلاسفة الماديين بوجود الشرّ في العالم يتنافي مع زعمهم بأنّ هناك إله لا صلة له بالعالم؛ ونجد في نصيحة أبيقور لمينوبكيوس قوله: «ليس هناك أبداً عدالة مطلقة أو عدل في ذاته»<sup>[٣]</sup>.

وتوكّد هذه النصيحة الأبيقوريّة عدم إيمان أبيقور بالآلهة؛ فلماذا يفارق نفسه وينسب إليها الشرّ أو عدم قدرتها على رفع المعاناة والشرّ عن الإنسانيّة.

وعليه، فلا يوجد عند أبيقور عدالة إلهيّة أو «التيوديسيا» -Theodicy- ذلك المصطلح الذي أطلقه ليبنتر Gottfried Wilhelm Leibniz لأول مرّة في عام ١٧١٠.

وقد صاغ لاكتانتوس في القرن الرابع الميلاديّ مفارقة الشرّ على النحو التالي:

[١]- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء- ك٥- ف١٨٠: ف١٩٧.

[٢]- أبيقور: رسالة إلى مينوبكيوس- ف١٢٤: ف١٢٦.

[٣]- المصدر نفسه: ف١٥٠.

«ذهب أبيقور إلى أنّ الإله إمّا يُريد أن يرفع الشرّ عن البشر؛ لكنّه غير قادر؛ أو هو قادر ولا يُريد؛ أو أنّه لا يُريد ولا يستطيع؛ أو أنّه راغب وقادر في الوقت نفسه؛ وإذا كان راغباً وغير قادر فهو ضعيف؛ وهذا لا يتوافق مع صفات الإله؛ وإذا كان قادراً وغير راغب فهو حسود وهذا لا يتوافق مع صفات الإله؛ وإن لم يكن يُريد ولا يقدر؛ فهو حسود وضعيف؛ وبالتالي لم يكن إلهاً؛ وإذا كان راغباً وقادراً؛ فهذا وحده مناسب لطبيعته كإله. - ولكن من أيّ مصدر تأتي الشرور؟ ولماذا لم يتدخل الإله لإزالة الشر؟»<sup>[١]</sup>.

لقد رسّخت الأساطير اليونانية قبل أبيقور مفاهيم عدّة عن الشرّ الذي يتمثّل بصفة مطلقة أنّه أداة من أدوات الآلهة للتعبير عن غضبهم ضدّ البشر؛ الأمر الذي تمحور في اعتقادهم الراسخ بأنّ الفوضى والشرّ الذي سبق وجود الآلهة؛ وتجلّى في صراع آلهة الأوليمب هو حقيقة دامغة في صفات الآلهة؛ وكانت تمثّل دائماً في صورة «الإله الحاقد»؛ ما جعل البشر يشعرون بالمعاناة في ظلّ وجود تلك الآلهة؛ إلى أن ظهر فلاسفة اليونان وحاولوا إكساب الإنسان القدرة على تحمّل مسؤوليته الإنسانيّة.

يتبيّن ممّا تقدّم أنّ الشرّ والذنب يرجعان دائماً إلى الضعف البشريّ، وهذا ما أكّده ديمقريطوس أستاذ أبيقور ورائده؛ حيث نجده قد أقرّ بأنّ الشرّ Tyche يرجع إلى جهل الإنسان سواء بمعرفته بنفسه أم بطبيعة الآلهة؛ وهذا ما أكّده سقراط بقوله إنّ الشرّ المادّيّ والشرّ الأخلاقيّ يرجعان إلى نقص المعرفة الإنسانيّة.

قبل ديمقريطوس وسقراط كانت الفيثاغورية قد أكّدت أنّ الشرّ هو حرمان من الخير؛ وهو ذلك الشرّ الذي يعبر عن المحدود في ظلّ الخير اللامحدود؛ تلك الثنائيّة الفيثاغورية التي لم تنسب الشرّ بصفة مطلقة إلى الإله أبولو.

أمّا أبيقور فقد نادى بانحراف الذرّات بعكس أستاذه ديمقريطوس لكي يُدلل على مكانة ووجود الحرية الإنسانيّة<sup>[٢]</sup>؛ وطالما أنّ الإنسان من وجهة نظره حرٌّ؛ فنتيجة منطقيّة أنّ الحرية تتبعها المسؤولية فلماذا ينسب الشرّ إلى الآلهة!؟

[1]- Lactantius, "A Treatise on the Anger of God" in The Ante-Nicene Fathers, eds. Alexander Roberts and James Donaldson, vol.7. Buffalo, NY: Christian Literature Company. 1886. P1020..

[٢]- د مصطفى النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخّرة- دار الثقافة العربيّة- القاهرة- ص ٣٢٣.

ونجد أيضاً عرض ديفيد هيوم في حوارهِ بين فيلون اليهوديِّ وكليانتيس الرواقِّيِّ في كتابهِ المُعنون بـ«محاوِرات في الدين الطبيعيِّ» لتساؤلات أبيقور القديمة عن مشكلة الشرِّ قائلاً: «إنَّ أسئلة أبيقور القديمة ما برحت بلا جواب؛ أهُو (ويعني الإله) مُريدٌ لاجتناب الشرِّ ولكنَّهُ غير قادر على ذلك؟ وهذا يفرض عليه العجز؟ أم هو قادر ولكنَّهُ غير مُريد؟ وهذا يفرض عليه الحقد والكرهية للبشر؛ ولو كان قادراً ومريداً كما يزعمون فمن أين تأتي الشرور؟»<sup>[١]</sup> وتنصُّ مشكلة الشرِّ الأبيقوريَّة على ما يلي: إن شاء الإله أن يمنع الشرِّ ولكنَّهُ لا يقدر على ذلك؛ ثم إنَّهُ ليس كُلِّي القدرة؛ وإذا كان قادراً ولكن لا يريد؛ إذا كان قادراً وراغباً؛ ثم من أين يأتي الشرُّ؛ إذا كان لا يقدر ولا يريد؛ فلماذا يدعو أبيقور الحكيم إلى الدُّعاء والوفاء بالندور وإقامة التماثيل لها؟!

ولو افترضنا أنَّ أبيقور أضاف إلى الآلهة صفة الشجاعة والقدرة؛ فهل الشجاعة عند أبيقور تُعدُّ صفة متأصلة في الإله أكثر من البشر؟ يقول أبيقور إنَّ الشجاعة بصفة عامَّة ليست فطريَّة؛ ولكنَّها أمر يتحقَّق من خلال حسابات المنفعة»<sup>[٢]</sup>.

أما لوكريتيوس الأبيقوريُّ فقد وصلت به النزعة الماديَّة الآليَّة إلى القول بأنَّ: «الدين شرٌّ ما بعده شرٌّ، وإنَّ الواجب على الإنسان ومهمَّة الفلسفة الأولى التخلُّص نهائياً من كلِّ دين، لأنَّ الدين هو ينبوع كلِّ شرٍّ»<sup>[٣]</sup>. وهنا لم يقصد بالفلسفة الأولى الميتافيزيقا لأنَّ الأبيقوريَّة مذهب حسيٌّ، لا يؤمن بالميتافيزيقا.

وفي هذا السياق تُطرح الأسئلة الآتية:

-هل يُنسب الشرُّ الماديُّ أم الشرُّ الأخلاقيُّ الإنسانيُّ إلى الآلهة في ظلِّ رؤية أبيقور وتلاميذه؟

[١]- ديفيد هيوم: محاوِرات في الدين الطبيعي - ترجمة وتقديم د. محمد فتحي الشنيطي / تصدير د. عثمان أمين. ط ١ مكتبة القاهرة الحديثة- القاهرة- ١٩٥٦- صص ١١٦-١١٧.

[٢]- أبيقور: رسالة إلى بيثوكليس- ف ١٢٠.

[3]- Lucretius, On the Nature of Things, p.258.

وأيضاً: د/ عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني- ص ٥٧.

-وهل الآلهة قادرة على ثواب وعقاب الأخيار والأشرار؟

-وإذا كانت قادرة فهل ثوابها وعقابها في الحياة أم في الآخرة؟

في الواقع، ثمة مفارقات عدّة أوقعت أبيقور في التخبُّط والتناقض؛ سواء من حيث رفضه لتدخل الآلهة في الكون؛ أم عدم الخوف من الموت لفقدان الإحساس به؛ أو حتى سخريته من القدر. أمّا الشرُّ الماديُّ فلا يوجد عنده لأنَّ الظواهر السماوية والأرضية محكومة بالحمية الآلية والضرورة الكونية.

ورغم عدم اهتمامه وتلاميذه بدراسة الرياضيات والطبيعات لأنها لا تُسهم في السعادة الإنسانية، فقد وجه رسالة إلى هيرودوتس قال فيها إنّه سوف يتطرق إلى بيان علل الظواهر السماوية لأنها لا تمثل ولا تملك إحداث أيِّ شرٍّ للبشرية.

وهو يشرح موقفه بالقول: «لن يتمكن المرء من الحصول على طمأنينة النفس الحقيقية والشعور بالسعادة، ما لم يدرك حقيقة الظواهر السماوية».<sup>[١]</sup>

وانطلاقاً من رؤيته هذه كشرط لتحقيق السعادة وشعور الإنسان بها، فقد فسّر بعض الظواهر السماوية والجوية على النحو الآتي:

١. يرجع اختلاف طول الليل والنهار إلى سرعة حركة الشمس، واختلاف طول المسافات التي تقطعها الشمس عبر فضاءات مختلفة.

٢. ترجع العلامات الموجودة في السماء والتي يتمكن المرء من خلالها بالتنبؤ بأحوال الطقس، إلى محض اتفاق بين فصول السنة الأربعة، كما هي الحال في العلامات أو الإشارات الموجودة بين الحيوانات التي تعيش أمامنا على الأرض.

٣. تتراكم السحب وتتكوّن إمّا بفعل تكاثف الهواء تحت ضغط الرياح، أو عن طريق تشابك الذرّات بعضها مع البعض الآخر، أو تكاثف التبخّرات الصادرة عن الأرض والمياه.

٤. تحدث الأمطار بسبب نفثات من الرطوبة المتصاعدة من مناطق مناسبة عبر الهواء، ويرجع طوفان المطر الأشدّ عنفاً إلى تراكمات معينة مناسبة لمثل هذه الرطوبة.

[١]- أبيقور: رسالة إلى هيرودوتس - ف٧٨.

٥. الرَّعْدُ إلى دوران الرياح داخل الأماكن المَجْوَّفة في السُّحْبِ، أو ربَّما ترجع إلى تمزُّق السُّحْبِ وتهتُّكها، أو قد تعود إلى احتكاك السُّحْبِ بعضها ببعض الآخر.

٦. يحدث البرق بسبب احتكاك السُّحْبِ واصطدامها، فإنَّ تجمُّع الذرَّات وتشكُّلها هو السبب في تولُّد النار وهو المسؤول عن إحداث البرق.<sup>[١]</sup>

والمتملُّ هنا يجد أنَّ أبيقور سعى لتفسير حدوث الظواهر السماويَّة والأرضيَّة تفسيراً علمياً؛ حتى لا يشعر العامَّة بأنَّها أدوات للآلهة لكي تُعاقب البشر بهذه الظواهر. ولكن السؤال المطروح هو: هل اهتمَّ أبيقور بالبحث عن العلة الغائيَّة لهذه الظواهر السماويَّة والأرضيَّة؟

ومفارقة أخرى نجدها عند لوكريتيوس الذي اهتمَّ مثل أستاذه أبيقور بتقديم تفسيرٍ علميٍّ لتلك الظواهر السماويَّة والأرضيَّة، كما جاء في الكتاب السادس والأخير في قصيدته عن طبيعة الأشياء؛ وهي لا تختلف كثيراً عن تفسيرات أستاذه. فلماذا نسب في بداية القصيدة كلَّ شيء إلى فينوس، واعتبر أنَّ البحر والرياح والبرق والرعد مُسَخَّرة جميعها وفق رغبتها؟! بالانتقال إلى الشرِّ الأخلاقيِّ عند أبيقور نرى أنَّه يرتبط باللذَّة والألم، فلماذا ينسبه إلى الآلهة؟

في هذا المجال، يقول في مبحثه المعنون بـ ”الغاية الأخلاقيَّة“: ”لست أدري حقاً كيف يتسنَّى لي أن أتصوِّر الخير بمعزل عن لذَّات التذوُّق“ Chyloi، وبمعزل عن متع الجنس، ومتع الصوت، ومتع الشكل الجميل للمرأة الفاتنة“.<sup>[٢]</sup>

وفي نصٍّ آخر ضمن رسالته إلى مينويكيوس نجده يقول له: «إنَّ الآلهة تعاقب الأشرار بأعظم ألوان الضرر؛ وتكافئ الأحيار بأعظم أنواع النِّعم؛ وذلك لأنَّ الأرباب يُفضِّلون دوماً فضائلهم الخاصَّة الخيريَّة، ويبتهجون بالناس قدر ابتهاجهم بأنفسهم، ولكنَّهم يرفضون كلَّ ما هو مخالف لطبعهم ويذرون عنه...، فعوِّد نفسك، إذن، على الإيمان بأنَّ الموت ليس بذي

[١]- المصدر نفسه: فقرات: ٩٦-٩٧-٩٨-٩٩-١٠٠-١٠١.

[٢]- أبيقور: الغاية الأخلاقيَّة- ف٦. نقلاً عن ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة- ف٦ - ص ٢٢٢.

خطر بالنسبة إلينا حيث إنَّ الخير والشرَّ بأسرهما يتضمَّنان الإحساس».<sup>[١]</sup>

ويظهر لنا من خلال هذا النص مفارقات كثيرة لأبيقور منها:

أ. كيف تُعاقب الآلهة البشر وتُثيبهم وهي لم تملك عناية بهم، ولا قدرًا مُسلطًا عليهم تبعًا للنهج الأبيقوري؟

ب. هل ثواب وعقاب الآلهة يكون في الحياة أم في الآخرة التي رفضها؟

ج. لمَّا كان الخير والشرُّ طبقًا لقوله السابق يعتمدان على الإحساس، فهل الخير والشرُّ عنده نسيان؟

هذا الأمر يجعلنا نُجزم بأنَّ أساس الخير والشرِّ عند الأبيقوريين هو اللذة والألم؛ سواء كان الإحساس والتمتع باللذة لغياب الألم أو الشرِّ؛ أو العكس الذي ينصُّ على أنَّ غياب اللذة هو الألم والشرُّ بعينه.

ثم جاء تلميذه لوكريتيوس ليؤكد أنَّ الإنسان قد انتزع إرادته من الأقدار لكي يستطيع أن يذهب حيث تقوده متعته، منحرفًا بها في حركته تمامًا كما تفعل الذرَّات في أوقات غير محدَّدة أو أماكن غير محدَّدة<sup>[٢]</sup>.

وفي موضع آخر من قصيدته، ينسب الشرَّ إلى الآلهة حيث يقول:

«عندما دبَّت حياة البشر على الأرض،

عانت من وطأة المعتقدات الخاطئة

التي كانت تطلُّ برأسها من أنحاء السماء

وتزعج البشر بمظهرها المخيف»<sup>[٣]</sup>.

[١]- أبيقور: رسالته إلى مينويكيوس - ف ١٢٤.

[٢]- ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق - ترجمة عبد الحميد سليم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٥ - ص ٢٠٢.

[٣]- لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء - ترجمة د. علي عبد التواب علي، ود. صلاح رمضان، ود. سيد أحمد صادق - مراجعة وتقديم د. عبد المعطي شعراوي - المركز القومي للترجمة - القاهرة - ٢٠١٨ - ١ ك - ب ٦٥.

على أيِّ حال، لم تكن مفارقة الشرِّ عند أبيقور واتباعه من الأبيقوريين إلَّا ضربًا من التخبُّط والتناقض الذاتيِّ في التنظير والممارسة؛ لقد سعى لإثبات مبدأ انحراف الذرَّات التي تسير في خطوط رأسيَّة من أعلى إلى أسفل، ولكنها تنحرف بغية تبريره لحرية الإرادة الإنسانيَّة؛ ورغم خروجه على آراء أستاذه ديمقريطوس بفكرة حرية الإرادة؛ لم يستطع أن يبرهن أن الشرَّ هو مسؤوليَّة الإنسان وليست الآلهة؛ الأمر الذي يجعل الفلسفة الأبيقوريَّة فلسفة متناقضة هدفها الحياة فحسب؛ وليست آية حياة وإنما المتعة واللذة والسعادة التي لم تدرك الجانب الروحيِّ في الإنسانيَّة جمعاء.

### تعقيب

نخلص مما سبق عرضه عن المفارقات الأبيقوريَّة بين الإيمان والإلحاد إلى الآتي:

١. لم تكن الأبيقوريَّة فلسفة للحياة وللسعادة بقدر ما كانت فلسفة تشاؤميَّة، تمثِّل هدفها في الاهتمام بالحياة، من دون أن يكون هدفها ربط الثواب والعقاب بالآخرة؛ فإذا كان الأبيقوريُّ يشعر بنهمه للحياة ومتعتها؛ فأبى سعادة تدعو إليها؛ حتى وإن كان أبيقور دعا إلى اللذة العقليَّة، فالعقل هنا ينعم بالتفكير في ما هو آنيُّ لحظيُّ، ولم يسعَ في تفكيره إلى المستقبل المشرق ولا سيِّما مستقبله الخاص من دون غيره؛ والشاهد على ذلك هو رفضه التفكير في المستقبل بقوله: "المستقبل ليس ملكًا لنا، فلا تعوَّل عليه في شيء؛ وكأنَّه لم يوجد".

٢. إنَّ الخير والشر ليس لهما معنى ثابت في مقولات كلِّ من أبيقور ولوكريتيوس، فالحكيم إذا كان يشعر بالسعادة في التأمل والمعرفة فإنَّه لا يتألَّم إذا أكل وشرب ومارس المقتضيات الجسديَّة والجنسيَّة، واستجاب إلى أحاسيسه وعواطفه، وعلى العكس من ذلك فإنَّ الجاهل يحسُّ بالشقاء والألم إذا دفعته للتأمل العقليِّ أو طلب المعرفة لأنَّها لا تقع في نطاق اهتمامه.

٣. إنَّ امتداح الرواقين ولاسيِّما شيشرون لإنكار الأبيقوريين القدر لا يعني إنكارهم للحميَّة، فهي عندهم تسير وفق قانون الاحتراق، أمَّا القدر فليس له أيُّ دخل بإرادة الأفراد أو الحجر على حريَّتهم. فالمراد سواء عند الأبيقوريين أو الرواقين هو تخليص الأذهان من

الخرافات التي لحقت بقضية القدر وجعلته مسلوب الإرادة.

٤. إنَّ اعتراف لوكريتيوس بوجود الآلهة من دون إرادة عليا، لا يعني أنَّها علَّة الأخلاق كما زعم، أو هي السبب الرئيس لوجود الحكمة، واعتقد أنَّ حديثه عن الآلهة لم يؤثر كثيراً إلاَّ عند العوامِّ الذين تحاشى غضبتهم أو سخطهم على وجهته الإلحادية المنكرة لوجود الإله بصفاته التي رسخت في العقل الجمعيِّ فشملت كلَّ شيء بما في ذلك القدر.

٥. لم تكن الفلسفة الأبيقورية إلاَّ فلسفة الفراشات التي تسعى وراء اللذة؛ ولم تكن بنياناً عقلياً متسقاً؛ وذلك لأنَّ إمعان النظر العقليِّ لديها ممتنعٌ طبقاً لقول أبيقور علينا أنْ نَمُعن النظر في ما يقع في نطاق خبرتنا وأحاسيسنا.

## لائحة المصادر والمراجع:

## المصادر العربية

١. أبيقور: الرسائل والحكم- ترجمة جلال الدين سعيد- الدار العربيّة للكتاب- بيروت د.ت.
٢. ديوجين لائرتيوس: حياة مشاهير الفلاسفة. المجلد الثالث. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام. مراجعة د. محمد حمدي إبراهيم. المركز القومي للترجمة. القاهرة. ٢٠١٤.
٣. لوكريتيوس: في طبيعة الأشياء- ترجمة د. علي عبد التواب علي، د. صلاح رمضان، د. سيد أحمد صادق- مراجعة وتقديم د. عبد المعطي شعراوي- المركز القومي للترجمة- القاهرة- ٢٠١٨.
٤. اميل برهيه: تاريخ الفلسفة-ج٢- الفلسفة الهلنستية والرومانية- ترجمة د. جورج طرابيشي- دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت- ١٩٨٨.
٥. أمين سلامة: الأساطير اليونانية والرومانية- دار الفكر العربي- القاهرة- ١٩٨٨.
٦. برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية-ك١- الفلسفة القديمة- ترجمة د. زكي نجيب محمود- مراجعة د. أحمد أمين- لجنة التأليف والترجمة والنشر- وزارة الثقافة- القاهرة- ١٩٦٧.
٧. بيار بويانسي: إبيقور- تعريب د. بشارة صارجي- سلسلة أعلام الفكر العالمي- المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت- ١٩٨٠.
٨. ريكس وورنر: فلاسفة الإغريق- ترجمة عبد الحميد سليم- الهيئة المصرية العامة للكتاب- القاهرة- ١٩٨٥.
٩. شارل فرنر: الفلسفة اليونانية- ترجمة تيسير شيخ الأرض- ط١- دار الأنوار- بيروت- ١٩٦٨.
١٠. شيشرون: علم الغيب في العالم القديم- ترجمه وشرحه وعلق عليه د. توفيق الطويل- السلسلة الفلسفية والاجتماعية (٢)- مكتبة الاعتماد-مصر- القاهرة- ١٩٤٦.
١١. ديفيد هيوم: محاورات في الدين الطبيعي- ترجمة وتقديم د. محمد فتحى الشنيطي/ تصدير د. عثمان أمين- ط١ -مكتبة القاهرة الحديثة- القاهرة- ١٩٥٦.
١٢. فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة-م١ اليونان وروما- ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام- المشروع القومي للترجمة- المجلس الأعلى للثقافة- القاهرة- ٢٠٠٢.

١٣. د. مصطفى النشار: فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة- دار الثقافة العربية-القاهرة-٢٠٠٦.
١٤. د. محمد جمال الكيلاني: الثورة العلمية في فلسفة أبيقور الطبيعية- مؤتمر الديمقراطية والثورة- الجمعية الفلسفية-٢٠١١م.
١٥. د. محمد جمال الكيلاني: موقف شيشرون النقدي من الفلسفة الأبيقورية - كلية الآداب جامعة حلوان- عدد ٣٦ يوليو ٢٠١٤.
١٦. د. محمد جمال الكيلاني: السعادة وتحديات القدر عند لوكريتيوس- قسم الدراسات الكلاسيكية- جامعة القاهرة- مارس ٢٠١٩.

### المصادر الأجنبية

1. Cicero, De natura deorum, translated by H. Rackham (trans.), Cambridge MA: Harvard University Press, 1933.
2. Alex C. Michalos, The Good Life: Eighth Century to Fourth Century BCE, University of Northern British Columbia, 2013.
3. C.J.De. Vogel, Greek philosophy. A collection of texts, texts with notes and Explanation, vol.1, printed in the nether lands. Leiden, 1959.
4. G.Campbell , Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De Rerum Natura, Book 5, Oxford. 2003
5. Sedley, D. N., Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom Cambridge. 1998.
6. W.Jaeger. The theology of the Early Greek philosophers. Oxford. 1968
7. Arthur Stanley Pease, the Conclusion of Cicero's De Natur Deorum. Transactions and Proceedings of the American Philological Association, Published by: The Johns Hopkins University Press. 1913..
8. E Zeller, outlines of the History of Greek philosophy, translated by, LR palmer, Harcourt company new York, 1931



# الخير والشرُّ والفضيلة الأخلاقية في الرواقية المبكرة

خنجر حمية(\*)

## مقدمة

الرواقية مدرسة فلسفية كبيرة، أسَّسها زينون الكتيومي في أثينا، أوائل القرن الثالث قبل الميلاد، وعُرفت بهذا الاسم نسبة إلى الرواق الذي كان يلقي فيه محاضراته على طلابه<sup>[1]</sup>.

والرواقية ليست مذهباً فلسفياً كباقي المذاهب التي سبقتها، بل هي مذهب في السلوك، وموقف من الدين أو التجربة الدينية. وهي في ما يتصل بقضايا المعرفة كانت وسطاً بين أرسطو وأفلاطون، وبخصوص الميتافيزيقا فهي مذهب تلفيقي من أفكار شتى ومدارس مختلفة وإن غلب في الطبيعة اعتمادهم على هيراقليط.

ثم إنَّ الرواقية ليست يونانية المنشأ، ولا ثمرة من ثمار الفكر اليوناني وحده، رغم أنَّها قامت في اليونان، بل هي ثمرة الانفتاح المستجد للغرب على الشرق وتراثه. وأغلب مفكرها شريقيون، أو يرجع نسبهم إلى أصول شرقية<sup>[2]</sup>.

ولقد تنوعت مصادرها وتضخمت حتى ليكاد يظن المرء أن لا شيء فيها من الإبداع، لكن الحقيقة أنَّ ما أضافته ليس بالقليل، وأنَّ أثرها في مدارس الفكر بعدها لا يمكن إغفاله<sup>[3]</sup>، خصوصاً في ميادين الأخلاق والحكمة العملية، حيث بقي حضورها مهيمناً في الغرب حتى بعد انتشار المسيحية وتوطد حضورها<sup>[4]</sup>.

\*- أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

[1]- Diogène laerce, vie des philosophes ,Paris ,charpentier,1847, VII, 38.

[2]- Vernon Arnold, Roman stoicism, camp ridge, 1915, p28.

[3]- Albert Rivaud, les grandes courant de la pensée antique, 2e.éd, paris, 1932, p17.

[4]- Rodier, Etudes de philosophie greque 1926, p 219.

قامت الرواقية قبل المسيحية بثلاثة قرون<sup>[١]</sup>، وعمرت طويلاً رغم كل ما واجهها من عقبات، وما برز لها من أعداء كان أشدهم على الإطلاق الأكاديميون الشكّك والأيقوريون، ثمّ لم يقتصر نفوذها على مفكرّيها الأولين<sup>[٢]</sup>، زينون وكليانيس وكروسبوس (ممن سيأتي تعريفهم)، بل جاوز ذلك إلى العالم الروماني المتأخّر، زمن شيشرون الذي ساهم في نشرها، ليعتنقها مفكّرون، مثل سينكا وأبكتيتوس وماركوس أوريلوس، ولترك أثرها في تاريخ الفلسفة الغربيّة<sup>[٣]</sup>.. إلى عصور متأخرة.

ولأننا لسنا في صدد التأريخ لهذه المدرسة، سنكتفي بهذا الإيجاز حول طبيعتها ونشأتها، لنعطف الكلام على أصولها ومبادئها، ثمّ على أفكار فلاسفتها في ما يتصل بموضوع الخير والشرّ والفضيلة الأخلاقية.

### أولاً: الطابع العام للفلسفة الرواقية في العصر الروماني المتقدّم

لم تكن وفاة الإسكندر الأكبر حدثاً عابراً في التاريخ القديم، ولا كذلك واقعة عرضية. فمع رحيله بدأ التأريخ لمرحلة جديدة في العالم، ولحقبه ستعرف في ما بعد بالحقبة الهلنستية. وبغضّ النظر عن سبب التسمية هذه وأبعادها، فهي عنّت في حدّها الأكثر دلالة ووضوحاً انتهاء الدولة - المدينة اليونانية التي كانت تتمتع بقسط وافر من الاستقلال والحرية، وهي عنّت كذلك أنّ التمييز بين اليونانيين والبرابرة والذي ترسّخت فكرته في أثينا في عصرها الذهبيّ، بات من الماضي. وسينتج من ذلك كلّ دخول لا حدود له لحضارة الغرب ونتاجاته المعرفية والفكرية وأبعاده الحضارية إلى الشرق القديم من جهة، واختلاط هذه الحضارة بثقافات كانت تُعتبر في المدينة اليونانية ثقافة هامشية إلى حدّ بعيد من جهة ثانية<sup>[٤]</sup>.

ولم تعد أثينا أو إسبارطة مثلاً، وحدات حرّة مستقلة، إنما باتت تشبه ولايات في إمبراطورية واسعة النطاق، رغم أنّ الشعور العميق بالتفوق الثقافي، الذي كان يشعر به سكّان المدينة، على

[١]- عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة، ص ٥ وبعدها.

[2]- Rodier, Etudes de philosophie greque, 1926, p219

[٣]- الرواقية، ص ٦- ١١.

[٤]- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية، دمشق، التكوين، ج ١، ص ٧٧.

«ظلام» من يسمونه بالبرابرة، بقي مهيمناً على حياتهم وأشكال تعبيرهم الثقافية ونتائجهم الفكري<sup>[١]</sup>. وسيترك هذا الوضع آثاراً جدّ واضحة، في تصوّرات المفكرين ورؤاهم حول الإنسان والحياة والمجتمع. لقد كان أفلاطون وأرسطو رجلين في دولة المدينة، تشكّلت ثقافتها في سياق فهمهما لطبيعتها ولدورها ولمكانة الإنسان - الفرد فيها. ولأجل ذلك، كان تصوّرهما للفرد قائماً على فكرة أنّه جزء لا يتجزأ من حياتها، أو أنّها جزء لا يتجزأ من حياته إذا قصدت الدقّة والوضوح، بحيث لا يمكن له أن يبلغ غاياته، وينجز أهداف وجوده، ويمارس حياة الفضيلة في أسمى معانيها وأبلغ صورها من دونها وبمعزل عنها، ليصبح من غير الممكن، والحال هذه، تصوّر الفرد من دون الأفق الذي تضعه أمامه المدينة - الدولة<sup>[٢]</sup>.

أما وقد انتهى الزمن هذا، ولم تعد المدينة - الدولة هي النموذج الذي فيه تحقّق حياة الفضيلة، وباتت في صورتها الأكثر وضوحاً جزءاً من عالم أوسع، فإنّ الانتماء بمعناه العميق بات شيئاً بعيد المنال، ذلك أنّ المدينة أصبحت جزءاً لا يتجزأ من عالم أوسع. ولم يعد المواطن مواطناً في مدينة بل صار مواطناً عالمياً من حيث طغى الانفتاح على كون «عالميّ أعظم»<sup>[٣]</sup>. وستبزغ جرّاء ذلك تصوّرات تتصلّ بمثل أعلى لمواطن كونيّ بتنا نجد له حضوراً راسخاً في مدارس الفكر وتيّاراته، كما نجد ذلك في الروايقية.

وستتبدّى شيئاً فشيئاً معالم المذاهب الفردية التي دفعت إليها فكرة المواطنة العالمية، ذلك أنّه مع زوال الدولة - المدينة المركزية سيندفع المواطنون في كلّ أعظم، ولن يعود ثمّة مندوحة من أن يسير المرء على غير هدى متحرراً من كلّ التزام بقانون المدينة وأعرافها ونظّمها، وجملة العلاقات التي تفرضها طبيعة العيش فيها.

وإذا ما صرفنا عنايتنا نحو الأثر الذي تركه ذلك في ميادين الفكر خصوصاً في الفلسفة ومذاهبها، وجدنا أنّ أعظم أثر ولده ذلك هو أنّ الفلسفة راحت تركز اهتمامها على الفرد، وعلى ما يكفل له تلبية حاجاته إلى التوجيه والإرشاد والنصح، بعدما أصبح مضطراً للعيش في عالم واسع مترامي الأطراف لا يعرف عنه إلاّ القليل، ولا يملك قدرة على معرفة كيفية

[١]- جان توشار، تاريخ الأفكار السياسيّة، دمشق، التكوين، ج ١، ص ٧٧.

[٢]- المصدر نفسه. ص ٧٩.

[٣]- المصدر نفسه.

مواجهة أحداثه ووقائعه، في مجتمع يختلف جذرياً - لجهة توسّعه المطرد - عن مجتمع المدينة الضيق المغلق والمحدود.

من هنا بات الاهتمام بمذاهب الفكر والنظر منصباً على الجوانب الأخلاقية، وعلى قضايا السلوك، وتراجعت إلى الوراء القضايا النظرية، الميتافيزيقية واللاهوتية، ولم يبق لها من الحضور إلا بمقدار ما تسهم في صياغة الأسس والمبادئ الضرورية للحياة الأخلاقية، وللعيش على طبق الفضيلة.

ولأنّ المشكلات الميتافيزيقية موضع اهتمام أكيد في كلّ مذهب فلسفيّ، فلقد كان يكفي أن تلجأ مدارس الفكر في هذه المرحلة من أجل حلّها إلى مذاهب في الفكر قديمة، وإلى تصوّرات كان لها حضورها الطاغي في العصور الذهبية لأثينا أو قبل ذلك، ولم يكن يعينها اجتراح مذاهب جديدة مستقلة في النظر والفكر، فأخذت الرواقية تنهل من فيزيقا هرقليطس، وكذا صنعت الأبيقورية. واللافت أنّ الاقتباس عن السابقين لم ينحصر هنا في الأفكار الميتافيزيقية والطبيعية، بل انسحب على الاخلاق نفسها، لكن بدرجة أقلّ وضوحاً، وكان يُراد منه خدمة فكرة جديدة، أو رؤية مُبتدعة، أو تصوّر ناجز في ما يتّصل بالأخلاق، فاستعار الرواقيون مثلاً، في محاولة بناء مذهبهم في الفضيلة وفي الخير والشرّ والسعادة، من الكليبين أو من مذاهب أخرى تقترب من رؤاهم قليلاً أو كثيراً.

ولم يكن زوال الدولة - المدينة وحده هو السبب في مثل هذا التحوّل، ولا انقلاب أشكال الحياة وأساليبها، ولا التحرّر من الفضاء الضيق المحدود لطبيعة الانتماء والمواطنة، بل كان للواقع السياسيّ - الحضاريّ أثر لا يقلُّ خطورة، على طبيعة الاختيارات الفكرية وأنماط الرؤى والتأمّلات، ذلك أن الرومان لم يكونوا في الحقيقة - في أوّل أمرهم - أصحاب فكر تأمليّ نظريّ، ميتافيزيقيّ ودينيّ، وكانوا يميلون إلى الفعل، ويعينهم العمل والاتّجار<sup>[١]</sup>، وإذا كان الرومان القدامى قد ركّزوا على الخلق أساساً، فلقد تطوّر ذلك في الأمبراطورية الرومانية، ليصبح من مهامّ الفيلسوف، أو أهمّ مهامه، أن يزوّد الفرد بقواعد للسلوك، وقوانين للعمل، ومبادئ للقيم والأخلاق، تعينه على أن يدبّر حياته، وينجز وظيفته في المجتمع،

[١]- الفلسفة الرواقية، ص ٦.

ويرسّخ سلوكه وعلاقاته استناداً إليها في خضمّ اضطراب الوقائع والأحداث، وأن يقود نفسه بجدارة في خضمّ تعقّد الخيارات والتباس الطرق والمسارات، وليصبح من مهامّه كذلك أن يؤكّد اتساق المبدأ الأخلاقيّ، الذي يرسم معالمه وينظر له وبينه، مع الفعل القائم على الاستقلال الأخلاقيّ والروحيّ للفرد<sup>[١]</sup>، كل ذلك بعيداً عن مدى اتساق القول الرومانيّ مع فعله، وانسجام الحكمة العمليّة على مستوى التنظير مع تطبيقاتها.

انطلاقاً ممّا تقدّم، سيصبح الفيلسوف مرشداً أخلاقياً وروحياً، وموجّهاً للسلوك، يرسم للناس قواعد العمل والتصرّف، ومناهج التعامل مع الذات ومع الآخرين، ويرشدهم إلى حياة الفضيلة والسموّ والتوازن. ومثل هذا الانقلاب في وظيفته من النظر المجرد إلى النظر في العمل، ستجعل من الفلسفة نمط تفكير يأخذ على عاتقه تزويد الناس العاديين بمعايير محدّدة للحياة، ممّا أسهم في انتشار الفلسفة انتشاراً واسعاً في أوساط الطبقات المثقّفة، وفي نشوء شكل من أشكال الفلسفة الشعبيّة<sup>[٢]</sup>. وحرّيّ القول أنّ الفلسفة في الفترة الرومانية، وقد أصبح هذا هو جوهرها وهذه هي وظيفتها، غدت منافسة للمسيحيّة التي كانت كذلك معنيّة بوضع تصوّر دينيّ نسقيّ لطرائق التربية والتوجيه، وقواعد العيش والتصرّف والعمل. وإذا كانت المسيحيّة في جوهرها تطمح إلى إشباع التطلّعات الدينيّة والحاجات الروحيّة، والإجابة عن الأسئلة التي تتجاوز حدود وجودنا المباشر، فإنّ الفلسفة اندفعت في الاتجاه نفسه خصوصاً عندما فقدت الميتولوجيا حضورها المهيمن، وسيطر اللاإيمان بين الطبقات العليا التي كانت تبحث عن طريقة ترضي فضولها، وتجيب عن أسئلتها في ما يتعلّق بالوجود وبالمصير.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الفلسفة، وهي تنهض بعبء كهذا، وجدت نفسها أمام تراث دينيّ شرقيّ مغرّق في القدم راسخ ومعقّد، لا يقلُّ فرادة عمّا كانت المسيحيّة تنهض بعبء الإعلان عنه وترويجه. فراحت تقتبس بلا تردّد من أكثر الديانات الشرقيّة فرادة وروحانيّة، ومن أفضل أنواع العبادات انسجاماً وتماسكاً، في محاولة بناء نسق يستجيب بعمق لتطلّعات

[١]- الفلسفة الروايقية، ص ٦.

[٢]- كريستوفر روي، الفكر السياسيّ اليونانيّ والرومانيّ، تج. محمد السيد عبد الغني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦، ص ٥٨٧.

الفرد الروحية، خارج إطار الحصرية المسيحية، التي باتت أقرب ما يكون إلى المؤسسة المغلقة والصرافية. ولأجل ذلك، اختلطت هذه الفلسفات بالتأملات الأخلاقية والتوجهات الدينية الشرقية، لتنجز نسقاً هو أقرب إلى الأنساق التلغيفية منه إلى الأنساق المبتكرة الحرة، التي تفتقد في ذاتها إلى التماسك النظري والمنطقي المحكم.

بيد أن هذه الفلسفة، في الحقيقة، كانت كافية لإشباع الحاجات الروحانية والعملية، لأولئك الذين تمسكوا بها وآمنوا بفائدتها وجدواها<sup>[1]</sup>. فالفلسفات الجديدة كانت تركز على الأخلاق وحدها وعلى أشكال العمل، فلقد ولدت في سياق تنظيرها مثلاً أعلى للاستقلالية الروحية والكفاية الذاتية، أو أنها راحت تفترضه كنقطة مركز في تأملها حول الفضيلة، وهو شيء سيبدى بوضوح لا مرد له في الرواقية المتقدمة والمتأخرة على حد سواء.

أما تأكيدها على الأبعاد الدينية للحياة الأخلاقية، فقد قادها بالضرورة إلى الإيمان بمبدأ فعّال للحياة الأخلاقية متعال وكامل، وإلى أن يصبح تهذيب النفس وبلوغ الفضيلة الأخلاقية والسمو الروحي شكلاً من أشكال التدخل الإلهي<sup>[2]</sup>. أو فنقل الفعل الإلهي.

لا ريب في أن التركيز على الجانب الأخلاقي من جهة، والديني من جهة أخرى، شكّل اتجاهين كادا يكونان مستقلين. وهما، حينما كانا كذلك، أسهما في تثبيت مسارين:

- المسار الأول، هو تأكيد منزلة فضيلة الكمال الأخلاقي المكتفي بذاته للشخصية الإنسانية، وعلى القيمة السامية والرفيعة للجهد الذي يؤديه الفرد ويقوم به بغية تحقيق شخصيته استناداً إلى فعله الذاتي وجهده، مُقامة على مبادئ خلقية، وعلى قواعد للسلوك.

- المسار الثاني، هو تأكيد الحاجة الوجودية إلى التوحد مع الله، والقيام بكل أشكال العبادة الكفيلة بأن يحقق الإنسان الاكتفاء الذاتي الذي لا يمكن له أن يحققه وحده، وأن يجد في ذلك مرتكزاً متيناً لحياته.

من بين هذين الاتجاهين اختارت الرواقية الأول، وأولت عناية للأخلاق، وركزت على الطابع الأساس لحياة الفرد في سياق منظومة من المبادئ الأخلاقية والسلوكية، واعتبرت

[1]- G. Rodies, Etudes de philosophie greque, paris, vrin, 1969, p223 .

[2]- Sextus empiricus, contra DE mathématiciens, dans: Œuvres choisies, aubier, montagne, 4;133.

الحياة الدينيّة، في جوهرها، شكلاً من أشكال الحياة الأخلاقية، أو من أشكال العيش وفق الفضيلة.

### ثانياً: ازدهار الرواقيّة الأول وتأسيسها

عرفت الرواقيّة ازدهارها الأول<sup>[1]</sup> وتأسيسها عند نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، مقترنة بظهور فلسفات أخرى كان لها الطابع نفسه، أي كونها فلسفات توكيدية وثوقية كالأبيقورية مثلاً، بالإضافة إلى فلسفات شكّية وريبيّة كانت في حقيقة أمرها ردّات فعل على كلّ وثوقية، كما هو الحال مع مذهب الشكّ عند بيرون ومذاهب الريبيّة الأكاديميّة<sup>[2]</sup>.

ولقد أدّى التفاعل بين هذه الفلسفات إلى بروز مذاهب انتقائية في الفكر بدأت، على وجه الدقّة، تتسع دائرتها مع الرواقيّة الوسيطة، واستمرت كميل جذريّ إلى إيجاد تمثّل توفيقيّ شامل لجملة واسعة من الآراء والأفكار والنظريّات المتضاربة والمتصارعة في ما بينها، بدأ حقيقة في أواسط القرن الأول قبل الميلاد، واستمرّ إلى أواسط القرن الثالث الميلاديّ.

وقد شهدت هذه المرحلة عودة واسعة إلى الفلاسفة القدامى وأعمالهم ومذاهبهم مع شكل من أشكال التحرّر والميل إلى الاعتدال، في مقابل مذاهب الانتقاء الخالص، ونشط أبرز الفلاسفة في الإسكندرية وطغى ميل إلى جوانب العمل، ونزوع إلى صوفيّة دينية تزايدت قوتها بالتدرّج. ومثل هذين الميلين يفسّرهما، على وجه أكثر دلالة، غياب أيّ نزوع نظريّ منتج، وخفاء أيّ مذهب ميتافيزيقيّ حول الوجود والعالم والإنسان، واحتجاب أيّ نسق شامل منطقيّ متماسك.

وساهم رواج الديانات الشريّة والعبادات الغريبة والأسراريّات في توكيد هذا النزوع وترسيخه، وقاد شيئاً فشيئاً إلى الإصرار على بناء نسقيّ توفيقيّ يستوعب كلّ العناصر الدينيّة والصوفيّة الجديدة والوافدة، كما هو الحال في الفيتاغورية الجديدة، وحاول فلاسفة، من نمط فيلون الإسكندريّ، تنسيق تصوّراتهم في الجانب الآخر على خلفيّة فلسفيّة.

إلى ذلك، نشأ في الفترة الأخيرة من فترات تطوّر الفلسفة الهلنستيّة الرومانيّة، جهد نظريّ

[1] - Diogène laerce, VII,38.

[2] - Ibid, p5.

أخير للفلسفة القديمة يطمح إلى أن يضمَّ في نسقٍ موحدٍ جميع العناصر ذات القيمة في المدارس القديمة والمدارس الدينية والفلسفية في الشرق وفي الغرب على السواء، وإدراجها في مذهب شامل يستوعب كلَّ التطورات الفلسفية التي سادت لقرون عدَّة. وهو جهد امتدَّ من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن السادس الميلاديّ.

### ثالثاً: مشكلة الخير والشرِّ والفضيلة الأخلاقية في الرواقية

ما يعيننا هنا على وجه الدقَّة من هذا المسار هو مسألة الخير والشرِّ والفضيلة الأخلاقية في الرواقية القديمة؛ ولأنَّ النصوص الأساسية لهذه الرواقية وتناثرت رؤاها هنا وهناك، فمن الضروريّ الاستفادة من نصوص المفكرين المتوسّطين ومن المفكرين المتأخّرين في ما يتصل بكونهم شرّاحاً كما هو الحال مع سينكا الذي كان أكثر ميلاً إلى آراء القدامى. ولأنَّ شروحاته وشروحات أبكتيتوس تضيء الكثير من جوانب الرواقية القديمة فسوف نتحدّث عنهما بما يفيد السِّياق.

وينبغي هنا أن نأخذ بعين الاعتبار مسألتين مهمّتين عند الحديث على الخير والشرِّ في الرواقية: المسألة الأولى هي أنّ المعالجة في الحقيقة على شكل مسار بدأ مع زينون، وسيستمرُّ عند مفكرين ينتمون إلى المرحلة الثالثة من مراحلها كسينكا وأبكتيتوس. والمسألة الثانية هي أنّنا سنعالجها من منظورين، الأول هو المنظور الميتافيزيقيّ الذي نرى فيه مسألة الخير والشرِّ في جانبها الوجودي، والثاني هو المنظور الذي نرى فيه المشكلة من جانبها السيكلوجيّ أو الأخلاقيّ. وفي ما يلي سنعالج هذه الأمور على وجه الترتيب:

#### ١. مشكلة الخير والشرِّ في الرواقية المبكرة

يُعتبر زينون<sup>[١]</sup> (٣٣٦ - ٢٦٣ ق.م.) مؤسس المدرسة الرواقية، أو المذهب الرواقيّ، تأثراً بزينافون وأفلاطون وسقراط؛ لكنّه تتلمذ في الحقيقة على أقريطوس الكلبي<sup>[٢]</sup> وسمع لزينوقراط<sup>[٣]</sup> ولبوليمون<sup>[٤]</sup>، ولقد استفاد زينون من هذين المعلّمين الكثير، والأول أعني

[1]- Diogène laerce, VII,31.

[2]- ibid .

[3]- Léon robin, LA pensè grecque, paris, albinmichel,2è. Ed. 1928, p409.

[4]- Diogène laerce, VII,31 .

زينوقراط كان يرى أنّ الفضيلة هي كلّ شيء، وأنّه لا سعادة بلا فضيلة، أمّا الثاني فكان يمتدح التربية القائمة على المجاهدة ورياضة النفس ويؤثرها على تربية أساسها النظرية والجدل والبحث. وكان يرى أنّ الحياة الكاملة هي الحياة الملائمة للطبيعة.

أما أقریطوس الكلبيّ فقد تتلمذ عليه زينون فترة غير قصيرة، وتأثر به تأثراً عميقاً. وأقریطوس هذا كان من المعجبين بأخلاق سقراط وما طُبع عليه في قوّة النفس، والصبر على المكاره، وعدم الاكتراث للجاه والمال. ولقد تعلّم زينون من أقریطوس شيئاً آخر، وهو ازدياد العرف وإطراح التقاليد والأوضاع. والكلبيّون، الذين انتمى إليهم أقریطوس، كانوا لا يحفلون بشيء ويسخرون من كلّ شيء. ولأجل ذلك تجرّدوا من أموالهم قسداً، وآثروا أن يعيشوا عيشة الفقراء، وأن يحدّوا بإرادتهم من سلطان الشهوات والحاجات، وكانوا يرون أنّ السعادة إنّما هي شيء داخليّ أمره بيدنا، ولا يستطيع أحد سلبنا إيّاه، وهو يتجسّد في اتّباع الفطرة والسير وراء طبيعتنا. وهذان المبدآن جوهريّان عند الكلبيين وهما مدار الأخلاق عند زينون وصحبه. وسيؤسّس زينون حوالى عام ٣٠٠ ق.م. مدرسته الخاصّة التي استمدّت اسمها من الرواق الذي كان يلقي فيه دروسه. ولم يبق لنا من مؤلّفاته سوى شذرات قليلة لا يتّضح لنا منها مذهبه ولا جماع رؤاه. ولقد خلفه في رئاسة المدرسة كليانس<sup>[١]</sup> المولود في أسوس عام ٣٣١ ق.م. والمتوفى سنة ٢٣١ ثمّ ترأّسها بعده كروسبوس<sup>[٢]</sup> المولود في صول من أعمال قبرص سنة ٢٨١ ق.م. وهو المؤسّس الحقيقيّ للمدرسة بسبب ما قام به من تنسيق النظريّات الرواقيّة وتنظيم لمبادئ المؤسّسين.

في موضوع الكوزمولوجيا ورؤى العالم، لجأ الرواقيون القدامى إلى هيرقليطس، وأخذوا عنه نظريّته في اللوغوس، واعتقدوا تبعاً له أنّ النار هي جوهر العالم، لكنّهم أضافوا عناصراً من أفلاطون وأرسطو ومحاولين تحويل أفكارهم من طابعها المثاليّ إلى طابع مادّيّ خالص، واعتبروا أنّ ثمة مبدئين في الواقع هما المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل، غير أنّ ذلك لم يكن يعني عندها وجود ثنائيّة في الوجود على ما نجده عند أفلاطون مثلاً، لجهة أنّ الفاعل عندهم

[1]- LA pensé grecque, p70.

[2]- الشهرستاني، الملل والنحل، مصر، ج ٣ ص ٩٩، هامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم. والفطفي، أخبار الحكماء، مصر ١٢٣٦ ص ١٧١.

ليس روحاً، بل هو عنصر مادّيٌّ من عناصر الطبيعة.

هذان المبدآن يشكّلان عند الرواقيين كلاً واحداً ممّا يسمح باعتبار الرواقية فلسفة مادّية واحدة، وهو شيء سنراه واضحاً في تحليلات كليانس<sup>[١]</sup>، وأكثر وضوحاً عند كروسبوس<sup>[٢]</sup> الذي جعل المبدأين هذين شيئاً واحداً بصورة مطلقة، وهو يعبر عن ذلك فيقول: «ليس كلُّ شيء سوى أجزاء من كلِّ واحد رائع ومذهل، جسده هو الطبيعة، وروحه هو الله»<sup>[٣]</sup>.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ المبدأ المنفعل، حسب الرواقية القديمة، يشكّل المادة الخالية من الصفات والكيفيات، في حين أنّه العقل المحايد أو الله، والأخير يدلُّ عليه وجود الكمال الطبيعي والغاية الواضحة في نظام العالم، وهو مبدأ الفكر كلّ، وهو الذي ربّب بعنايته كلَّ شيء لصالح الإنسان<sup>[٤]</sup>. وسيحتلُّ مفهوم العناية مكانة بارزة في التفكير الرواقية المبكر حول الخير والشرّ كما سنرى قريباً.

ولقد لجأوا في التدليل على وجود الله وعنايته كذلك، بالاستناد إلى فكرة الوعي، ذلك أنّ الإنسان هو أعلى ظاهرة من ظواهر الطبيعة كونه يملك وعياً، ولأنه كذلك فلا يمكن افتراض خلوّ العالم ككلّ، أي في مجموع ظواهره، من وعي كذلك. فالكلُّ لا يكون أقلّ كمالاً من الجزء، ومن ثمّة فالله هو وعي العالم.

لمّا كان الرواقيون متأثرين بفكرة النار عند هيرقليطس، وكانوا ينزعون نزعة مادّية خالصة، فقد اعتقدوا أنّ النار هي المبدأ الأساس لكلّ الأشياء، وأنّ الله هو النار الفاعلة، وأنّها محايدة للكون رغم كونها المصدر الذي خرجت منه كلّ الأشياء، والعناصر التي يتشكّل منها العالم المادّي، وهي عناصر تخرج من الله ثمّ تنحلُّ فيه في النهاية<sup>[٥]</sup>. فكلُّ موجود إذن هو إما النار الأولى أو الله في ذاته، وإما الله في حالاته المختلفة. وإذا كان الله هو الذي ينظّم

[١]- كويلستون، ج١، ٥١٢.

[٢]- المصدر نفسه.

[٣]- كويلستون، ج١، ٥١٩.

[4]- Diogène laerce, VII,183184-. Cicéron, premières academiques, 2; p77.in: oeuvres de cicéron, tr. Fr. Nisard pori, 1848.et: rodier, etudes, pp237- 238.

[٥]- الفلسفة الرواقية، ص ٢٢.

الأشياء حسب تفصيل، ليس من الضروري هنا الحديث عنه<sup>[١]</sup>، نحو الأفضل، فقد كان على الرواقيين أن يفسروا وجود الشر في العالم أو على الأقل، أن يحاولوا جعله منسجماً مع نزعتهم التفاؤلية، وسنجد أفضل تعبير عن هذه المشكلة مع الروايات المبكرة عند كريستوس، بصفة خاصة، الذي أخذ على عاتقه صياغة نظرية لنظام العالم يوفق فيها بين وجود إله خير وعادل، وبين وجود الشر في العالم.

لقد اعتبر كريستوس أن المبدأ الذي يجب الاستناد إليه في بناء نظريته في الشر هو المبدأ الذي يقول إن نقص الأفراد يساعد في كمال الكل، وأنه لا يوجد حقاً شر في العالم عندما يُنظر إلى الأشياء من منظور الأزيّة.

لا ريب في أن مثل هذا الكلام يعني أن العالم لا بد من النظر إليه في كليته لا على نحو جزئي، وأنه لا بد من النظر إلى كل شيء فيه في سياق النظام الذي يترتب وفقه ويقوم عليه، حينها سنجد أن العناية الإلهية وضعت كل شيء في الموضع المناسب الذي يحقق للإنسان خيره الأسمى ويوصله إلى غاياته ومقاصده<sup>[٢]</sup>.

ويذكر كروسوس في كتابه الرابع عن العناية الإلهية أن الخيرات لا يمكن أن توجد وحدها من دون ما نسّميه نحن شروراً، على اعتبار أن الأزواج من الأضداد لا يمكن لأحدها أن يوجد من دون الآخر.

لكن إذا لم يكن الشر الفيزيقي مشكلة كبيرة عند كريستوس، وأنه يمكن تفسيره في سياق فهمنا للنظام الخير الذي يقوم عليه العالم في كليته، فماذا نفعل بالشر الأخلاقي؟

لقد اعتقد الرواقيون الأوائل أن ليس ثمة فعل شرير مستهجن في ذاته. إن النية أو الحالة الأخلاقية للفاعل هي التي تجعل الفعل شريراً. أمّا الفعل نفسه، وبمعزل عن حالة الفاعل ككيان طبيعي محايد، فليس كذلك، فلا هو خير ولا هو شر، لكن ذلك لا يعني أن النية الطيبة تبرر أي فعل، بل إن الفعل في الحقيقة يدخل في النظام الأخلاقي، وسوف يكون حينها إما خيراً أو شراً، رغم أنه إذا ما أنجز الفاعل فعلاً سيئاً بنية خيرة خالصة، متورطاً في

[١]- كويستون، ج ١، ص ٥١٥ وبعدها.

[٢]- كويستون، المصدر نفسه.

حالة من الجهل، فإن ذلك يجعل من الفعل شيئاً منافياً للعقل السليم، لكنّه من ناحية خيريته أو شرّيته لا يكون إلاّ شرّاً مادّيّاً، ولا يكون الفاعل مذنباً أصلاً. وإذا نظرنا إلى العقل في ذاته فحسب، بمعزل عن طابعه كفعل بشريّ، فإنّ تصور كريستوس له هو تصوّر صائب، لأنّ الفعل بما هو كذلك محايد. أمّا أنّه ليس شرّاً في ذاته فلأنّ فعلاً واحداً يمكن أن يكون خيراً بنظرنا في حالة، وشرّاً في حالة أخرى، كالقتل أو الكذب.

بنظر كريستوس، إنّ الشرّ الأخلاقيّ يتألّف أساساً من الحرمان من النّظام السليم في الإرادة البشريّة، التي تخرج، في حالة كون الفعل البشريّ شرّاً، عن الانسجام مع العقل السليم<sup>[١]</sup>.

فإذا كان يمكن أن يكون لدى الإنسان نيّات حسنة فإنّه يستطيع أن يكون لديه نيّات سيّئة كذلك، ومن ثمّ فلا تقلّ دائرة الأخلاق في أهميّتها عن دائرة الفيزياء، بمعنى أنّه كما يتضمّن الضدّ ضدّه في الأخيرة، فهو كذلك في الأولى.

وتساءل كريستوس في هذا السياق: كيف يمكن للشجاعة أن تُفهم بمعزل عن الجبن؟ وكيف يمكن للعدل أن يُفهم بمعزل عن الظلم<sup>[٢]</sup>؟

كما أنّ القدرة على الشعور باللذّة تتضمّن القدرة على الشعور بالألم، وكذلك القدرة على أن تكون عادلاً تتضمّن القدرة على أن تكون ظالماً، وهذا يعني أنّ القدرة على العدل والقدرة على الظلم شيء ينتمي إلى عالم الشعور الخالص لا إلى عالم الوقائع.

ولمّا كان كريستوس يعني ببساطة أنّ القدرة على الفضيلة تتضمّن في الحال القدرة على الرذيلة، فهو يعتقد أنّ ذلك هو الصواب، لأنّ الإنسان في حالته الحاضرة في هذا العالم، وبإدراكه المحدود للخير الأقصى، فإنّ الحرّية في أن يكون فاضلاً تتضمّن الحرّية في أن يرتكب الخطيئة. ولكن الحرّية نفسها شيء خير على الإطلاق. وإذا كان الإنسان قادراً على اختيار الفضيلة كان ذلك أفضل، وهذا يعني أنّ حرّيته في أن يكون قادراً على اختيار الرذيلة كذلك خير له من أن لا يكون له حرّية على الإطلاق<sup>[٣]</sup>. ولأجل ذلك، نفى الرواقيون الأوائل

[1]- Diogène laerce, VII,83 .

[2]- Ibid, 178 .

[٣]- كويلستون، المصدر نفسه. ص ٥٢٨.

أن تكون هناك حجة ضد العناية الإلهية مستمدة من وجود الشر الأخلاقي في العالم<sup>[١]</sup>.

لكن إذا كان كريستوس يعتقد أن حضور الفضيلة في الكون يتضمن بالضرورة وجود الرذيلة على أساس أن كل ضد يتضمن بالضرورة وجود ضده، فإنه ليس صحيحاً اعتقاده بأن الحرية الإنسانية الأخلاقية إذا كانت تتضمن إمكان الرذيلة في الحياة فهي لا تتضمن بالضرورة تحقيقها الفعلي، ذلك أنه إذا كان وجود الفضيلة يقتضي بالضرورة وجود الرذيلة، بما هي ضد، كان تحققها حينئذ حتمياً.. ومثل هذا التعارض في الواجهة يكشف عن الخلل الذي تعاني منه نظرية تلقينية تربط الشر الأخلاقي في العالم بالوضع البشري وتُحيله بالضرورة على فكرة العناية الإلهية.

ينبغي القول أن تبرير الشر الأخلاقي عند الرواقين كتبرير الشر الفيزيقي سواء بسواء. فالأخير يعتمد على الخير المطروح في بديل أعلى من وجود ما هو سيئ<sup>[٢]</sup>. لكن إذا كان هناك مثل هذا النظام الحالي في العالم فمن المؤكد أن من الأفضل للإنسان أن يكون حرّاً، وبالتالي قادراً على ارتكاب الخطيئة، من أن يكون بلا حرية. لكن الحق أنه من الأفضل للإنسان أن يستخدم حرّيته في اختيار الأفعال الفاضلة، وسوف يكون أفضل وضع للعالم أن يفعل الناس جميعاً الصواب والخير على الدوام، مهما كان حضور الرذيلة طاغياً.

لم يكن كريستوس يغفل عن أن الاعتقاد بوقوع الشر، ولو قليلاً، يثير الكثير من الشكوك حول طبيعة تحقق العناية الإلهية في العالم، كما هو الحال عندما تقع أحداث تافهة لعائلة كبيرة منظمة تنظيمياً جيداً من خلال إهمال شيء ما<sup>[٣]</sup>، ولأجل ذلك هو يصرُّ على الإقرار بمثل هذه الشرور، ولكنه يقلل من تأثير وجودها على تحقق العناية الإلهية في العموم، مفترضاً أن الشرور الفيزيقيّة التي تحيط بالخير ربما تحوّلت إلى نعمة وبركة حسب طبيعة الفرد الذي يقومان عنده ويتحقّقان في تجربته، وفي خبرته، وحسب موقفه منهما<sup>[٤]</sup>.

ولقد ذكر كريستوس حجة ستكرّر في الأفلاطونية المحدثة في ما بعد، وعند أغسطينوس

[١]- كوبلستون، المصدر نفسه. ص ٥٢٨.

[٢]- كوبلستون المصدر نفسه. ص ٥٢٩.

[٣]- المصدر نفسه. ص ٥٠٩.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٥٢٣.

في القرون الوسطى، ومع باركلي ولاينز في مطلع عصر النهضة، وهي أن حضور الشرّ في العالم يعطي الخير إجازة طويلة، كما هو الحال في تقابل النور والظلّ حيث يمنح الأخير للأول أبعاده الدلاليّة، ويكشف عن كمال معناه. أو كما هو الحال في الكوميديا التي تحتوي على شيء من السخرية والضحك، وهو مثال ذكره كريسيوس نفسه، فقال: «تضمّن الكوميديا بداخلها أشياء مثيرة للضحك والسخرية، وهي رغم أنّها سيئة في ذاتها فإنّها تضيف قدراً من النعمة على المسرحيّة ككلّ»<sup>[١]</sup>.

## ٢. الرواقية القديمة وإعادة تشكيل فكرة الفضيلة

ينتمي سينكا إلى المرحلة الأخيرة من مراحل الرواقية، أو فلنقل إلى المرحلة الثالثة، التي برز فيها كذلك كلٌّ من أبكتيتوس وماركوس أوريليوس<sup>[٢]</sup>. واستقصاء آرائه هنا في ما يتصل بالفضيلة الأخلاقية وبالخير والشرّ، وكذلك آراء أبكتيتوس وكليانس وكروسيوس ليس محاولة للقفز على تصوّرات الرواقية القديمة، ولا هو تأريخ منفصل للرواقية المتأخّرة، بل لأنّ الكشف عن آرائهم على وجه الخصوص يساهم في فهم أكثر وضوحاً للرواقية القديمة باعتبارهم شارحين للرؤى القديمة، ولأنّ جهدهم على وجه خاصّ يكشف لنا الكثير ممّا فقد من آراء المؤسّسين. وهدفنا من استعراض آرائهم الكشف عن هذا المدى من التصرّوات التي بقيت مجهولة في جهود السابقين، ذلك أنّ أفضل تمثّل للأخلاق الرواقية يمكن إيجاده عن طريق وصف ما قدّمه هؤلاء المفكّرون الذين يلتقون مع السابقين ويشتركون مع الرواقية المبكرة في تعريفها للفلسفة بوصفها علماً للسلوك.

وبديهيّ القول هنا أنّ الرواقية المتوسّطة ومفكّروها، الذين عاشوا بين القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد، سوف لن يجدوا عناية من الدارسين، لأنّهم مالوا إلى المذاهب الانتقائية، وأدخلوا عناصر أفلاطونية وأرسطية في مذاهبهم، وتخلّوا عن الرواقية المحافظة بسبب الهجمات التي تعرّضت لها الوثوقية المبكرة من قبل الأكاديميين والشكّاك، وبسبب احتكاكهم بالعالم الرومانيّ الذي كان مهتماً بالتطبيق العمليّ للنظريات الفلسفيّة أكثر من

[١]- كويلستون المصدر نفسه. ص ٥٢٣.

[٢]- الفلسفة الرواقية، ص ١٨٦ وبعدها.

اهتمامه بالعقل النظري. هذا الحال ينطبق على بناتئوس وفناينوس<sup>[١]</sup> وبوزيديئوس الذين تخلّوا عن المعتقدات الروايقية المحافظة، ولجأوا إلى التلفيق مع نظريات أرسطية وأفلاطونية، وإلى الاستجابة لتشيكات الأكاديميين.

مهما يكن من أمر، فإن سينكا يعرف الفلسفة بالآتي:

«الفلسفة ليست أي شيء، وإنما هي العلة الطبيعية للحياة أو المعرفة الجيدة بالحياة، أو هي فن تنظيم الحياة الطبيعية، ولن نخطئ إذا قلنا إن الفلسفة هي قانون الحياة، ومن يقول هذا الحكم عن الحياة هو الذي يسمّى بالحكيم<sup>[٢]</sup>».

ولأجل ذلك، فالفلسفة عنده ترتبط بالسلوك، وتعتمد غاية لها محدّدة هي الحياة الفاضلة، أو السعادة. أعني الحياة الطبيعية، أو العيش وفقاً للطبيعة، وهي تعني اتفاق السلوك الإنساني مع قانون الطبيعة، أو اتفاق الإرادة البشرية مع الإرادة الإلهية.

«عش على وفاق الطبيعة»<sup>[٣]</sup>.

يتوافق الإنسان مع قوانين الطبيعة أو الكون، بالمعنى الواسع للكلمة، ويتفق سلوكه مع العقل، الذي هو طبيعته الجوهرية، ما دام الكون يحكمه قانون الطبيعة، طبيعة الكون، أو الطبيعة الإنسانية، كما يعتقد كروسبوس، في سياق وجودها الأتروبولوجي. والتصور الرواقي للعيش وفقاً للطبيعة يختلف عن تصور الكلبيين القدامى، ذلك أنّ الطبيعة عند الآخرين تعني البدائي والغرائزي، ولأجل ذلك كان العيش وفاقاً للطبيعة عندهم يتضمّن السخرية المتعمّدة من العادات والتقاليد والأعراف المتحضرة، وهي سخرية تجسّدت في ألوان السلوك الشاذة التي كثيراً ما تكون غير محتشمة.

لكن العيش على وفاق الطبيعة عند الرواقيين يعني العيش وفقاً للمبدأ الفعّال النشط في الطبيعة، وهو المبدأ الذي يُشارك فيه عن طريق النفس الإنسانية<sup>[٤]</sup>، ومن ثمّ فالغاية الأخلاقية عندهم تعتمد أساساً على الخضوع للنظام الإلهي في العالم. ولأجل ذلك، اعتبر كريسبوس

[١]- كوبلستون، المصدر نفسه. ص ٥٢٣.

[2]- Senèque, Constantia sapientis, in: Œuvres complètes, Paris, Hachette, 1861, 5; 3

[3]- Senèque, dialogues, œuvres complètes; 7; 3. 1- 3. 2

[4]- Senèque, lettres à Lucilius, Paris, Librairie Poussiegue frères 1887. p8.

مثلاً أنّ جميع البحوث الأخلاقية تبدأ بدراسة الكون ونظامه وترتيبه.

ولقد مُنح الإنسان حسب الرواقية عقلاً، وهو الملكة التي بها يتفوق على الحيوانات، ومن هنا كان العيش وفاقاً للطبيعة بالنسبة إليه هو أن يعيش وفاقاً للعقل، على خلاف الحيوان الذي تحكمه غريزة حبّ البقاء. ولأنّ الإنسان كذلك فقد عرّف زينون الغاية من الأخلاق بأنّها الحياة وفاقاً للطبيعة، أي أنّ نفس حياة الفضيلة تعني أنّ الطبيعة نفسها تقودنا إلى مثل هذه الحياة.

من ناحية أخرى، تُعتبر الحياة الفاضلة هي الحياة التي تتطابق مع تجربتنا لمسار الطبيعة، ذلك أنّ طبيعتنا البشرية ليست سوى جزء من الطبيعة الكلية، ولأجل كلّ ذلك قرّر زينون أنّ الغاية التي يصبو إليها ويطمح لتحقيقها هي التي تتبع الطبيعة وتسير وفق قانونها، لا طبيعتنا فحسب، بل طبيعة الكون في كليّته كذلك. وهو يقصد من ذلك الحياة التي لا يعمل الإنسان فيها شيئاً يصادف الطبيعة الكلية، التي هي العقل السليم أو الصريح<sup>[١]</sup> المبتوث في جميع الأشياء، والذي يتحد حسب الرواقية مع زيوس<sup>[٢]</sup> في هويّة واحدة، هي حاكم الكون ومرشده.

ولمّا كانت الرواقية قد ذهبت إلى أنّ كلّ شيء لا بدّ بالضرورة من أن يطيع قانون الطبيعة، فإنّ السؤال الذي يثور هنا وينبثق هو: ما الخير في أن نقول للإنسان إنّ عليه أن يطيع قوانين الطبيعة طالما أنّه لا يستطيع غير ذلك في جميع الأحوال؟

يجيب الرواقيون بأنّ الإنسان كائن عاقل، وبالتالي فهو رغم أنّه يستجيب لقوانين الطبيعة ويتبعها على كلّ حال، فهو يعرف هذه القوانين ويصادق عليها بوعي، ويكون حراً في تغيير مواقفه الداخلية وتعديلها بما يصادف الموقف الحتمي الذي يجد المرء نفسه فيه.

لكن الواقع أنّنا لا نجد واحداً من الحتميين يتّسق مع ذاته فعلاً في ما يتّصل بهذه النقطة، إذ كيف يمكن للإنسان أن يغيّر من مواقفه الداخلية تجاه الحتمية الوجودية التي هو فيها؟ ثمّ لو أمكنه ذلك فما الذي يتغيّر في الوضع، إذا كان محتوماً عليه أن يعيش وفق قانون الطبيعة

[١]- الفلسفة الرواقية، مصدر سابق، ص ٢٠٥.

[2]- Senèque, lettres à lucilius, p8, 41.

قبل ذلك أو لم يقبل؟ ولا نجد عند الحتميين إجابة عن مثل هذه الأسئلة، وليست الرواقيّة هنا استثناء.

النتيجة التي نخلص إليها هي أنّه لا يوجد خطأ في ذاته، ولا يتحقّق شيء شرير في الجوهر، ذلك أن الحتميّة لا تترك مجالاً للعقل الإراديّ أو للمسؤوليّة الأخلاقية. في حين أنّ الشرّ في المذهب الواحدي هو حقّاً شرّاً فحسب عندما يبدو من وجهة نظر جزئية خاصّة، لكن من منظور الأزل، كلّ شيء خير وصواب.

يتبيّن في هذا السياق، أنّ الرواقيّة مع سينكا قد قبلت، ولو نظريّاً، فكرة أنّه لا توجد أفعال هي شرّ في ذاتها، كما كان زينون يعتقد بمثل هذه الفكرة، لكنّه لم يكن يقصد منها مدح مثل هذه الأفعال التي تصنّف شريرة أو خاطئة، بل كان يعني أنّ الفعل الطبيعيّ محايد، وأنّه لا يتّصف، بما هو شيء فيزيقيّ، لا بخيريّة ولا بشريّة، ذلك أنّ الشرّ الأخلاقيّ يتّصل اتّصالاً وثيقاً بالإرادة البشريّة وبالنيّة، أما كليانس فهو يفترض<sup>[١]</sup> أنّ الوجود البشريّ يتبع بالضرورة الخير. وهو يقرّر ذلك بقوله:

«لو أنّ إرادتي تمرّدت على الشرّ، فلا بدّ لي من أن أتبعها»<sup>[٢]</sup>.

ويقرّها سينيكا بقوله:

«يقود القدر الرغبة، لكنه لا يلغيها... فلتضع نفسك بين يدي القدر»<sup>[٣]</sup>.

لكن الحتميّة الرواقيّة هذه ستجد بعض تعديل لها في الممارسة العمليّة، لأنّ النظرية تقول إنّ الرجل الحكيم هو من يتبع طريق المصير عن وعي، عندما يقترن بأخلاق النّصح عندهم. وهي تتضمّن الحرية إلى حدّ ما. فالإنسان حرٌّ في تغيير موقفه الداخليّ وتبني موقف الخضوع والاستسلام بدل موقف التمردّ والعصيان، وهم يسلمون بلا تردّد بسلمّ للقيم يحتوي ضمناً، على الأقلّ، أنّ الرجل الحكيم حرٌّ في اختيار القيم العليا، وتجنّب القيم الدنيا، لكنّ التسق الحتمي لا يمكن أن يتّسق مع الناحية العمليّة ومع الفعل، وهي حقيقة لا

[١]- Diogène laerce ولد سنة ٣٣١ ق.م. وقدّم أثينا وانكب على الفلسفة حتى أصبح أحد أبرز الرواقيين على الإطلاق.

[2]- Pearson, the fragments of zeno and Cleanthes, London, clay and sons, 1831p189.

[3]- F. Ogereau, essai sur le système des stoiciens, paris, félix alcan, 1843, p107

تثير الدهشة ما دامت الحرية تحقّقاً فعلياً نحن مع وعي به. وحتى لو أنكرناها من الناحية النظرية فإنها تتسلّل وتدخل من الباب الخلفي، كما يقول كوبلستون<sup>[١]</sup>.

### لكن ما الفضيلة على وجه الدقّة؟

هي عند الرواقين الخير بالمعنى التام للكلمة، وكلُّ شيء لا هو فضيلة ولا هو رذيلة، بل في الحقيقة لا خير ولا شرٌّ، إنّما هو شيء محايد، واستناداً إلى ذلك، تُعتبر الفضيلة استعداداً يتوافق مع العقل وينسجم مع ذاته ولذاته لا بسبب خوف أو رجاء، ولا بسبب باعث خارجي. وانسجاماً مع ذلك، فقد سخر كريستوس مثلاً من الأساطير الأفلاطونية المتعلقة بالثواب والعقاب في الحياة الثانية، ومع ذلك ففي هذه المنطقة الوسطى تسمح الرواقية بوجود ما هو مفضل وما هو منبوذ، وتترك أشياء ثلاثة تتّصف بالحياد بالمعنى الضيق للكلمة، وهو امتياز للممارسة على حساب النظرية، لكنه شيء تشي به النظرية وتتطلّبه بلا شك.

من المفيد القول هنا أنّ الرواقين يجعلون الأشياء المحايدة ثلاثة أقسام:

-الأشياء التي هي على وفاق مع الطبيعة، وهي الأشياء الفاضلة التي يمكن أن نعزو لها شيئاً من القيمة.

-الأشياء المضادة للطبيعة، والتي لا قيمة لها.

-الأشياء التي تقع في الوسط والتي لا تثبت من كونها مطابقة للطبيعة أو لا، لها قيمة أو ليس لها قيمة.

استناداً إلى ذلك، وضع الرواقيون سلماً للقيم، وقرروا، كما فعل كليانس، أنّ اللذة نتيجة مصاحبة لكل نشاط، وهي تقع في سلّم الفضائل في دائرة ما يتنافى مع الطبيعة. وإذا كانوا يوافقون في المجمل على كون المتعة نتيجة مصاحبة للنشاط، فهم لا يوافقون كليانس على أنّها على خلاف الطبيعة تماماً. وهم يتفقون كذلك على فكرة أنّ الفضائل ترتبط ارتباطاً وثيقاً، وأنّها تعبير واضح عن خلق واحد فحسب. حتى أنّ حضور فضيلة واحدة يتضمّن عندهم حضور بقيّة الفضائل. والأمر في الشرور والرذائل على النسق نفسه، حيث أنّ حضور إحدى

[١]- كوبلستون، المصدر السابق. ص ٥٥.

الرذائل يعني حضور الرذائل الأخرى. ومن ثمّ فالخلق هو النقطة الأساسيّة التي يُشدّد عليها باعتبارها السلوك الفاضل حقاً، بما هو إنجاز كامل للواجب (المصطلح الذي ابتكره زينون) في الروح الحقيقيّة. وهو شيء ليس بمقدور أحد أن ينجزه سوى الرجل الحكيم. وإذا كانت الفضائل كلّها ترتبط بعضها ببعض، فلا توجد درجات للفضيلة، ذلك أنّ الإنسان إمّا أن يكون فاضلاً أو لا يكون كذلك، وهذا كان موقف الرواقيّة المبكرة على وجه الدقّة. بالتالي، فإنّ الإنسان الذي أكمل تقريباً طريق التقدّم الأخلاقيّ، لا يكون فاضلاً بعد، ولا يبلغ بذلك السعادة الحقّة. ولأجل ذلك، فقلّة هم أولئك الذين يبلغونها في نهاية العمر.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذه المثاليّة الأخلاقيّة التي ميّزت الرواقيّة المبكرة ستخفّ حدّتها شيئاً فشيئاً ليصبح التشديد على تصوّر التقدّم بشكل أكبر، ولتكرّس الرواقيّة بعد ذلك جهدها وانتباهها لتشجيع الإنسان على مواصلة السير في طريق الفضيلة، معترفة بأنّه لا يوجد فرد بالفعل يتحقّق فيه المثل الأعلى للرجل الحكيم، الذي لا انفعالات له والذي هو سيّد حياته.

في هذا السياق، قلّمّا تجد الانفعالات والعواطف اهتماماً رواقياً حول تنظيمها وترتيب أنساقها، بقدر ما تجد اهتماماً بالتخلّص منها باعتبارها أشياء لا عقليّة ولا طبيعيّة، كالحزن واللذّة والاكتئاب والرغبة والخوف... إلخ. على الأقلّ عندما تصبح عادات راسخة، تتطلّب جهداً من أجل إزالتها. ويمكن لنا ببساطة أن ندعي أنّ الرواقيّة كانت شكلاً من أشكال الحرب على العواطف، ومحاولة لبلوغ حالة الحرّيّة والسيادة الأخلاقيّة، والتحكّم بالذات، ومحاولة الاستقلال الكامل عن العوامل والمؤثّرات الخارجيّة، وهذا جانب مهمّ من جوانب الرواقيّة ورثته عن الكلبيين لكنّها تجاوزت ذلك إلى التركيز في ما بعد على فكرة المواطنة العالميّة لجهة أنّ الإنسان موجود اجتماعيٌّ في طبيعته، ومن الطبيعيّ والحالة هذه أن يعيش في مجتمع، وذلك ما يمليه عليه العقل الذي هو الطبيعة المشتركة بين كلّ البشر. وليس ثمة إلاّ قانون واحد ووطن واحد لكلّ الناس. والحكيم ليس مواطناً هنا أو هناك، بل إنّ مواطن في العالم<sup>[1]</sup>.

تنتهي الرواقيّة من تحليل فكرة المواطنة هذه إلى خلاصة مفادها أنّ جميع البشر لهم إرادة خيريّة ولهم حقوق. وهذا يتطلّب منهم الارتفاع فوق الحدود الاجتماعيّة الضيقة، والانتماءات

[1]- G. Rodies, Etudes de philosophie greque, p223- 227.

الجزئية، والولاءات الجهوية. لكن الأساس الأخلاقي في الواقع، لفكرة المواطنة هذه، لا يوجد في إرادة الخير، بل في الميل الأساسي للحفاظ على الذات، أو حب الذات، لكنها تتجاوز ذلك لتشمل كل ما ينتهي إلى الفرد ويتعلق به، ابتداء من الأسرة وانتهاء بالبشرية جمعاء. وهذا يعني أننا نبلغ المثل الأعلى للخير عندما نحب كل البشر كحبنا لأنفسنا، أو عندما يشمل حبنا لأنفسنا كل ما يرتبط بنا، بما في ذلك البشرية بصفة عامة<sup>[١]</sup>.

### ٣. أبكتيتوس، والبحث عن الطبيعة الخيرة

إنَّ الأخلاق الأساسية للرواقية في الأمبراطورية المبكرة تميّزت بتمسكها بالمبادئ الأخلاقية والعملية للمدرسة الأم. وهي مبادئ اصطبغت بشكل أو بآخر بصبغة دينية، وارتبطت برؤية تشبه الإنسان بالله، وتفرض عليه حب أقرانه من البشر. مثل هذه الأخلاق النبيلة نجدها مبثوثة في أفكار الرواقيين الثلاثة العظام في الفترة المتأخرة من حياة هذه المدرسة، وهم سينكا الذي عرضنا لشيء من أفكاره على الإجمال، وأبكتيتوس صاحب المختصر الشهير<sup>[٢]</sup>، وماركوس أوريلوس الأمبراطور الفيلسوف صاحب التأملات.

ولأنَّ ماركوس أوريلوس هو آخر هؤلاء، ولأنَّه مارس الحكم والسلطة، فإنَّ الحديث عنه يتطلب جهداً مستقلاً، ولأجل ذلك سنكتفي باستعراض شيء من آراء أبكتيتوس لسبيين عرضنا لواحد منهما سابقاً وهو أنَّ الرجل استفاد بإسهاب من آراء مفكري الرواقية الأوائل التي ضاع أكثرها ولم يصلنا منها إلا القليل.

ولأنَّ أبكتيتوس صاحب رؤية تؤصل لمبادئ الرواقية تأصيلاً عميقاً، وتؤكد على معتقداتها وأصولها وقناعاتها، والجيد في الأمر أنَّه قد بقي ما يكفي من أدب هذه المرحلة ونصوصها، وهو مقدار يعين على تشكيل فكرة واضحة عن تعاليم هذه المدرسة، ويساعد على تكوين صورة شبه تفصيلية عن مبادئها. في هذا السياق تبرز تعاليم أبكتيتوس التي رواها أيانوس المؤرخ اليوناني في القرن الثاني.

من جهته، شدّد سينكا، كما بيّنا سابقاً، على الجانب العملي من الفلسفة، كما هو شأن

[1]- G. Rodies, Etudes de philosophie greque, p223- 227.

[٢]- صدرت الأعمال الكاملة بالإنكليزية مرّات عدّة منها هذه الطبعة.

ولأنَّ النسخة التي نملكها منها لا ترقم لها فسكتفي بالإشارة إليها: Epictetus, Complete works, uk, Delphi classics, 2018

الرواقيين القدامى، واعتنى بالأخلاق بما هي ميدان تأمل فلسفيّ، واهتمّ بممارسة الفضيلة أكثر من اهتمامه بالبحث النظريّ في طبيعتها. وإذا ما تعرّص للمعرفة العقلية فلأنّها لم تكن موضع عنايته بذاتها، بل بوصفها وسيلة لاكتساب الفضيلة وطريقاً إلى الخير.

ولقد أصر سينكا على قهر الانفعالات الطاغية من خلال جعل الإنسان مساوياً لله، واتّخذه الموضوع الحقّ في كلّ حياة أخلاقية. وهو شيء يذكرنا برؤى الرواقيّة المبكرة وانشغالاتها. ولقد قلنا كذلك إنّهُ ينتمي من الناحية النظرية إلى الرواقيّة المادّية القديمة. لكنّه افترق عنها كما يظهر من آرائه بوضوح في اعتقاده أنّ الله مادّة مفارقة، فاندفع نحو ثنائية ميتافيزيقية، هي نتيجة حتمية لثنائيته السيكلوجية القائمة على تفريقه بين البدن والنفس، وهذه الثنائية كما يتّضح أفلاطونية المنشأ<sup>[1]</sup>.

والفضيلة الحقّة عنده تبقى في الداخل، والخيرات الخارجية لا تمنح سعادة حقيقية، وإنّما فرصاً مؤقتة للحظ السعيد. ولكل إنسان، حسب سينكا، بوصفه موجوداً عاقلاً القدرة على أن يسير نحو الفضيلة إذا ما قصد ذلك وأراده.

إنّ الله سيساعد أولئك الذين يساعدون أنفسهم، لأنّ الآلهة تقدّم يد العون لمن يرتفع<sup>[2]</sup>. والذي ساعد نفسه يستطيع قهر انفعالاته، ويسير في حياته طبقاً للعقل السليم، وانسجاماً مع الطبيعة. وإذا كان سينكا يشجع الناس على سلوك طريق الفضيلة ومواصلة السير رغم الصعاب، وفي مواجهة أشكال الغواية والسقوط والشرّ، فمن الطبيعيّ أن يخفّف من غلواء النزعة المثالية الحادّة التي ميّزت الرواقيين الأوائل. ولأنّه كان يدرك طبيعة الصراع الأخلاقيّ بين الفضيلة والرذيلة وبين الخير والشرّ، فهو كان يقرُّ بتعدُّر بلوغ الفضيلة من خلال تحوّل فجائيّ، أو انقلاب آليّ.

لقد ميّز سينكا بين ثلاث فئات من البشر من أهل الجدارة: الأولى، تضمّ أولئك الذين ألقوا عن الشرّ والخطايا جزئياً. الثانية، تضمّ أولئك الذين اتّخذوا قراراً، ورسّخوا العزم على نبذ كلّ الشرور والانفعالات الشريرة بصفة عامّة رغم أنّهم يقعون عرضة للانتكاس<sup>[3]</sup>.

[1]- Senèque, dialogues, oeuvres complete, 8; 3. 1.

[2]- Senèque, lettres à Lucilius, p4.

[3]- Ibid, p8.

والثالثة، تضم أولئك الذين تجاوزوا مرحلة القرار، لكنهم كانوا يفتقرون إلى الثقة بأنفسهم، وإلى الوعي بحكمتهم الخاصة، رغم اقترابهم من الفضيلة الكاملة.

إن الخيرات الخارجية عند سينكا، مثل الثروة، يمكن أن تُستخدم من أجل غايات خيرة. والرجل الحكيم من يسيطر على ثروته. وهو يقدم نصيحة عملية لضمان التقدم الأخلاقي عن طريق محاسبة النفس يومياً كما كان يفعل<sup>[١]</sup>. كذلك يشدد على العلاقات بين البشر، وعلى أن الحكيم مجبر على تقديم يد العون لأقرانه من الناس، وأن يغفر لأولئك الذين يسيئون بدل أن يكتفي بنفسه، لأن الكفاية الذاتية يشوبها شيء من الازدراء بالآخرين. ونراه يقول: «ينبغي عليك أن تعيش من أجل الآخرين، إن أردت أن تعيش لنفسك»<sup>[٢]</sup>. ويتابع: «لقد أمرتني الطبيعة أن أكون ذا نفع للبشر سواء أكانوا عبيداً أم أحراراً، فحينما يكون هناك موجود بشري فهناك إمكان للأريحية»<sup>[٣]</sup>.

وإذا كان ما مرَّ كافياً لبيان بعض تصوّرات الرواقية القديمة اعتماداً على سينكا، فإن أبكتيتوس (٥٠ - ٣٨ م). سيضيف إضافة مهمة من خلال آرائه التي وصلت إلينا لاستيضاح هذه التصوّرات وأبعادها. وأبكتيتوس كان أول عبد يعمل في الحرس الخاص للإمبراطور نيرون، ثمّ لما أُعتق واصل حياته في روما، إلى أن أبعده دومتان الفلاسفة منها، فأسس حينها مدرسة له في نيكوبوليس وترأسها حتى وفاته. ولقد دوّن لنا تلميذه أريانوس محاضراته وثمانية كتب عن تعاليمه لم يبق لنا منها إلا الأربعة الأولى. فضلاً عن كتابه المختصر الذي أجمل فيه أريانوس آراء أستاذه بشكل دقيق وواضح.

يؤكد أبكتيتوس أن للناس جميعاً قدرة على فعل الفضيلة، وأن الله وهبهم جميعاً الوسائل التي يمكنهم من خلالها أن يصبحوا سفراء، وليتمكّنوا من ضبط أنفسهم وقمع انفعالاتهم «فما هي طبيعة الإنسان إذن... أن يلسع ويركل؟ كلا، إنّما أن يفعل الخير، وأن يتعاون مع الآخرين، وأن يتمنّى لهم الخير»<sup>[٤]</sup>. وكل الناس لديهم الأسس الأولية والمبادئ الأخلاقية الجوهرية التي تتيح لهم إقامة حياة خيرة وبناء عيش فاضل. ومع ذلك، فإنّ التهذيب

[1]- Ibid, p41. et: de la providence, 5; 4.

[2]- Senèque, de la coler, 2; 316.

[3]- Senèque, lettres à lucilius, p59.

[4]- Epictète, Entretiens, paris, academie, 1908. 4; 1.1.

الفلسفي لازم للجميع ليكون باستطاعتهم تطبيق تصوّراتهم الأولى عن الخير والشر في ظروف جزئية خاصة.

لكن ما هي هذه التصوّرات الأولى حسب أبكتيتوس؟

في إجابته عن هذا السؤال، يرى أنّها التصوّرات الشائعة عند الناس جميعاً، وأنّها لا يقع فيها تردّد ولا ارتياب أصلاً<sup>[1]</sup>. وربما نشأت صعوبة في تطبيقها على الحالات الجزئية. وهو ما يفسّر حسب أبكتيتوس تباين الأفكار الأخلاقية، أو تباين تطبيقاتها بين شعوب مختلفة، وعند أفراد متفاوتين. ولأجل ذلك، كانت التربية ضرورية بمقدار ما يعتمد تطبيق مبادئ الخير والشر الأولى وإقامتها استناداً إلى الاستدلال، وبمقدار ما يعتمد الاستدلال على المنطق. لكنّ المهمّ أن يملك الإنسان معرفة نظرية، وأن يكون قادراً على تطبيقها في الممارسة العملية.

وهناك عاملان حسب أبكتيتوس تتألف منهما التربية:

-الأول: أن يتعلّم الإنسان كيف يطبّق التصوّرات الكلية حول الخير والشر على الحالات الجزئية<sup>[2]</sup>.

-الثاني: أن يتعلّم التفرقة بين الأشياء التي يكون في مقدورنا فعلها أو لا يكون<sup>[3]</sup>.

ولا بدّ للإنسان من أن يكون حريصاً على ألاّ يتوق توقفاً شديداً إلى الثروة والمجد، وإلى الاستمتاع بالصحة الدائمة، بل عليه أن يتقبّل ما يحصل له على أنّه قدر محتوم، أو على أنّه مشيئة الله وإرادته من دون تمرّد أو عصيان. فما الذي يكون في قدرته إذن ما دام الذي يحصل له إنّما هو مشيئة القدر؟<sup>[4]</sup>

في الواقع، إنّ الذي في قدرة الإنسان هو حكمه على الأحداث والوقائع وإرادته. فذلك ما يستطيع أن يسيطر عليه. وتربيته لذاته تتوقّف على الحكم الصائب والإرادة الحرّة السليمة،

[1]- Epictète, Entretiens,1; 18.17.

[2]- Ibid, 1, 17.21.

[3]- Epictète, manuel, 1; 1.2.

[4]- Ibid,

لأنَّ ماهية الخير والشرِّ تكمن في مواقف الإرادة<sup>[١]</sup>، وهي تتحقَّق داخله. ويمكنها لذلك أن تنتصر على نفسها، لكن ليس ثمة شيء يمكنه أن ينتصر عليها<sup>[٢]</sup>.

ما هو لازم للإنسان حقاً هو أن يريد الفضيلة، وأن ينتصر على الشرِّ. وإذا مكَّن نفسه وروَّضها على الخير كان له ما يريد، لأنَّه لا شيء أكثر سهولة من الانقياد من النفس البشرية. وينبغي أن تكون الإرادة سليمة صائبة، فمن كان كذلك بلغ الخير من أوسع أبوابه، والعكس كذلك صحيح، فلو تراخى من ناحية أخرى في تيقُّظه وحذره خسر كلَّ شيء، لأنَّه من داخله يأتي الدمار، ومن داخله أيضاً يأتي الغوث والمساعد.

بالانتقال إلى أبكتيتوس، نرى أنَّ الخطايا والشرور بالنسبة إليه تختلف باختلاف منظورها المادِّي. لكنها واحدة متساوية من المنظور الأخلاقي، من حيث إنها جميعاً تنطوي على إرادة منحرفة، وفي مقدور البشر أن يتغلَّبوا على هذه الإرادة، وأن يجعلوها سليمة مستقيمة، وما على الإنسان ليفعل ذلك إلا أن يحدث نفسه فحسب<sup>[٣]</sup>.

وينصح أبكتيتوس، كما هو الحال مع سينيكا، بمحاسبة مؤقتة للنفس وللضمير كوسيلة للتقدُّم الأخلاقي، وبتجنُّب الشرور والرذائل واليقظة الذاتية كعمين على تجاوز الحالة التي يشعر فيها المرء بفتور همته بسبب السقطات التي يتورَّط فيها. وهو يدعونا إلى المثابرة، ويزكِّرنا بأنَّ للفضيلة مثلاً أعلى يجب أن نضعه أمام أعيننا، ونتذكَّر على الدوام أن ثمة من ينظر من أعلى إلى ما يحدث، وأن علينا أن نفعل ما يسره<sup>[٤]</sup>.

ويفرق أبكتيتوس، مثل سينيكا، بين ثلاث مراحل في مسار التقدُّم نحو الفضيلة:

- الأول: أن نتعلَّم تنظيم الرغبات وفقاً للعقل السليم، ونحرر أنفسنا من الانفعالات الضارة، ونبلغ طمأنينة النفس.

- ثانياً: أن نتدرب على الفعل، وعلى القيام بواجبنا، فنسلك تجاه البشر كما لو كانوا الأخ الحق.

[1]- Epictète, manuel, 1; 1.2.

[2]- Epictète, Entretiens, 2; 16

[3]- Manuel, 1; 1.2

[4]- Ibid.

-ثالثاً: أن نضمن تحقّق المرحتين السابقتين، فلا ندع أيّ مظهر يمرُّ من غير فحص أو تدقيق أو مساءلة، حتى يتأتّى لنا أن نبليغ الحكم الأخلاقيّ الصائب الذي لا يخطئ.

أمّا واجبات المرء تجاه نفسه فتبدأ بالنظافة الروحيّة والجسديّة الداخليّة والخارجيّة، ثمّ بأن يزرع في نفسه حبّ الفضيلة كالعدل والعفة وتأنيب الضمير، وأن يغرس البساطة في روحه، ويترجمها عملاً وممارسة، وأن يكون سعيه وراء الثروة والجاه لغايات نبيلة، وأن يتدرّب على أن يفعل دائماً بإخلاص وصدق<sup>[1]</sup>.

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ أبكتيتوس لم يرفض العقاب شأنه شأن الرواقين أجمعين، لأنّ كلّ انتهاك للقانون لا بدّ له من عقاب. لكن ينبغي أن يصدر من الطبيعة المتروية لا من الغضب المتسرّع، وأن يمتزج بالرحمة، ويتّجه إلى علاج المذنب لا إلى مجرد ردعه فحسب وتأنيبه.

وهو يقدم نصوصاً حول الكليّة يظهر فيها الفيلسوف الكليّ على أنّه المبشر بالحقيقة المتعلقة بالخير والشرّ، وأنّه سفير الإله إلى البشر. وقد كان معجباً بعدم الاكتراث الكليّ للخيرات الخارجيّة، لأنّ ذلك يعني أنّه وضع طبيعيّ تعتمد فيه السعادة على ما هو داخل في قدرتنا، وما هو مستقلّ عن الظروف الخارجيّة والأوضاع، أعني ما يقوم على إرادتنا وأفكارنا عن الأشياء، وكيفية استخدامنا لها، وأنحاء هذا الاستخدام.

ولو بحثنا عن السعادة في الخيرات التي لا نتمتع تماماً على أنفسنا في بلوغها أو امتلاكها، فإنّنا نعدّ أنفسنا للشقاء... ولأجل ذلك كان أبكتيتوس يبحث على ممارسة الزهد والبحث عن السعادة والخير في دواخلنا<sup>[2]</sup>.

رابعاً: في المكانة الفلسفيّة للرواقيّة، خاتمة نقديّة:

لم تشكّل الرواقيّة نسقاً فلسفياً كاملاً، كما كانت عليه الأفلاطونية مثلاً، رغم ثلاثة أجيال من المفكرين الذين تعاقبوا على صياغة أفكارها ومفاهيمها، فهي كانت تفتقر إلى رؤية في الميتافيزيقا جذريّة وأصيلة. وآراؤها، كما لاحظنا ذلك في ما يتّصل بما وراء الطبيعة أو

[1]- Epictète, Entretiens, 1; 17,21.

[2]- Ibid, 4, 8.

بالطبيعة نفسها، من تليفقات كانت تفتقر في جوهرها إلى الدقة والتماسك المنطقيين، إلى الأصالة بمعناها العام.

ولعل ما كانت الرواقية تجهد في سبيله هو إعادة تكوين تصوّر لطبيعة الفلسفة، تنأى بها عن أن تكون مذهباً شاملاً في الإنسان والعالم والطبيعة والوجود، يتمتع بالتناسق، ويقوم على حجة نظرية محكمة، أو عن تكون تأملاً خالصاً مجرداً في كل ذلك. وهي راحت، بدل ذلك، تركز على ما يشكّل بنية للعمل والسلوك، ونظراً تجريبياً - أقصد إجرائياً - في الفضيلة والسعادة، ورؤية في أحوال النفس الإنسانية، كما تبدى في مستوى الفعل والسلوك الخالصين.

وينبغي القول هنا أن مشكلة الشرّ، التي كان لها حيز من النظر في سياق الرواقية كلّها، تمّ التركيز فيها على الشرّ الأخلاقيّ، أو العمل الشرير، من غير تدبّر مجرد في طبيعة الشرّ ذاته، وفي طبيعته الميتافيزيقية الوجودية، أو في كيفية تفسيره وتفسير وجوده.

هي، إذن، مذهب غير مكتمل في العمل والأخلاق والفضيلة كما يتبدى، وهي من جانب آخر تليفق من عناصر متباعدة، ورؤى تكاد لا تنسجم في ما بينها أدنى انسجام، وصورة لفكر مصاغ من منابع شتى متعارضة، وغير متجانسة، شرقية وغربية، دينية وأسطورية وفلسفية، شأنها شأن مذاهب الفكر كلّها في العصر الهيلنستيّ، كالأبيقورية ومذاهب الشكّك واللاأدرين والمذهب الكليبيّ، الذي كان وما زال يتمتع بحضور وتأثير واضحين.

لا ريب في أنّ الرواقية لم تكن مجرد تأمل نظريّ خالص، أقصد أنّها لم تنشأ في سياق سجال نظريّ مع مذاهب الفكر الراسخة السابقة عليها، ولا من تأمل خالص في الطبيعة والإنسان والوجود يطمح إلى التماسك كنسق، بل كانت في الحقيقة وليدة سياق، أي نمط عيش طاغ مثله الهلنستية في صورة نزعة عملية شاملة للحصول على اللذة المادية، وعلى متع الحياة عامّة، وفي التركيز على الرغائب والسعادة العابرة الآنية المتجسّدة في الحصول على ما يرضي نزوع النفس وشهواتها.

ثم راح ذلك يؤصّل على أساساً ثمة مذاهب فكر تدّعي قدرتها على تفسير الطبيعة البشرية وجوهر السعادة، كما حصل في الأبيقورية، ومذاهب الإلحاد والتحلّل التي ترسخ

وجودها، مع صورة شاملة للانحلال الأخلاقي في الزمن الهلنستي.

إذن، الروايقية كانت رد فعل على نمط عيش، لم يكن عند أقطابها سوى شكل من أشكال الانحلال الأخلاقي وغياب الفضيلة، ولم يشكّل في حقيقته إلا انحداراً للطبيعة الإنسانية نحو شكل من أشكال الحيوانية. وكل رد فعل يقع في الحقيقة في مبالغة ما، وهذا ما حصل مع الروايقية التي بالغت في رسم صورة للسعادة تتمثل في الارتفاع فوق حدود الرغبات، وفي تصوّر لطبيعة الحياة الأخلاقية ينزّهاها عن كلّ لذة مادية أو رغبة عابرة، أو شهوة جامحة، ثم افترضت أنّ مثل ذلك يجسّد حياة الفضيلة، كما يبلغها الفيلسوف أو الحكيم، والذي من مهامّه — أو فلنقل أولى مهامّه — تعليم الكيفية التي بها يرتقي الإنسان فوق حدود مشاعره، ويتسامى على كلّ انفعال أو اندفاع رغبة، أو اشتعال غريزة.

ولم يكن نيتشه مبالغاً حين افترض أنّ النظر من الأعلى يجعلنا نرى «أجيالاً وعصوراً بكاملها كانت مصابة بنوع من التعصّب الأخلاقي تبدو موروثه عن تلك الأزمنة؛ أزمنة الإكراه والرضوخ والتطهّر والشحذ، من قبيل الروايقية التي برزت في الأجواء المنحلّة للحضارة الهلنستية المتخمة بالعمور المهيجّة للشهوة، فيصبح من السهل بعد الآن تأويل مفارقة تسامي الغريزة الجنسية خلال العصر المسيحي لأوروبا تحت ضغط أحكام القيمة المسيحية إلى حبّ شغوف...».

ومن الممكن أن يكون نيتشه من الذين يفترضون تأثر المسيحية بالطابع الزهديّ التطهريّ للروايقية، أو أنّه يفترض انتظامهما في سياق مواجهة الانحلال في عصرهما. لكن ذلك لا يضرّ بأصل الفكرة التي تجعل من الروايقية رد فعل على نمط حياة الرذيلة الذي طغى على المرحلة الهلنستية، ورفضاً للرؤى التي ولّدها العصر، والتي راحت تعتدّ باللذة المادية أيّما اعتداد، كما هو حال الأبيقورية. إلى ذلك، لم تعتن الروايقية قطّ بشكل تدبير الجموع، أعني بالفكرة السياسية، وغاب تحليل طبيعة الاجتماع البشريّ غياباً تاماً عن رؤى مفكّريها، ذلك في ما أظنّ لم يكن عرضاً، لأنّ الروايقية مذهب يعنى في أصل وجوده بالفرد — أو بفكرة الفرد — ما هو الكيان الأصيل، وتدبير الخير بما هو خير فرديّ لا خير جماعية. هنا تستحضر التركة السقراطية الأفلاطونية في جانب منها، أعني في القناعة الراسخة بأنّ المجتمعات تنزع

إلى الانحطاط وإلى السعي الدنيء وراء السعادة، وأنَّ مهمة الفيلسوف هي بلوغ الفضيلة والتدليل عليها، وجعل ذلك ممكناً في حياة الفكر، وفي الانسجام مع الطبيعة الخيرة للذات البشرية، لا في حياة اللذة العابرة والانحلال المادّي والاندفاع وراء الرغبات. أو فلنقل تصبح مهمة الفيلسوف أن يبلغ السعادة عبر الاعتدال من خلال ضبط النفس، وترويضها، واكسابها الفضائل السامية العقلية والعملية. ثمَّ إنَّه إذا كان شعارها هو العيش في وفاق مع الطبيعة، فما هي الطبيعة على وجه الدقَّة؟ وكيف يمكن معرفتها؟

في الإجابة على ذلك، يبدو أنَّ الرواقية تفترض أنَّ الطبيعة البشرية هي طبيعة اللاتعلُّق، وأنَّها طبيعة من عقل خالص لا شعور فيها ولا اكتراث، طبيعة تنسجم مع دواعي القدر وتسلمُّ بها، أو تستسلم لها. لكن إذا كانت من جانب آخر تؤمن بأنَّ المعرفة إنَّما تتأتَّى من خلال الحواسِّ، وأنَّ الإنسان يولد صفحة بيضاء خالية من أيَّة دوافع أو معارف أو رغائب أو غرائز وميول، فهي إذن مادية النزعة، أو فلنقل حسيَّة النزعة إذا شئنا أن نكون أكثر دقَّة، وذلك يتناقض جوهرياً مع مهمَّتها لضبط الكائن الإنسانيِّ، ومع فلسفة الزهد والتطهُّر، ومع الأخلاق السامية والفضيلة؛ لأنَّ اعتبار الحواسِّ مصدر المعرفة الوحيد، وبناء الأخلاق على المعرفة، يفضي إلى أخلاق مادية خالصة، فمن أين يجيء إذن رفض المتعة واللذة الحسيَّتين ما دامت المعارف كلَّها مادية؟

إنَّ مثل هذه النزعة المعرفية في الحقيقة تتناسب مع مذاهب اللذة كالأبيقورية، وتناسب مذاهب الملحدين التي ترى العالم مادة، وأنَّ المتعة هي التي تحدّد علاقاتنا بالعالم، وأنَّ الأخلاق تولِّدها المتعة والمصلحة، لا مذاهب الزهد والتطهُّر كما هي الرواقية.

ثمَّ إنَّ الرواقية سلبية تجاه الفعل، هي فلسفة انفعال، أو فلنقل هي فلسفة سلبية تفترض أنَّ حياة الفضيلة إنَّما تكون بالترفُّع عن الحاجات والارتقاء فوق الرغبات وقمع الهوى، وهو معنى العيش وفاقاً للطبيعة. والأخير، هو شكل من أشكال العيش المترفُّع، الذي يرى تحقُّق الطبيعة البشرية في الاستسلام للوقائع وفي تقبُّلها والرضا بها وتجاوزها، بأن تنأى النفس عن الانفعال بها انفعالاً يخلُّ بسويتها. ولأجل ذلك، ليس بمقدور الحكيم أن يغيِّر شيئاً في الكون، وليس بوسعه إلا أن يتقبَّل بكلِّ رضا جميع ما يحمله له القدر من حوادث ووقائع،

فلا يحزن ولا يجزع على أحد مهما كانت صلته به. وبوسعه أن يستأصل من داخل كلّ ما يخالف منطق الطبيعة من ألم وخوف وأوهام.

لكن ما هو حيز الحرية المتاح للحكيم أمام هذه الجبريّة المطلقة، أو فلنقل التسليم المطلق بسطوة القدر وسلطانته؟

لقد سخر الأبيقوريون من فكرة القدر هذه ومن مثل هذا التأمل في الطبيعة البشريّة بصورتها السالبة، وآمنوا بأنّ الإنسان سيّد هذا العالم وحده، لا يشاركه في السيادة عليه أحد، وهو بالتالي سيّد نفسه وسيد قراره، في ردّ فعل واضح على مذهب الرواقيين المستسلم أمام وقائع القدر وأحداثه.

إنّ العيش وفاقاً للطبيعة، واستناداً إلى الفضيلة، يفترض كائناً سلبياً بلا حدود، غير مكترث إلى الأقصى، بلا نوايا ولا اعتبارات، بلا شفقة ولا إحساس ولا شعور، عقيماً وخائراً في الآن ذاته، ممّا يجعل من الاكتراث شكلاً من أشكال السلطة التي تفرض هيمنتها على العقل والإرادة. لكن كيف يمكن للإنسان مهما بلغ من السلبيّة أن يعيش طبقاً لعدم الاكتراث هذا؟ إن معنى أن يحيا بالضبط يعني شيئاً آخر غير هذه الطبيعة، أن يحيا يعني أن يقوّم ويفاضل ويفضل، أن يظلم وأن يعدل، أن يندفع خارج محدوديّته بغية إيجاد كينونة مغايرة تواجه الظروف وتقهرها وتفهمها وتستوعب مدياتها، ثم تفكّكها بما يخدم مصلحة الإنسان وخيره، وبما يخدم خبرته في العيش في سياق ظروف معقّدة متشعّبة ومتعارضة.

ولعلّ مثل هذه السلبيّة في فهم الطبيعة البشريّة، وفي التفكير في معنى الفضيلة، هو أثر يكاد يكون جليّاً من ديانات شرقية تطهريّة، فارسيّة وهنديّة ومصريّة، ثم إلباسها صورة يونانيّة وتركيبها على مصطلح يونانيّ يكاد يبدو أصيلاً.

لقد ولدت الرواقيّة في سياق التصوّرات السقراطيّة الأفلاطونيّة، وهي حاولت جاهدة أن تبدو في تناسق تامّ مع فكرة الفضيلة كما رسّختها مذاهب الفكر اليونانيّ ومدارسه، رغم ما حفلت به من عناصر شرقيّة دينيّة وأسطوريّة طاغية. وحينما يقال ذلك فإنّما يقصد به أنّها ولدت في سياق أفلاطونيّة مضادّة للهيلينستيّة، في السياق النظري لأفلاطون المتسامي بالفطرة الإنسانيّة بما هي شيء يرتقي فوق الرغائب الغابرة والظروف.

إن كل شيء قرره الرواقيون وقاموا به كان له خصائص سامية تتمثل في الشرف المعروف كشكل من أشكال التقشف، أو في القانون أو في فضيلة التعالي وحب المسؤولية، أو كشكل من أشكال السلطة المطلقة المتزمتة والقصوى للشخص الفرد، حتى لكأن الرواقى فرد شرقي متلق بثوب من التصورات اليونانية.

ولأن الرواقية كانت جبرية بمعنى ما، وتقبل الأشياء كما هي، وتقرُّ بالقدر وبمقتضياته، ويسلم الفرد فيها راضياً بوقائع القدر، فمن الطبيعي أن تتبناها الأباطورية الرومانية في ما بعد لأنها وجدت فيها شيئاً يعين على الخضوع وقبول الأمر الواقع. ولما شاعت وطغت أفكارها في الأباطورية راحت تؤثر شيئاً فشيئاً في المسيحية نفسها في أشكال التطهر والترهب والتزمت، وفي العزلة والعيش خارج سياق وقائع العالم اليومية، وفي التخلي الطوعي عن الرغائب والنوازع.

في الختام، لم تكن الرواقية فلسفة في الإنسان بل حول الإنسان كما هو أكثر مذاهب الفكر اليوناني. هي محاولة للتأقلم مع عدم الفهم العميق للطبيعة البشرية الذي وسم كل الفلسفات الكبرى منذ سقراط، والتي كانت في الحقيقة فلسفات تحاول التأقلم مع العجز الشامل عن فهم الإنسان، فلسفات ظواهر أكثر منها فلسفات جوهر، وصف خارجي للفعل وللعمل الإنسانيين قلماً نجد فيه تفسيراً وافياً أو وصفاً عميقاً للأبعاد الوجودية للذات البشرية وللطبيعة الإنسانية، ويبدو ذلك جلياً في الفهم السطحي للشعور باعتباره شيئاً يأتي من الآخرين، أو فنقل باعتباره أفكاراً تأتي من الآخرين، وأن العقل يفرض على الإنسان التخلص من المشاعر ليتحرر.. فإذا كان الجميع يريد منك أن تحزن عند موت صديقك باعتبار أن الفكرة السائدة تقول ذلك، فعليك أن تتحرر منها. الإنسان عقل خالص إذن، وتقبل الموت والمرض والألم برضى وقناعة على أنهما قدر تتجسد الحكمة في العيش انسجاماً معه، هي فكرة شرعية واضحة في الرواقية التي صدرت عن الحدود المباشرة بين اليونان وفارس والهند. "يجب عليك" هي قاعدة الرواقية الأساسية التي ترسخ الخضوع لطبيعة مبهمة غير واضحة هلامية وسلبية، انكفائية وخالية من الفاعلية. أما نسقتها فما انفك يجمع كل الأفكار المتعارضة ليني منها مذهباً هجيناً. وأما فلسفتها فهي حشر لعناصر أو لمبادئ أو لرؤى وتأملات منفصلة في أصلها ومنبعها متباعدة في نسقتها ونشأتها، صهرت في

مذهب غير محكم ولا يتمتع إلا بالقليل من الانسجام، وهو شيء يذكّرنا بما فعله أفلاطون في نظرية المثل، وكأن الهجانة الأفلاطونية هنا انتقلت بشكل شامل لا مردّ له إلى الرواقيّة في مجمل رؤاها وتصوّراتها.

هذه خلاصة أفكار الرواقيين حول الخير والشر والفضيلة الأخلاقية، وإذا كانت معالجتنا لأفكار المتأخرين مقحمة بعض الشيء في دراسة تعني أساساً بالرواقيّة القديمة، فإن ذلك يشكّل ضرورة هنا، لأنّ الرواقيّة تأخذ الأفكار فيها بعضها برقاب بعض، ويفسر اللاحق منها السابق، ويشرحه ويوضّحه. ولأنّ أفكار الرواقيين قلّما تغيّرت باستثناء الرواقيّة الوسيطة التي لم تكن عنايتها بالخير والشرّ عناية تُذكر، في قبال عنايتها بالعلم والمشكلات الطبيعية. وإذا كان ثمة من حسنة في مثل هذه الدراسة فهي أنّها تجمع في سياق موحد أغلب ما يرتبط بالخير والشرّ والفضيلة الأخلاقية من أفكار الرواقيين.

### لائحة المصادر والمراجع:

١. جان توشار، تاريخ الأفكار السياسيّة، دمشق، دار التكوين.
٢. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، القاهرة.
٣. كريستوفر روي، الفكر السياسي اليوناني والروماني، تح. محمد السيد عبد الغني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦.

1. Albert Rivaud, les grandes courant de la pensée antique, 2e.éd, paris, 1932.
2. Diogène laerce, vie des philosophes ,Paris ,charpentier,1847.
3. Epictète, Entretiens, paris, academique, 1908.
4. G. Rodies, Etudes de philosophie greque, paris,vrin, 1969.
5. Léon robin, LA pensé grecque, paris, albinmichel,2è. Ed. 1928.
6. Pearson,the fragmentsof zeno and Cleanthes, London,clay and sons,1831.  
F. ogereau,essai surle système des stoiciens, paris,félix alcan,1843. Epictetus, Complete works, uk, Delphi classics, 2018.
7. Senèque, Constantia sapientis, in: Œures completes, paris,Hachette,1861.
8. Senèque, lettres à lucilius, paris, libraries poussieègue frères 1887.
9. Senèque,dialogues,œuvres complete.
10. Sextus empiricus, contra DE mathématiciens,dans: Œuvres choisies, aubier, montagne.
11. Vernon Arnold, Roman stoicism, cambridge, 1915.

## هذا الكتاب

يهدف هذا المشروع إلى إعادة قراءة التاريخ الحضاري للغرب برؤية موضوعية تعتمد على التحليل والنقد، وذلك من خلال الغوص في أعماق هذه الحضارة والبحث عن أصولها وجذورها الأولى وامتدادها وتجلياتها عبر القرون والعصور المختلفة وتسجيل مآلها وما عليها؛ للاستفادة من الإيجابيات والابتعاد عن الهفوات والسلبيات سيما ونحن نعيش على أبواب تغييرات حضارية عالمية تغير خارطة الثقافة. إننا لا نهدف من خلال هذا المشروع إلى إعادة كتابة تاريخ الغرب من جديد، إذ هذا أمر تكفله الغرب بجدارة، بل إن هدفنا هو إعادة قراءة هذا التاريخ لإعادة رسم حاضرنا بالاعتماد على ثقافتنا وهويتنا الإسلامية .  
نتمنى لكم رحلة معرفية ممتعة...



المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

<http://www.iicss.iq>

[islamic.css@gmail.com](mailto:islamic.css@gmail.com)