نقد الحضارة الغربيّة (٣)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الثامن والخامس ق.م)

نقد الحضارة الغربية. الجزء الثالث : تاريخ الاغريق بين القرنين الثامن والخامس ق.م / تأليف مجموعة باحثين.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٣ هـ. = ٢٠٢١.
مجلد : ايضاحيات ؛ ٢٤ سم.-(المشروع التأسيسي لعلم الاستغراب)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٢٥٥٦٠
١. الاغريق--تاريخ--القرن ٨-٥ قبل الميلاد. أ. العنوان.

LCC : DF221.2 .N37 2021
DDC : 938
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

الإخراج الفنّي

سيد علي مير حسين

الناشر

العتبة العباسيّة المقدّسة / المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة

الطبعة: الأولى ٢٠٢١م/ ١٤٤٣هـ

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

نقد الحضارة الغربيّة (٣)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الثامن والخامس ق.م)

مجموعة باحثين

هويّة الكتاب

نقد الحضارة الغربية (٣)

(تاريخ الإغريق بين القرنين الثامن والخامس ق.م)

إشراف

السيد هاشم الميلاني

رئيس التحرير

الشيخ حسن الهادي

مدير التحرير العلمي

د. محمد مرتضى

الهيئة العلميّة

* أ.د. هنا الجزر (سوريا)
* أ.د. كنزة القاسمي (المغرب)
* أ.د. ستار الأعرجي (العراق)
* أ.د. فوزي العلوي (تونس)
* أ.د. بوزيد بومدين (الجزائر)
* أ. م. د. هادي بيگي (إيران)
* د. محمود حيدر (لبنان)

المشاركون في هذا الجزء

* محمد الشريف طاهر
* حسان عبد الحق
* رفاه البوشي الدبّاغ
* غيضان السيد علي
* لينا محسن
* محمد جمال الكيلاني
* عزيزة صبحي
* حسام غازي
* أحمد محسن الخضر
* محمد مرتضى

فهرس المحتويات

- مقدمة ٩
- مدخل ١١

الفصل الأول: الدين والحياة الدينية

- نظام الآلهة الأولمبيَّة وتأسيس الإنسان

محمد الشريف طاهر ١٧

- الطقوس الدينيَّة والأعياد في بلاد اليونان

حسّان عبد الحق ٣٥

- الدِّيانة الديونيسيَّة

رفاه البوشي الدبّاغ ٦٧

- النِّحلة الأورفيَّة وحيرة العقل اليونانيِّ بين الميتوس واللُّوجوس (مقاربة نقديّة)

غيضان السيد علي ٨١

- الهرمسيّة

لينا محسن ١٠١

- المعابد ومراكز العَرَافة وأثرها على العقل اليوناني؛ بين القرنين ٨ و ٥ قبل الميلاد

محمد جمال الكيلاني ١٢١

- إشكاليَّة العلاقة بين الميثوس واللوغوس في الفكر ما قبل السقراطي

عزيزة صبحي ١٤٣

- جدليَّة الشرك والتَّوحيد عند فلاسفة اليونان؛ في القرنين ٦ و ٥ قبل الميلاد (رؤية نقدية)

غيضان السيد علي ١٦٥

فهرس المحتويات

الفصل الثاني: الحياة الاجتماعية

- الحياة العامّة ونظام الأسرة عند الإغريق

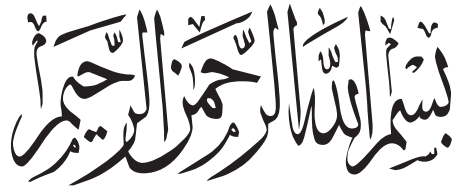
حسام غازي ١٩١

- المرأة اليونانيّة حتى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد

أحمد محسن الخضر ٢٣٧

-حقوق الإنسان في بلاد الإغريق

محمد مرتضى ٢٧١


بسم الله الرحمن الرحيم

يرى الغرب الحديث أنّ تاريخه قد بدأ مع ما أطلق عليه هو نفسه بالمعجزة الإغريقيّة، ولهذا فقد ارتأينا أن ينطلق مشروعنا النّقديّ من تلك الحقبة التأسيسيّة، وتحديدًا قبل القرن التاسع قبل الميلاد؛ ذلك أنّ تلك الفترة تُعدّ اللّبنة الأساسيّة التي اعتمد عليها الغرب في تكوين نفسه. وقد ذكرنا سابقاً بأنّ هدفنا المركزيّ والرئيس من دراسة الفكر الغربي وتاريخه، ليس هو كتابة تاريخ الغرب مرة ثانية أو توصيفه بلغةٍ جديدةٍ، بل المطلوب هو إعادة تظهير هذا التاريخ من خلال إجراء قراءةٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ معمّقةٍ للفكر الغربي من خلال دراسة تاريخه بجميع حقوله؛ وفي جميع أزمانه؛ بدءًا من الإغريق؛ وصولاً إلى عصرنا الراهن.

وانسجاماً مع الواقع التّاريخي لتاريخ الغرب ولاعتباراتٍ منهجيّةٍ، فقد قسّمنا عملنا العلميّ والبحثيّ في هذا المشروع إلى مراحل، وارتأينا أن تكون البداية بما قبل القرن التاسع قبل الميلاد. وهذه هي الفترة التي عالجناها وسلّطنا الضوء عليها في المرحلة الأولى من المشروع، وقد طُبعت بجزئين (الأول والثاني) من هذه السلسلة في العام ٢٠٢٠م.

واستكمالاً لمراحل المشروع، نتابع في هذه الأجزاء الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) ما كنّا بدأناه في الجزأين السّابقين من مشروعنا في سلسلة «نقد الحضارة الغربيّة». وبعون الله تعالى فإنّنا تمكّنا من إنجاز البحوث التخصّصيّة للمرحلة الثانية، بحسب مخطّط المشروع، والتي تغطّي تاريخ الإغريق بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد، وإصدارها في ثلاثة أجزاء هي (الثالث والرابع والخامس) من هذه السلسلة؛ وقد تضمّن الجزء الثالث منها فصلين يتحدّثان عن الحياة الدينيّة

والاجتماعيّة، وتضمّن الجزء الرابع منها فصلاً واحداً يتعلّق بالحياة السياسيّة والاقتصاديّة، بينما تضمّن الجزء الخامس منها فصلين أحدهما في الفلسفة والآخر في الحياة العلميّة والفنّيّة.

وصحيح بأّن الملامح العامّة لهذه المرحلة، لا تختلف كثيراً عن المرحلة السابقة من النواحي الدينيّة والسياسيّة والأخلاقيّة والاقتصاديّة، إلاّ أنّها شهدت بعض الإصلاحات في السياسة والاقتصاد، مع استمرار الحالة الدينيّة على ما هي عليه في جوهرها، لكنّها شهدت تحوّلاً هامًا في الفكر، بعد ظهور مجموعة من المفكّرين الذين حاولوا مقاربة موضوعاتٍ هامّة ترتبط بالرؤية الكونيّة مقاربة جديدة، أُطلق عليها اسم «فلسفة»، ونعني هنا ما اُصطلح على تسميته بالفلسفة الما قبل سقراطيّة.

ختاماً، إنّنا في المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة، نقدّم خالص الشّكر لجميع الباحثين الذين شاركوا معنا في هذه المرحلة، وإلى فريق العمل في المركز على جهودهم العلميّة والبحثيّة، ونخصّ بالذكر منهم الدكتور محمد مرتضى، حيث تحمّل عناء إدارة وتحرير المشروع، والمتابعة مع الباحثين؛ وكذلك الشيخ حسين الجمري، حيث ساعدنا في بدايات انطلاق المشروع.

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

لم تكن المرحلة الواقعة بين القرن الثامن وبدايات القرن الخامس قبل الميلاد من تاريخ الإغريق إلّا امتدادًا لما قبلها، باستثناء ظهور بعض الفلاسفة ممن أُطلق عليهم اسم فلاسفة ما قبل سقراط؛ رغم أنّ الأفكار التي طرحوها بدت مفارقة للأجواء الثقافيّة العامّة التي كانت سائدة في تلك البلاد آنذاك، خاصّة مع استمرار انتشار الأساطير المرتبطة بالآلهة، وفي ظلّ الهيمنة الهوميريّة على عقول الشباب والشيوخ على حدّ سواء.

*****

لقد شغلت الآلهة موقعًا مهمًّا في حياة الإغريق، وما يؤكّد ذلك تلك الطقوس الدينيّة التي كانوا يقيمونها لأجلها. ولم تنجُ هذه الطقوس من الطبقيّة التي كانت سائدة في المجتمع الإغريقيّ، فامتازت بفخامتها، لاسيّما إذا كانت مخصّصة للآلهة الإغريقيّة الكبرى التي كانت تحتلّ المكانة العليا في المجمع الإلهيّ الإغريقيّ. لقد تنوّعت هذه الطقوس فكانت تظهر بصور مختلفة من قبيل: تقديم القرابين والأضاحي للآلهة، والغناء والرقص، وسكب السوائل المقدّسة تكريمًا لها، والتي لم يكن بالإمكان تأديتها ما لم يكن الإنسان طاهرًا، وقد كان لهذه الطهارة طقوسها الخاصّة.

وعلى كلّ حال فقد شكّلت هذه المرحلة انعطافة كبيرة لناحية المعابد وانتشارها بعد أن كانت تعتمد في مراحل سابقة على عبادة الأسرار التي تقام في البيوت، فكانت تُمارس كلّ الطقوس في المعابد، وفي بعض الأحيان خارجها، كطقس التضحية الذي مارسه الإغريق في أرض المعارك أحيانًا.

وكما هو الحال في سائر الشعوب، تعدّ الأعياد عند الإغريق من أهمّ المناسبات التي مُورست فيها الطقوس، وكانت هذه الأعياد تُقام على شرف بعض الآلهة الكبرى في اليونان، فضلاً عن الطقوس الدينيّة، إضافة إلى أنّ بعض الأعياد كانت مناسبة لعرض الأعمال الفكريّة، وإلقاء الشعر، وإقامة الحفلات والمباريات الرياضيّة.

*****

وكان من أكثر المواضيع إثارة للمناقشة هو الأسرة الإغريقيّة القديمة ومراحل تفكّكها، وصولاً إلى القرن الخامس ق.م؛ ورغم ذلك فقد بقي التوصيف الذي وضعه الغرب في مرحلة لاحقة، وتبنّاه الشرق إلى حدّ كبير لشكل الأسرة الإغريقية القديمة وطبيعتها، لا بل حتّى مراحل تفكّكها، غير مُقنع لكثير من الباحثين، وخاصّة التوصيف الذي وضعه فوستيل دي كولانج، والذي يعدّ الأكثر شيوعًا. على أنّ البحث والتحليل للمعطيات العلميّة المتاحة يبيّن لنا أنّ فوستيل دي كولانج لم يتوّصل لبناء تصوّر مقنع لشكل الأسرة الإغريقيّة القديمة وطبيعتها ومراحل تفكّكها، ويعود ذلك إلى تصوّره الخاطئ عن طبيعة الديانة المنزليّة.

*****

أمّا في ما يتعلّق بالحياة العلميّة التي سادت في بلاد الإغريق في تلك المرحلة، فقد ازدهرت الحركة العلميّة خلال الفترة الممتدّة من القرن الثامن إلى القرن الخامس، وأسّست هذه الفترة من الناحية العلميّة لفترات لاحقة من تاريخ الإغريق. وقد برع هؤلاء بالفلك والطبّ والجغرافيا والتاريخ والعلوم الطبيعيّة؛ إذْ كوّنت أساسًا علميًّا لنفس العلوم الإغريقيّة التي تطوّرت في الفترات اللاحقة، دون أن نغفل عن حقيقة مفادها أنّ كثيراً من العلوم قد استفادها الإغريق من الشرق، لا سيّما مصر، فقد أشارت التحقيقات إلى أنّ فيثاغورث، على سبيل المثال، قد أخذ عن المصريّين علوم الرياضيّات والهندسة.

ومن العلوم التي برزت في تلك الفترة الفلسفة؛ حيث ظهرت لأوّل مرّة في العالم الإغريقيّ، وظهر عدد من الفلاسفة الذين ناقشوا أفكارًا مهمّة، إلّا أنّ التحرّي الدقيق يفضي إلى نتيجة مفادها، أنّ هذه الفلسفة لم تكن طفرة عقليّة ابتكرها الإغريق، لكن ذلك لا يعني خلوّ العقل الإغريقيّ من الإبداع؛ لكنّنا سنجد أنّه حتى هؤلاء الفلاسفة لم تخلُ فلسفتهم من تأثّر واضح بكتابات هوميروس وهسيود، لا سيّما فيما يتعلّق بالمادّة الأولى التي تكوّن منها الكون، أضف إلى ذلك تأثّر الفلاسفة بما كان سائدًا من فكر وقّاد في الحضارة الشرقيّة، وقد تكلّف العديد من مؤرّخي الفلسفة بإثبات حجم الاستفادة التي حصل عليها فلاسفة ما قبل سقراط من الحضارة الشرقيّة؛ بل إنّ العديد من الباحثين يرجعون أسباب غزو الإغريق للشرق، بما فيها غزوات الإسكندر المقدونيّ (كما سيظهر لنا في أبحاث المرحلة الثالثة من هذا المشروع) لم تخلُ أسبابها من محاولة السيطرة على كنوز الشرق، ليس المادّيّة فقط، بل والمعرفيّة أيضًا.

*****

من جهة أخرى، يحظى مفهوم الدَّولة في الوقت الرَّاهن باهتمامٍ كبيرٍ، بصفتهِ موضوعًا إشكاليًّا؛ إذ يحاول بعض المفكّرين البحث في المقوِّمات والأسس السِّياسيَّة، في حين يحاول آخرون الوقوف على نمط التَّفكير السِّياسيِّ وتطوُّره، كما يسعى بعض الباحثين إلى الوقوف على سيرورة تكوُّن الدُّول مفهومًا وواقعًا، حيث يثير موضوع الدَّولة في ميدان الفكر والسِّياسة المعاصرة تساؤلاتٍ وإشكاليّاتٍ متعدِّدةً، على الرَّغم من الكمِّ الهائل من المؤلَّفات والكتابات التي بُحثت وما زالت تُبحث.

لقد حاز مفهوم الدَّولة في الفلسفة اليونانيَّة على أهميَّةٍ كبيرةٍ لدى الباحثين في ميادين السِّياسة والقانون؛ لما لهذا الفكر من أثرٍ في سيرورة التَّاريخ البشريِّ، لا سيّما مع بروز ما أُطلق عليهم اسم المصلحين، أمثال بيركليس، خاصّة أنّ العالم الإغريقيّ، لا سيّما أثينا، شهدت نماذج مختلفة من الأنظة السياسيّة التي تراوحت بين الأرستقراطيّة والأوليغارشيّة والديموقراطيّة.

وعلى أيّ حال، فقد جاءت هذه المرحلة الثانية من مشروعنا في نقد الحضارة الغربيّة لتغطّي الفترة الممتدّة من القرن الثامن حتى القرن الخامس قبل الميلاد، واحتوت على أربعة وثلاثين بحثًا وضعناها في خمسة فصول:

الفصل الأوّل خصّصناه لأبحاث الدين والحياة الدينيّة، في جوانب مختلفة منه، ترتبط بالآلهة والمعابد والطقوس.

فيما خصصنا **الفصل الثاني** للحياة الاجتماعيّة، إضافة إلى بحث حول حقوق الإنسان، حيث ارتأينا أنّه لا بدّ من الولوج في هذا الجانب؛ لما لهذا الموضوع من أهمّيّة محوريّة في حياتنا المعاصرة.

أمّا الفصل الثالث، فقد خصّصناه للحياة السياسية والاقتصاديّة؛ حيث الحديث عن مدينتي أثينا وسيراكوزا، ومصادر تاريخ الإغريق، إضافة إلى الإرهاب الديني والاستعمار.

وقد ارتأينا جعل بحث الرقيق ضمن الحياة السياسية لا الاجتماعية، نظرًا للعلاقة العضوية بين قضية الرقيق وأبعادها السياسية.

أما **الفصل الرابع فقد** خصّصناه للفلسفة، والتي لم نوغل في البحث فيها كثيرًا، بسبب حجم الأعمال والمنشورات حولها، واقتصر عملنا على بعض الموضوعات التي نحسب أنّها على جانب كبير من الأهمّيّة، والتي لا بدّ من الإضاءة عليها نقدًا ونقضًا.

أما **الفصل الخامس** والأخير فقد جعلناه للحياة العلميّة والفنّية؛ كالعلوم، والعمارة، والنحت، والتصوير، والمسرح، والكوميديا، وغير ذلك مما رأينا أنّ موارد إعمال النقد فيه يقع على جانب كبير من الأهمّيّة.

مدير التحرير
د. محمد مرتضى

الفصل الأول

الدين والحياة الدينيَّة

* نظام الآلهة الأولمبيَّة وتأسيس الإنسان
* الطقوس الدينيَّة والأعياد في بلاد اليونان
* الدِّيانة الديونيسيَّة
* النِّحلة الأورفيَّة وحيرة العقل اليونانيِّ بين الميتوس واللُّوجوس
* الهرمسيَّة
* المعابد ومراكز العَرَافة وأثرها على العقل اليوناني
* إشكاليَّة العلاقة بين الميثوس واللوغوس في الفكر ما قبل السقراطي
* جدليَّة الشِّرك والتَّوحيد عند فلاسفة اليونان

نظام الآلهة الأولمبيَّة وتأسيس الإنسان

محمد الشريف الطاهر [1]

مقدِّمة

النزعة نحو التسلُّط هي واحدة من أهمِّ المشكلات التي تعالجها الفلسفة الغربيَّة المعاصرة، من مدرسة فرانكفورت إلى ميشال فوكو وغيرهما، والدراسة التي تسعى لبحث هذا الموضوع لا بدَّ لها من أن تكون ذات وجهة سياسيَّة لمعرفة مصدر استقائها لسلطتها وكيف حكمت، مع الأخذ في الاعتبار الدراسة الفلسفيَّة الأنثروبولوجيَّة، أو ما يُصطَلح عليه بـ«الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة».

الأنثروبولوجيا الفلسفيَّة تعالج في أساسها سؤال: ما الإنسان؟ والإجابة عن هذا السؤال تحدِّد العديد من المعطيات الحضاريَّة، فإذا بحثنا من خلالها عن تصوُّر الإنسان داخل أيِّ مجال حضاريٍّ، فإننا سنحدِّد وظيفته الوجوديَّة/ الأنطولوجيَّة التي بفضلها سيظهر نشاط تلك الحضارة وإبداعاتها. وعليه، فإنَّ إدراك مفهوم الإنسان هو محدَّد حضاريٌّ، لكن مفهومه لا يتمُّ في فراغ، بل في إطار تحديد لنظام الوجود ومراتبه ومصيره وموقعه داخله، فهذا الموقع هو لغرض تحديد وظيفته وفعاليَّاته وإمكاناته، وفي الآن نفسه سيقمع طاقات أخرى ويقودها نحو الخمول.

إنَّ الرؤية للعالم هي من تحدِّد السمة المميزة للحضارة من دون غيرها، وبهذا يمكن أن ندرس الأسطورة اليونانيَّة بوصفها تحدِّد وظيفة الإنسان الغربي ودوره في العالم، وأجدى منهج يُتَّبع هو منهج النماذج المعرفيَّة الذي يرصد البنية العميقة للفكر من مصادرها المركزيَّة عبر خطوات عدَّة هي:

- **الخطوة الأولى**، هي رصد الموضوع المُراد دراسته.

---

[1]- أستاذ في جامعة باتنة-الحاج لخضر- الجزائر.

- **الخطوة الثانية**، هي تحليل الموضوع ومنه تحليل العناصر والعلاقات.

- **الخطو الثالثة**، هي تجريد النموذج الذي يتمُّ بواسطته تفسير الظواهر المختلفة، ومنه كذلك يمكن نقد النموذج.

هذا المنهج هو استجابة لسؤال محوريٍّ، هو:

هل استكبار الغرب اليوم نابع أساساً من صميم بنيته المعرفيَّة العميقة والتي تجد أصولها في الأسطورة اليونانيَّة؟ وما علاقة الإنسان الإمبرياليِّ بهذه الأسطورة؟

للإجابة عن السؤال جاءت محاور المقال على النحو التالي:

أوَّلاً: الآلهة اليونانيَّة: الأصل والتكوين ونظام الوجود.

ثانياً: الصورة الإدراكيَّة وتكوين نموذج الإنسان المُتسيِّد.

ثالثاً: امتدادات نموذج آلهة الأولمب في الحضارات الغربيَّة الحديثة والمعاصرة.

ويهدف هذا البحث أساساً إلى الكشف عن البنية العميقة التي كانت تحكم الأسطورة اليونانيَّة بوصفها عمليَّة إدراكيَّة وتفسيريَّة للعالم، لأنَّ الأسطورة هي عبارة تصوُّر وتفسير للعالم، مع وجوب الكشف عن العمليَّات العقليَّة التي كانت تشتغل بشكل خفيٍّ داخلها، وباستخلاصها سنكشف عن العلاقة القائمة بين الإمبرياليَّة أو الإنسان المُتسيِّد. من هنا، فإنَّ هذه الدراسة هي بحث في جذور بناء أيديولوجيا الإنسان المُتسيِّد بالرجوع إلى الأسطورة اليونانيَّة ممثَّلة بآلهة الأولمب.

أوَّلا: نظام الآلهة اليونانيَّة وترتيب الوجود البشريْ

قبل الولوج إلى نظام الآلهة، الأولى وصف الأسطورة اليونانيَّة من خارجها، ثم الولوج إليها لتجريد النموذج المعرفيِّ القائم خلفها.

١. توصيف الأسطورة اليونانيَّة

للأسطورة اليونانيَّة موقعٌ مركزيٌّ داخل العقل الغربيِّ، فهي كتاب الحضارة الغربيَّة الذي صنعت منه كلَّ أفكارها، وهذا الذي ذهب إليه تقريباً الفيلسوف الجزائريُّ مالك بن نبي في كتابه مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، حيث قال: «عالم الأفكار أسطوانة لها أنغامها

الأساسيَّة ونماذجها المثاليَّة، وهي الأفكار المطبوعة، ولها أيضاً توافقاتها الخاصة بالأفراد والأجيال، وهي الأفكار الموضوعة، لقد تقَوْلَبت العبقريَّة اليونانيَّة في (أفكارها المطبوعة) في قالب النغمات الأساسيَّة (فهو هوميروس)»[١]. هذا النص لمالك بن نبي هو في حدِّ ذاته منهج يفهم تطوُّر الأفكار ضمن سياق حضاريٍّ ما، وذلك أنَّ لكلِّ حضارة أفكارها المطبوعة التي تولَّدت منها باقي الأفكار التي طوّرت منها منظومة فكريَّة وأخلاقيَّة، وهنا تظهر أشعار هيزيود وهوميروس بوصفها الأفكار المطبوعة التي صنعت العقل الغربيَّ وإدراكه للعالم.

وهذا ما يثبته كلٌّ من ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو في كتابهما "جدل التنوير"، حيث يقولان: «وفي الجزء النقديِّ منه بمثابة أطروحتين: فالأسطورة بالذات قد صارت تنويراً، والتنوير قد يتحوَّل إلى ميثولوجيا... والدراسة الأولى ستتعقَّب جدل الأسطورة والتنوير في الأوديسيه، باعتبارها من أولى الوثائق التي تمثِّل الحضارة البرجوازيَّة الغربيَّة»[٢]. وهذا النص من الكتاب المؤسِّس لأطروحة مدرسة فرانكفورت يقصد أنَّ جذور إنتاج العقلانيَّة الغربيَّة وحركة التنوير الأوروبيِّ هي الأوديسيه، مما يؤكِّد أطروحة أنَّ العقلانيَّة الأوروبيَّة تضرب جذورها في أشعار هيزيود وهوميروس، وهي الأشعار التي حملت الأسطورة اليونانيَّة من جهة، وشكَّلت العقلانيَّة الغربيَّة لكونها حملت النماذج الأساسيَّة المنتجة للعقل الغربيِّ من جهة ثانية.

وعليه، فإنَّ البحث في أسباب وجود الإنسان المُتسيِّد لا بدَّ فيه من العودة إلى أساطير اليونان وآلهتهم، حيث سطَّرت الأسس الأولى لهذا الإنسان الذي خاض غمار الإمبرياليَّة الغربيَّة وهو يحمل في تفكيره العميق نماذج إدراكيَّة بذورها الأولى تشكَّلت داخل الأسطورة.

ومن بين المبرِّرات التي تعلِّل هذه الصلة ما قاله حسن حنفي بأنَّ: «المصدر اليونانيَّ الرومانيَّ وهو المصدر الذي أعطى الوعي الأوروبي تصوُّراته ومفاهيمه ولغته وبدايات علومه، فاليونان جغرافيا جزء من أوروبا، وحضاريَّاً مصدر ثقافته الأولى، لذلك تصوَّر المستشرف وهو باحث أوروبيٌّ، أنَّ كلَّ حضارة كانت على اتِّصال باليونان، إنما كانت ثقافة اليونان وعلومهم ومصدر ثقافتهم ومنبعها الأول»[٣]، وعند تحليل نص حنفي نجد أنَّه استدلَّ على مصدريَّة اليونان من خلال نقطتين هامَّتين هما:

---

[١]- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميِّ، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨، ص٨٦-٨٩.

[٢]- ثيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد للمتَّحدة، بيروت، ٢٠٠٦، ص١٩.

[٣]- حسن حنفي، مقدِّمة في علم الاستغراب، الدار الفنيَّة، بيروت، ١٩٩١، ص١١٨.

ـ البعد الجغرافيُّ.

ـ المنبت الثقافيُّ.

أما البعد الجغرافيُّ فإنَّ أوروبا تأسَّست من اليونان، المنطقة الجغرافيَّة الأولى التي تشكَّلت داخلها أول حضارة في القارة الأوروبيَّة، ولهذا، فإنَّها هي المنبت والمصدر الأول الذي صنع مخيَّلة الرجل الأوروبيِّ وثقافته.

وعليه، فإنَّ انبثاق الوعي الأوروبيِّ كان مع أشعار هيزيود وهوميروس، وكلُّها كانت مصدر إنتاج هذا الوعي، خصوصاً أنَّ الأسطورة هي تحليل لوقائع العالم الخارجيِّ يجنح صوب الخارق والغريب الذي يعبرِّ عن حالة شعوريَّة ونفسيَّة متَّصفة بالدهشة والغرابة والخوف، إلاَّ أنَّ المسألة أكبر من كونها حالة آنيَّة، فهي تأسيس لرؤية الإنسان إلى العالم، وهو ما رمى إليه الباحث الأميركي ريتشارد تارناس في كتابه «آلام العقل الغربيِّ» حينما قال: «... مثل رؤية اليونانيين، دعونا نبدأ بمعاينة إحدى أكثر مميزاتها إدهاشاً ألا وهو نزوع مستديم، شديد التنوُّع، إلى تفسير العالم من منطلق مبادئ أنموذجيَّة أصليَّة، وهذا النزوع بقي متجلِّياً عبر الثقافة الإغريقيَّة من الملاحم الهوميريَّة وصاعداً»[١]، ومعنى ذلك أنَّ الأسطورة ليست مجرَّد حكاية جميلة تتَّسم بالغريب والمدهش، بل هي تعكس رؤيا العالم، وتؤسِّس للمبادئ النموذجيَّة المفسِّرة للعالم.

هذا ما يبيِّنه الفيلسوف البريطانيُّ برتراند راسل في كتاب «حكمة الغرب"، حيث يؤكِّد - بعد تحليله لمحتوى أسطورة هوميروس- على الكيفيَّة التي أثَّرت في إنتاج المعرفة، فيقول: «والحقَّ أنَّ هذا يرمز على نحو ما، إلى توتُّر الروح اليونانيَّة، فهذه الروح يتنازعها عنصران، أحدهما عقليٌّ منظَّم، والآخر غريزيٌّ أهوج، من الأول جاءت الفلسفة والفنُّ والعلم، ومن الثاني العقيدة الأكثر بدائيَّة»[٢]، وهذا التقسيم الذي وضعه هو من إنتاج الفيلسوف الألمانيِّ نيتشه، إلاَّ أنَّ كلتا الروحين، روح الانتظام وروح العبث، لا تزالان فاعلتين في الثقافة الغربيَّة.

في هذا السياق، تتَّضح لنا أهميَّة الأسطورة بوصفها البذرة الأولى التي اقتبس منها العقل الغربيُّ وجوده، ومنها يمكن أن نبحث عن النموذج المعرفيِّ المنتج للإنسان المُتسيِّد في

[١]- ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربيِّ، ترجمة فاضل جاكتر، دار كلمه العبيكان، السعوديَّة، ٢٠١٠، ص٢٥.

[٢]- برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠، ص ٢٥.

الثقافة الغربيَّة الحديثة والمعاصرة، وبناء عليه، يمكن أن ندرسها وفقاً لنماذج معرفيَّة ذات مبادئ أصليَّة، وهذا الذي سنطالعه في العنصر التالي.

٢. الآلهة اليونانيَّة ونظام علاقاتها

سنعتمد في هذه الدراسة على ثلاثة مصادر أساسيَّة لمعرفة نظام الوجود في الميثولوجيا اليونانيَّة، الأول هو مؤلَّف الأستاذ عماد حاتم وعنوانه «أساطير اليونان»، والثاني هو كتابا «الأوديسيه» و«الإلياذة»، وسأعمل على تحليل الأسطورة ونظام الآلهة من خلال تكوُّن العالم، ثم تراتبيَّة الكائنات، وموقع الإنسان ضمنها، ومعرفة إن كان هو المُتسيِّد.

أ. نشأة الكون

تُعتبر قصيدة «ثيوغوما أنساب الآلهة» للشاعر اليوناني هيزيود منبع الحكاية الأصليِّ حول نشأة الكون وتطوُّره، تُضاف إليها بعض الروايات مثل «الإلياذة» و«الاوديسيه» لهيرموس، وكلُّها رتَّبت بيت الوجود في مِخيال الإنسان اليونانيِّ، والذي سنلاحظ حضوره إلى يوم الناس هذا، ولم يقدر العقل في الثقافة الغربيَّة على أن يتخلَّص منه رغم ثورة كثير من الفلاسفة عليه كطاليس وأكزينوفان وسقراط وغيرهم.

إنَّ منبع الكون في نشأته ضمن الأسطورة اليونانيَّة، لم يأتِ من مصدر عُلويٍّ مستقلٍّ عن العالم بل هو كامن فيه، حيث تؤكِّد الأسطورة قائلة: «في البدء كان السديم المظلم الأبديُّ لا متناهي، فهو منبع حياة الكون، ومنه انبثق كلُّ شيء، الكون برمَّته وجميع الآلهة الخالدين، ومنه أيضاً كانت هيا، انبسطت جبَّارة فسيحة المدى تمنح الحياة لكلِّ من يدبُّ أو يدرج فوقها أو ينمو...» [١]. وفي تحليل الأسطورة في بدايتها يظهر أنَّ أصل الوجود لم يكن الإله أو الله في المنظومة المعرفيَّة الإسلاميَّة التنزيهيَّة، بل هو الكون في حدِّ ذاته، ودليل ذلك أنَّ السديم هو أصل الكون الماديِّ ككلٍّ، والذي برزت منه «هيا»، وهي الامتداد الفسيح الذي تولد منه الحياة، وبهذا يكون السديم أصل الكون وهيا أصل الحياة.

الملاحظ هنا هي الرؤية الحلوليَّة، وسمِّيت كذلك لاعتبار أنَّ مبدأ الكون، وهو المطلق أو الأزلي، جال في الكون، وهو ما عرَّفه عبد الوهاب المسيري حينما قال: «مصطلح الحلوليَّة أنَّ الإله والعالم ممتزجان، وأنَّه هو والقوَّة الداخليَّة الفاعلة في العالم الدافعة للمادَّة الكامنة

[١]- أساطير اليونان، تحرير وترجمة عماد حاتم، دار الشرق الغربيِّ، بيروت، ط٣، ٢٠٠٨، ص٥٣.

فيها شيء واحد» [١]، وهو عينه ما نلاحظه في الأسطورة اليونانيَّة، فالكون هو من أنتج ذاته، والحياة موجودة داخل«هيا»، بمعنى أنَّ الحلول هو مبدأ إنتاج وخلق الكون من داخله.

بالعودة إلى الأسطورة، فهي تعطي الكائنات التي تولَّدت من السديم وسرت فيه حياة «هيا» كالليل والنهار، والهُوى الساحقة في الكون، والضوء ليصل في النهاية إلى الأرض، وفيها ستدور كلُّ معارك الكون، وهنا سنلاحظ مركزيَّة الأرض، باعتبار أنَّ معارك الوجود كلَّها ستحصل داخلها، بل منها ستظهر كلُّ كائنات وقصص الأسطورة اليونانيَّة.

وتتَّضح مركزيَّة الأرض أكثر فأكثر في النصوص التالية: «وولدت الأرض الجبَّارة الطيِّبة السماء الزرقاء اللاَّمتناهية أوران، وانتشرت السماء فوق الأرض بأنفة، ورفعت قممها الجبال الشاهقة، بنات الأرض وانفسح البحر الأزلي الخفقان. فالأرض ولدت السماء والجبال والبحر من غير أب»[٢]. يظهر أنَّ الأرض هي من أنتجت ذاتها بذاتها، وهو مبدأ الحلول، ولدت من ذاتها من غير أب، وهو أول ما يمنحها المركزيَّة.

وتزداد مركزيَّة الأرض بروزاً في هذا النصِّ الذي مفاده: «وصار أوران ملكاً على الكون، فتزوَّج الأرض الطيِّبة، وأولادها ستة أبناء وست بنات عمالقة جبابرة، أما ابنها العملاق أوكيان، والذي يحيط بالأرض كنهر عظيم لا شاطئ له، فقد كان وللآلهة فيتدا جميع ما على الأرض»[٣] . يكشف النصُّ عن سعي لتفسير غير منطقيٍّ للكون، يؤسِّس لكسمولوجيا مركزيَّة الأرض التي امتدَّت بوجودها داخل المخيال الغربيِّ عبر قرون من الزمن، وكون الأرض مركزيَّة فهذا راجع أساساً إلى أنَّها موطن الحكاية، وموضوع سرد قصة نشوء الإنسان، لذلك سنكتشف في نهاية التحليل أنَّ مركزيَّة الأرض تؤوَّل صوب مركزيَّة الإنسان وفق المنظور الحلوليِّ للعالم.

وهذه المركزيَّة جاءت نتيجة لسببين رئيسيَّين الأول هو طابع الأَنْسَنة الذي اتَّسمت به حكاية الأسطورة حيث أنها أَنْسَنت الكون ككلّ، فالأرض تلد وتتزوَّج، والأمر نفسه بالنسبة إلى الآلهة فهم يغضبون وينتقمون ويتزاوجون، بمعنى أنها جعلت كلَّ شيء يتَّصف بصفة الإنسان، وبناء عليه نجد أنَّ مركزيَّة الأرض هي مركزيَّة للوجود البشريِّ، وأمَّا السبب الثاني

[١]- عبد الوهاب المسيري، الحلوليَّة ووحدة الوجود، الشبكة العربيَّة، بيروت، ٢٠١٨، ص٢٥.

[٢]- الأسطورة اليونانيَّة، مصدر سابق، ص٥٣.

[٣]- أنظر: ليفي بريل، العقليَّة البدائيَّة، ترجمة محمد القصاص، المركز القوميُّ للترجمة، مصر، ٢٠٠٦.

فهو البنية الصراعيَّة التي تحكم سرديَّة الأسطورة، وآليَّة عمل الصراع تتمُّ بخلق ثنائيَّة فيها طرفان يتصارعان، ثم إزاحة، وأخيراً مَرْكَزة طرف على حساب آخر، بمعنى أنَّ الصراع يحتوي على ثلاثة عناصر هي، ثنائيَّة صداميَّة، إزاحة عن المركز، ثم عمليَّة مَرْكَزة أحد طرفي الصراع.

وهنا نجد أمثلة عن الصراع، هي:

صراع كوران مع أبيه أوران زوج الأرض، وتحكي لنا القصة: «كان أوران يكره أولاده المردة فحبسهم في أعماق الأرض داخل الديناميس المظلمة، ومنعهم من الخروج، فضجَّت أمهم الأرض بالحمل الرهيب المدفون في أحشائها، واستدعت أولادها العمالقة، وحاولت إقناعهم بالثورة على أبيهم، لكنهم كانوا يخشون أن يرفعوا أيديهم عليه، إلاَّ أنَّ أصغرهم كرون الماكر استطاع أن يحتال على أبيه وينتزع السلطة من يده»[١]. هنا نكتشف البنية الصراعيَّة التي تحكم سرديَّة الأسطورة، «أوران» الذي أنجبت منه الأرض كثيراً من الكائنات ومنها المردة. فدخل في صراع مع أبيه « كوران»، وعليه ظهرت ثنائيَّة صداميَّة هي «أوران≠ كوران»، والتي انتهت بإزاحة أوران عن المركز التسيُّديِّ، لتتمَّ عمليَّة مَرْكَزة تسيُّديَّة قام بها «كوران».

والأمر نفسه بالنسبة إلى علاقة المردة بالآلهة التي هي نتيجة لصيرورة الكون وليست أصلاً، فهي نتاج صراع "كوران" مع "أوران"، لهذا سيتجدَّد الصراع وتعود العمليَّة الإدراكيَّة التي تحكم البنية الصراعيَّة، وهذا ما تبنَّته النصوص التالية:

«وشبَّ الإله زيوس الرائع الجبَّار، واشتدَّ عودُه، فثار على أبيه وأرغمه على أن يعيد إلى العالم من ابتلعهم من بنيه، فصار كرون يلفظ من بين شدقيه أبناءه الآلهة الرائعين». وهذا الصراع هو دائماً لأجل السلطة وهو طاحن بين كوران وزيوس، والذي منه يظهر جبل الأولمب أو آلهة الأولمب، وهذا ما توضحه الأسطورة: «إلاَّ أنَّ المعركة لم تنتهِ عند هذا، فقد غضبت الأرض هيا من زيوس صاحب الأولمب لقسوته في البطش بأبنائها العمالقة»[٢]، حيث امتدَّت المعركة إلى غاية أن «انتصرت آلهة الأولمب على أعدائها، فلم يكن لأحد بعد ذلك أن يناوئ سلطانهم، فصار بوسعهم أن يسيِّروا العالم، فاختصَّ زيوس نفسه بالسماء، وأخذ بوسيدون البحار، وكانت المملكة السفلى مملكة أرواح الموتى من نصيب هاديس،

[١]- الأساطير اليونانيَّة، مصدر سابق، ص ٥٤-٥٥.

[٢]- م.ن، ص٥٨.

أمَّا الأرض فغدت ملكاً مشتركاً»[١]. من هذا النصِّ تستقي السلطة المركزيَّة في يد الآلهة التي ستصدر التشريعات والقوانين للبشر «من جبل الأولمب ينثر زيوس هباته إلى البشر، ومنه ينثر على الأرض النُّظم والشرائع، وفيه تتلخَّص الصورة الإدراكيَّة للعالم، والمؤسِّسة للعقل الغربيِّ، حيث تظهر روح الاستكبار والقوَّة وغيرها.

وتبقى صراعات آلهة جبل الأولمب قائمة، بل تمتدُّ حتى بين الإلهات كأثينا وأفروديت، ومن الآلهة الأبناء كـ: أبولون إله النور، وهرمز رسول الآلهة، ولكن الصراع الأهمَّ في بحثنا هو صراع بروميثيوس وزيوس كبير الآلهة والذي يمكن أن يقدِّم لنا البنية العميقة للعقل في الثقافة الغربيَّة، وكيف تؤسِّس الإنسان المُتسيِّد، لنكشف عن جذور الإمبرياليَّة الغربيَّة.

ب. تراتبيَّة الوجود (آلهة الأبطال البشر)

نشأة الكون كان محكوماً بمبدأين: الأول التوالد الحلوليُّ، وسمَّيته كذلك لأنَّ مبدأ إنتاج الكون كامن فيه، وليس متعالياً عليه، وهو يتمُّ عن طريق عمليَّات توالد، فالسديم ولد هيا، والأخيرة أنتجت الحياة،وهكذا دواليك. وهذا المبدأ، في الآن نفسه، يقوم على المبدأ الثاني وهو الصراع، وهذه العبارة ذات دلالة عميقة لأنَّ الصراع غير التدافع، الذي هو طرف يدفع الآخر عن المركز، في حين أنَّ الصراع يصرعه بعنف ويدمِّره، فالتدافع ذو سمة بنَّاءة، بينما الصراع ذو سمة هدَّامة.

والصراع الذي انتهى إلى تسيُّد آلهة الأولمب أدَّى أيضاً إلى خلق تراتبيَّة للكائنات، وهي على النحو التالي:

- الآلهة.
- الأبطال.
- البشر.

وهذا النظام التراتبيُّ يتأسَّس على جملة من المبادئ الناظمة له، وهي:

القدر، الذي عبر عنه النصُّ التالي: «يحفظ الإله زيوس النظام والأعراف في الكون، ويرسل إلى البشر السعادة والأحزان، ولكن رغم ذلك، فإنَّ من يقسِّم المصائر هن المويرات العديمات الشفقة واللاَّتي يعشن فوق الأولمب، بل إنَّ مصير زيوس ذاته رهن مشيئتهنَّ

[١]- الأساطير اليونانيَّة، مصدر سابق، ص ٥٩.

فالقدر سلطان على الفانين وعلى الآلهة»[١]، بمعنى أنَّ القدر هو الحاكم الأكبر على مشهد ساحة الكون ككلٍّ وهو يأتي دائماً من جبل الأولمب، والكلُّ خاضع له بمن فيهم الآلهة.

* المبدأ الثاني هو الخلود والفناء، فالفارق بين الآلهة والبشر ليس في الطبيعة والنوع بل في درجة البقاء، فالآلهة لا تعرف الموت أمَّا البشر فهم فانون، أما الأبطال فهم كذلك خالدون باقون، وعليه فالآلهة ليست سوى بشر خالدين ومالكين.

* المبدأ الثالث هو السلطة والقوة، فالآلهة أكثر قهراً وقوَّة من البشر، وأكثر سيطرة من غيرهم.

* المبدأ الأخير هو الصراع، حيث سيخوض البشر صراعاً مع الآلهة.

وبناءً على هذه المبادئ المستخلَصة من الأسطورة سنجد ما يلي: الآلهة ثم الأبطال الذين هم نتيجة لتزاوج الآلهة مع البشر، وأخيراً البشر. ومعيار التراتب هو الخلود. ويقوم في ما بينهم صراع السلطة وتنازعها، ولكن رغم ذلك كلُّهم تحت سلطة القدر.

وهنا تظهر أسطورتا بروميثيوس وأوديسيوس، فكلتاهما تعبِّران عن صراع الآلهة مع البشر، أمَّا أسطورة بروميثيوس فملخَّصها: «أمَّا بروميثيوس فيُتمُّ قصته للأوكيانيدات، ويروي لهنَّ ما قام به في سبيل البشر، وكيف أسدى لهنَّ كلَّ خير رغم إرادة زيوس، لقد سرق لهنَّ النار من القرن القائم في مصنع صديقه هيفست فوق جبل موسخ في ليمينوس كما علمهنَّ مختلف الفنون وأعطاهنَّ المعرفة وعلمهنَّ الحساب والقراءة والكتابة، كما هداهنَّ إلى معرفة المعادن وعلمهنَّ إخراجها من باطن الأرض وكيفيَّة الإفادة منها»[٢].هذه الأسطورة التي خضعت لكثير من التأويلات الرمزيَّة يلخِّصها فيصل عباس في كتابه «الفرويديَّة ونقد الحضارة المعاصرة»، حيث يؤكِّد أنَّها تعبير عن تشييد الحضارة الإنسانيَّة، وهو عند هاربرت ماركوز تحقيق الإنتاجيَّة عن طريق القمع والكبت[٣].

فكلُّ هذه التأويلات سليمة بالنسبة إلى فلسفة الحضارة، أمَّا بالنسبة إلى فلسفة المعرفة، فهي تعبِّر عن مفارقة خطيرة، فنار المعرفة والعلم، كما أنَّها أداة للسيطرة على البشر، وفي الآن نفسه أداة لتحريرهم، وهو ما يجعل من المعرفة وسيلة من وسائل التسيُّد، وبهذا تكون الأسطورة معبِّرة عن الإنسان المتسيِّد، الذي يتحرَّر من قيد الآلهة بواسطة المعرفة ليصبح سيِّداً.

---

[١]- الأساطير اليونانيَّة، مصدر سابق، ص ٦٣.

[٢]- م.ن، ص ١٥٩.

[٣]- فيصل عباس، الفرويديَّة ونقد الحضارة المعاصرة، بيروت، دار المنهل اللبنانيِّ، ٢٠٠٥، ص ص ٥-١٥.

كما يظهر الصراع بين الآلهة والبشر بشكل مكثَّف مع أسطورة أوديسيوس ومع قصة خلق البشر التي أتى بها هيزيود، والتي تشير إلى نوع من التسلُّط على البشر، ففي البداية «خلق الآلهة الخالدون، أصحاب الأولمب المشرق، جيل البشر الأول سعيداً، وكان هذا العصر الذهبي»[١]. لكن بعد انقطاع هذا الجيل جاء الجيل الفضيُّ والبرونزيُّ أي الجيل الثاني والثالث اللذان يتميَّزان بالقوة والبطش، حيث أدَّى بزيوس إلى قتلهم وإرسالهم إلى العالم السفليِّ. أما العهد الرابع ففيه ولد الأبطال، حيث تقول الأسطورة: «وما إن انتقل أبناء هذا العهد إلى مملكة الأشباح حتى كانت مشيئة زيوس فكان العهد الرابع، وكان الجنس البشري الذي امتاز أبناؤه بحب الخير والإنصاف حتى غدوا في مصاف الآلهة فهم الأبطال أنصاف الآلهة»[٢]. وعليه، فالأبطال هم نصف الآلهة ونصف البشر، لكن العهد الأخير هو عهد ويلات تحلُّ بالبشر: «العهد الأخير هو العهد الحديديُّ وهو آخر عهد بالنسبة إلى البشر أيضاً، فهو لا يزال سائداً على الأرض، وفيه غرق البشر في الأحزان والأعمال ليل نهار، وغدا الآلهة يرسلون عليهم المحن والمصائب»[٣]. وهنا يبدأ الصراع البشريُّ مع الآلهة، ويظهر الأبطال كواسطة مهمَّتها إنقاذ البشر، وكذلك بروميثيوس منقذ البشر.

وتُعتبر الأوديسيه واحدة من الأساطير التي تعبرِّ عن صراع الأبطال مع الآلهة، وملخَّص الصراع نجده كذلك في هذا النصِّ: «ولقد رقَّت قلوب الآلهة، وودُّوا لو أدركوا برحمتهم أوديسيوس إلاَّ أنَّ نيبتيون الجبَّار، ربَّ البحار، الذي يضمر للبطل في أعماقه كلَّ كراهية وكلَّ بغضاء»[٤]. يدلُّ هذا النصَّ على استدامة الصراع بين البطل أوديسيوس والإله نيبتيون ربِّ البحار وصاحبها، مع تدخُّل الآلهة التي وقفت إلى جانب أوديسيوس.

ثانياً: الصورة الإدراكيَّة وتكوين نموذج الإنسان المُتسيِّد

سأعمل هنا على تجريد النموذج الإدراكيِّ الذي أنتج الإنسان المُتسيِّد، والصور الإدراكيَّة مع مضامينها هي من تطبع على فكر ما طبيعتها، فتتولَّد منه باقي الأفكار المطبوعة التي تنسخ على منوالها الأفكار الموضوعة. فالإنسان الغربيُّ صاغ عالمه من هذه الأفكار المطبوعة والتي وجدها محفورة في أشعار هيزيود وهوميروس عن الآلهة، ليصنع وفقها باقي أفكاره، وينسج الفلسفات والرؤى العلميَّة والدينيَّة للعالم، وبذلك، تجريد الصور التي

[١]- الأساطير اليونانيَّة، مصدر سابق، ص ١٤٩.

[٢]- المصدر نفسه، ص١٥٠.

[٣]- المصدر نفسه، ص١٥٠.

[٤]- هوميروس، الأوديسيه، دار القصبة، الجزائر، ٢٠١٢، ص٨.

سيعمل هذا العقل على إنتاجها لتتحوَّل إلى طابع تتمُّ فيه صياغة باقي الأفكار. وقبل بلوغ النموذج التجريديِّ يتبادر إلينا السؤال التالي:

من هو الإنسان المُتسيِّد؟ وما هي الصور الإدراكيَّة المنتجة له؟

١. مفهوم الإنسان المُتسيِّد

الإنسان المُتسيِّد هو تعبير أعتمده في مقابل تعبير الإنسان المتعبِّد، ومصدر هذين التعبيرين هو ما طرحه الفيلسوف المغربيُّ طه عبد الرحمن في كتابه "روح الدين"، حيث يقول: «نستعمل مصطلح التسيُّد في مقابل مصطلح التعبُّد، باعتباره مشتقًّا من الأصل (س/و/د)، وإنما من اسم السيد يؤدِّي بدقَّة معنى الكلمة اللاَّتينيَّة dominium التي اشتقَّت منها كلمة domination، إذ تجمع إلى مدلول التسلُّط مدلول التملُّك»[١] ومعنى ذلك أنَّ الإنسان المُتسيِّد هو ذلك الذي غلبت فيه غريزة التملُّك لتتحوَّل إلى هوس بالتسلُّط على الآخرين بغير وجه حقٍّ، والتملُّك هنا ليس مجرَّد تملُّك عاديٍّ يندرج ضمن حقِّ الإنسان في الملكيَّة، بل تضخُّم في رغبة التملُّك مصحوبة بالتسلُّط لتتحوَّل الملكيَّة إلى تسيُّد.

ويمكن توسيع دلالة المصطلح أكثر فأكثر من خلال التمييز بين السيطرة والتسيُّد الذي أقرَّه المفكِّر الفلسطينيُّ وائل حلاَّق، حيث قال عن السيطرة: «فالسيطرة هي مجرَّد تحكُّم وتأثير يمارَس على إنسان أو شيء ما»[٢]، بمعنى أنَّ السيطرة هي مجرَّد قدرة على التأثير فقط خالية من أيِّ حمولة قِيَميَّة يمكن من خلالها ذمُّها أو مدحها في حدِّ ذاته، إلاَّ إذا تحوَّلت إلى تسيُّد، والتي يعرِّفها بأنَّها: «لا تعلو السيادة على المبادئ فحسب، بل أيضاً تصنع تلك المبادئ بإرادتها مع مرور الوقت»[٣]، وعليه فالتسيُّد هو سيطرة مطلَقة لا يحكمها قانون أو مبادئ، فهو مطلَق التأثير على الآخر، ولذلك فهو نابع من تضخُّم رغبة التملُّك لدى الإنسان فيولد الإنسان المتسيِّد.

أمَّا الإنسان المتعبِّد فذلك الذي سلَّم إرادته لخالقه، المالك الحقِّ للوجود، فيقلِّص من تضخُّم رغبة التملُّك لديه بذلك التسليم، فيغلب عليه شوق القرب من الله، فيحصل له تخلُّق بأسماء الله الحسنى، وأوَّل ثمرة لذلك التخلُّق ترك التسيُّد والعلوِّ في الأرض، والاتِّسام بالراحميَّة الإلهيَّة، والتي تربط الإنسان بغيره، سواء ببني جنسه أم بغيره من الكائنات، فيصبح خادماً لها وليس عندها.

---

[١]- طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربيُّ، بيروت والدار البيضاء، ط ٢، ٢٠١٢، ص ٩٤.

[٢]- وائل حلاَّق، قصور الاستشراق، ترجمة عمور عثمان، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٩، ص١٦٣.

[٣]- وائل حلاَّق، قصور الاستشراق، ترجمة عمور عثمان، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٩، ص١٦٤_١٦٥.

٢. الصورة الإدراكيَّة المكوِّنة لأسطورة آلهة الأولمب

إنَّ الصورة الإدراكيَّة التي أنشأتها الأسطورة اليونانيَّة لجبل الأولمب يمكن أن نلخِّصها في المقولات الإدراكيَّة التالية:

الحلوليَّة، الآلهة الشخصيَّة، آليَّات الصراع، المعرفة وإرادة القوَّة. وهذه المقولات الأربع كلُّها من شأنها أن تطبع على أفكار الإنسان الغربيِّ فكرة الإنسان المتسيِّد على العالم، ومن هنا يمكن فهم الإمبرياليَّة الغربيَّة بوصفها التجسيد الحقيقيَّ للإنسان المتسيِّد.

أ. الحلوليَّة

منطق الحلوليَّة هو اللاَّحريَّة والحتميَّة والقدر الذي لا مفرَّ منه، حيث أنَّ الإله أو المطلَق يحلُّ في النسبيِّ فيلغي بذلك المسافات والمساحات الحرَّة، وذلك أنَّ الحلول يؤدِّي إلى إلغاء المساحات والمسافات بواحدة من اثنتين: إما بإلغاء المطلق لهويَّة النسبيِّ، أو بتحويل النسبيِّ إلى مطلَق، والحالة الأخيرة هي الغالبة على الأسطورة اليونانيَّة. فالآلهة تحوَّلت إلى مطلَق ليس لأنَّها مطلَقة، بل هي كائنات نسبيَّة لأنَّها تلد وتأكل وتحبُّ وتنتقم، نسبيَّاتها تكمن في أنَّها هي الأخرى خاضعة للقدر الذي يحكمها، ولكن منطلَق الحلول سيحول الجزئيَّ والنسبيَّ إلى كلٍّ مطلَق.

من هنا، تصبح المنظورات الحلوليَّة للعالم هي المؤهِّل الأول لإلغاء الحريَّة، ومن ثمَّ تأسيس الإنسان المتسيِّد باعتبار أنَّه هو من سيصبح موضع الحلول، أي هو المطلَق الذي بدوره سيلغي ما عداه، حيث يتحوَّل العالم كلُّه إلى واحدة من حالتين: إمَّا خاضع لأوامر المتسيِّد ولقهره، أو كائنات معادية للمتسيِّد وجب إقامة الحرب عليها، وكلٌّ من الآلهة والأبطال أو البشر هم في نهاية المطاف بشر يملكون صفات البشر نفسها، وهنا يتأكَّد تأسيس الإنسان المتسيِّد.

ب: الآلهة الشخصيَّة

ما نقصده بهذه المقولة، هو أنَّ الآلهة اليونانيَّة قديماً تحمل صفات شخصيَّة بشريَّة، وهو ما أدَّى بالفيلسوف أكزينوفان (٥٧٦) إلى نقدها بوصفها بشراً، وهذا ما يؤكِّده ولتر ستيس في كتابه «تاريخ الفلسفة اليونانيَّة «حيث يقول: «ويعدُّ أكزينوفان أصل النزاع بين الفلسفة والدين، فقد هاجم الأفكار الشعبيَّة عند اليونان بهدف التوصُّل إلى تصوُّر أكثر صفاء ونبلاً عن الربِّ، ويقوم الدين الشعبيُّ على أساس الاعتقاد في عدد الآلهة التي تجري تصوُّرها على

شكل كائنات بشريَّة»[١]، وهو ما يعني أنَّ الآلهة قد صِيغت على لون البشر، وهناك آراء أخرى صاغها فلاسفة اليونان حول الطبيعة البشريَّة لآلهتهم كما تؤكِّد بشريَّة هذه الآلهة.

لكن ما يهمُّنا هنا هو: كيف صبغت المِخيال الغربيَّ ليتحوَّل إلى وعي بالعالم؟

هناك ثلاثة محدَّدات طابعة على المِخيال الغربيِّ اتَّسمت بها الآلهة اليونانيَّة، وهي: الخلود، السلطة المطلَقة، والقوَّة، وكلُّها خصائص سنجدها في الإمبرياليَّة، فالآلهة استطاعت أن تحصِّل سلطتها ليس من مصدر متعال كما في النُّظم التوحيديَّة الإسلاميَّة، بل من ذاتها لكونها خالدة، مما يعني أنَّها موضع الحلول، ثم إنَّها تحصَّلت على سلطتها من خلال صراع دمويٍّ تدخل فيه الحيلة والقوة والعنف كوسيلة لتحصيل التسيُّد المطلق، وبما أنَّ الآلهة حاملة لصفات البشر فهي في النهاية بشر متسيِّدون، وعليه سيتحوَّل الإنسان الحامل لهذا المِخيال إلى كائن متسيِّد.

ت: آليَّات الصراع

سبق أن ذكرت آليَّات الصراع، والتي تقوم على وجود ثنائيَّة صلبة متصارعة يتمُّ حسم الصراع لصالح طرف من دون الآخر، حيث يتمُّ الزحزحة عن المركز للطَّرف المهزوم ليحتلَّ المنتصر المركز، وهكذا دواليك. وهذه الآليَّات الإقصائيَّة التي تضمَّنتها الأسطورة، هي آليَّات تحقيق الإنسان المتسيِّد، وهذا ما يحتاج إلى توضيح أكثر.

لقد طبعت آلهة الأولمب صورتها في مِخيال الرجل الغربيِّ، هي من ولدت لديه طريقة تفكيره إذ أصبح ينظر إلى العالم وكأنَّه ساحة صراع، والأخير يقوم وفق الآليَّات السابقة، أي ثنائيَّة متصارع، وأحد أطرافها عليه أن يزيح الطرف الآخر ليحقِّق التسيُّد أي الخلود كالآلهة والهيمنة المطلَقة، وبناءً على ذلك فالعالم هو عبارة عن ثنائيَّة صلبة متصارعة، تنتهي دائماً إلى زحزحة طرف عن المركز وإحالته نحو الهامش، وإحلال الطرف المقابل في المركز المتسيِّد المطلَق، ونظراً لطبيعة الفكر الحلول وغياب المتعالي، فإنَّ المركز سيكون صاحب سيادة مطلَقة لا قوانين تحكمها إلاَّ إرادتها الذاتيَّة، بل هي من تحدِّد للآخرين قوانينهم وفق ما تريد، وبالتالي فهي تضخُّم في وازع الملكيَّة.

[١]- والتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥، ص٣٩.

ث: المعرفة والتسيُّد

المعرفة تضمن هذا المخيال الحلول، وليست وظيفتها فهم العالم فحسب، بل هي تسيُّد، وهذا ما تؤكِّده أسطورة بروميثيوس التي خضعت لتأويلات عدَّة، أولها أنه متسيِّد الحضارة البشريَّة، وثانيها التأويل والترويض الذي أخذ به هربرت ماركوز، وهو أنَّ الحضارة نشأت نتيجة لعمليَّة قمع، لكنَّ هذا التأويل يخفي تأويلاً آخر. إذ يمكن النظر إلى الأسطورة من زاوية أخرى، وهي علاقات المعرفة، حيث يمكن التمييز بين رابطتين، الرابطة الأولى هي التي اصطُلح عليها بالمعرفة وعزم التخلق، والرابطة الثانية هي المعرفة وإرادة التسيُّد، فالأولى ترتبط أساساً بالثقافات الإلهيَّة عموماً والتصوُّف والعرفان الإسلاميِّ خصوصاً، حيث أنَّ العزم هو شدَّةٌ في الإرادة ووعيٌ في القصد نحو مزيد من تحصيل الخلق الحسن، فكلَّما ازددتَ معرفة ازددت خلقاً، أما إرادة التسيُّد فهي مشتقَّة من أطروحة الفيلسوف الألماني نيتشه، وفيها كلَّما ازددت معرفة ازددت قوَّة وسيطرة.

بالعودة إلى بروميثيوس، فالمعرفة كانت أداة في يد الآلهة، يتحكَّمون من خلالها بالبشر، ويُسيمونهم بها سوء العذاب، فلمَّا سرقها بروميثيوس وأعطاها للبشر تحوَّلوا بفضلها إلى احرار، فهنا المعرفة لها سمة التحرُّر وهو أمر مقبول وإنسانيٌّ، لكنها من زاوية أخرى من ستصنع مِخيالاً يرى في امتلاك المعرفة امتلاكاً لحق التسيُّد المطلَق، وعليه فأسطورة بروميثيوس هي تكريس للإنسان المتسيِّد.

وبناءً على هذه المقولات الإدراكيَّة، فهي من صنعت الإنسان المتسيِّد، ومربط الفرس هنا هو إنسانيَّة الآلهة، وهو ما من شأنه أن يصنع مِخيالاً يتَّصف فيه الإنسان بصفات الآلهة نفسها، بل يرى ذاته فيها، فإن صارعت صارع، وإن تسيَّدت تسيَّد، فما هي إلاَّ بشر خالدون، ومن زاوية أخرى ليست الآلهة إلاَّ إسقاطاً لشخصيَّة الإنسان المتسيِّد عليها، أي أَنْسَنة الآلهة وفق منزع التسيُّد ووازع الملكيَّة المتضخِّم.

ثالثاً: امتدادات نموذج الآلهة الأولمب في الحضارة الغربيَّة الحديثة والمعاصرة

يمكن أن نلاحظ امتداد الأسطورة اليونانيَّة من خلال دمج العقيدة المسيحيَّة التوحيديَّة في إطارها مع الرومان، وهذا ما يؤكِّده أحمد داود أغلو، لكن ما يهمُّنا هو امتداداتها في عمليَّة صنع الأفكار الموضوعة في العصرين الحديث والمعاصر، وهنا يمكن أن نرصد ثلاثة أفكار موضوعة، وهي الحداثة وصراع التمركزات، ثم المعرفة والإمبريالية، وأخيراً السينما.

١. الحداثة وصراع التمركزات

الحداثة هي ذلك المشروع الذي صنع أوروبا الحديثة والمعاصرة، وأخرجها من العصور الوسطى، لذلك نحتاج إلى التعرُّف عليها، فهي كمشروع فكريٍّ لم تخرج عن آليَّات الصراع التي تأسَّست في المِخيال الغربيِّ مع الأسطورة اليونانيَّة، حيث سنشهد مع الحداثة الثنائيَّة المتصارعة لا المتكاملة، ثم آليَّة الإزاحة، وأخيراً المركزة التسيُّديَّة للطرف الفائز بالصراع.

إنَّ مشروع الحداثة الغربيَّة هو تفكيك وتقويض القديم لكي تبني الجديد، وهذا ما عبرَّ عنه زيغموند باومان، حينما قال: «فعندما أرادت الحداثة أن تشرع بجديَّة في بناء نظام جديد (صلب بمعنى الكلمة)، كان لازماً عليها أن تتخلَّص من الحمل الثقيل الذي وضعه النظام البائد»[١]، ومعنى ذلك أنَّ الحداثة تطرح نفسها كنقيض للقديم، ولكي تشرع في بناء ذاتها لا بدَّ لها من تدمير القديم، وكأنَّها تعيدنا إلى الطريقة التي خلقت الأسطورة نفسها، فلكي يتسلَّط الجبابرة عليهم إلغاء آبائهم والعمالقة، ولكي يتسلَّط الآلهة وجب عليهم هزيمة وإزاحة العمالقة عن المركز لكي يحلُّوا فيه، وهي عينها عمليَّات الإزاحة والإحلال التي بنت الأسطورة ذاتها عليها.

أمَّا هذه المركزيَّات التي تزحزحت، فهي أولاً مركزية الإله التي كانت سائدة في القرون الوسطى لتحلَّ محلَّها مركزيَّة الإنسان والطبيعة، والأخيرة هي جدل الحداثة الذي دار بين التمركُز حول الذات مع ديكارت، وجدل التمركُز حول الموضوع مع فرنسيس بيكون ونيوتن وجون لوك، وبقي هذا الصراع لغاية اليوم.

٢. المعرفة الإمبرياليَّة

عندما استأنفت الحداثة الغربيَّة مشروعها، استرجعت مِخيالها المطبوع في الأسطورة اليونانيَّة مع آلهة الأولمب، حيث أعادت من جديد أسطورة بروميثيوس نموذجها الذي يرى أنَّ المعرفة هي قوَّة وسلطة وتسيُّد، بهذا نجد أنَّ ركنَيْ تأسيس المعرفة في الحداثة الغربيَّة هما ديكارت وفرنسيس بيكون، الأول كان يرى أنَّ المعرفة تساوي السيطرة على الطبيعة،[٢] والثاني

[١]- زيغموند باومان: الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربيَّة، بيروت، ٢٠١٧، ص٤٤.

[٢]- أنظر: ديكارت: مقال الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر، ٢٠١١.

وافقه في ذلك الأمر بل ذهب إلى أنَّ ما بشَّر به العهد القديم من جنَّة للإنسان سيحصِّلها عن طريق العلم،[١] وهو عينه الذي حصل مع عصر التنوير الأوروبيِّ الذي بشرَّ بفكرة التقدُّم، والتي تعني أنَّ الإنسان سيحقِّق سعادته بيده من خلال عقله، الذي بواسطة التجربة سيعرف الطبيعة ويتحكَّم فيها، ويتسيَّد عليها، ويحقق سعادته.

وهنا بدأ جدل التنوير الذي تحدَّث عنه كلٌّ من أدرنو وهوركهايمر في كتابهما «جدل التنوير» حيث تحوَّل تسيُّد الإنسان من السيادة على الطبيعة إلى السيادة على الإنسان، وهو عينه ما ولَّد الإمبرياليَّة الغربيَّة، حيث حوَّلت العالم إلى طبيعة وجب السيطرة عليها، وسرُّ ذلك أنَّها تمتلك المعرفة، لذا فهي لم تنظر إلى إنسان المستعمرات بوصفه إنساناً، بل مادَّة طبيعيَّة يمكن فهمها والسيطرة عليها كغيرها من الكائنات، التي هي ليست ذات بشريَّة وإنَّما موضوع للدراسة، من هنا انطلق الإنسان الأوروبيُّ المتسيِّد بسلاح العلم والتقنيَّة ليجعل من العالم مجالاً ليحقِّق به تسيُّده.

٣. السينما

تُعدُّ السينما أظهر نموذج عن الأسطورة اليونانيَّة، حيث أنَّها استلهمت منها صورتها، وغيَّرت المضامين، فاستبدلت جبل أولمب، أي جبل الآلهة ومصدر القوة الذي يحفظ المدينة، بالعلم تارة وبالفضاء تارة أخرى. فيلم "سبيدرمان Spider-Man" مثلاً تمَّ استبدال جبل الأولمب بمختبرات البحث العلمي، واستبدال القدر بالصدفة، التي حصلت فيها لدغة عنكبوت معدَّل جينيَّاً بفضل تطوُّر العلم والتقنيَّة ما أدَّى إلى ميلاد بطل خارق. والأمر نفسه بالنسبة إلى فيلم "أيرن مان Iron-man" الذي حلَّت فيه التكنولوجيا محلَّ جبل الأولمب، ونجد ذلك في إحلال الفضاء محلَّ جبل الأولمب في فيلم "سوبرمان super-man"، وفيلم "The Thor" أو صاحب المطرقة، وغيرها كثير من الأفلام التي تعبرِّ عن المِخيال الذي لا يزال يصنع ذاته، ويتميَّز بالآليَّات الإدراكيَّة التي طبعت نفسها على الإنسان الغربيِّ لتنتج لنا نموذج الإنسان المتسيِّد.

[١]- أنظر: فرنسيس بيكون: الأرغانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٣.

خاتمة

للإجابة عن سؤال الجذور المعرفيَّة للاستكبار الغربيِّ، نخلص إلى أنَّ الاستكبار والإمبرياليَّة متجذِّرة في المصدر المؤسِّس للوعي الغربيِّ، ألا وهو الأسطورة اليونانيَّة خصوصاً منها المتعلِّق بآلهة جبل الأولمب، والتي بفضل قوَّة فعل التخيُّل أسَّست لـ: الإنسان المتسيِّد وهو إنسان مستكبر عالٍ في الأرض من دون قواعد تحكمه أو تضبط سلوكه، وهو نتيجة لتضخُّم نزعة الملكيَّة فيه، فتحوَّل إلى إنتاج أمبرياليَّة تستعمر العالم بغير وجه حقٍّ.

وقد قامت قوَّة فعل التخييل في الأسطورة اليونانيَّة ممثَّلة بآلهة الأولمب بإنتاج مجموعة من الآليَّات العقليَّة التي بدورها تعتبر الفكرة المطبوعة التي ينسج على منوالها الإنسان المتسيِّد أفكاره الموضوعة، وهي آليَّات صراعيَّة لا تؤمن إلاَّ بالقوَّة كمصدر للشريعة، وهي تُبنى على ثنائيَّة صداميَّة، ثمَّ تقوم بعمليَّة زحزحة المراكز السابقة نحو الهامش، ثم عمليَّة إحلاليَّة مراكز جديدة ميزتها هي التسيُّد المطلَق.

والرابط بين الإنسان المتسيِّد والأسطورة في الوعي الغربيِّ يتجلَّى في بشريَّة الآلهة، لهذا سرعان ما تتحوَّل ممارستهم إلى سلوك بشريٍّ وممارسة واقعيَّة، ناهيك بكون الآلهة تجسيداً لتلك الرغبة الجامحة في التسيُّد على الخلق تسيُّداً مطلَقاً، إضافة إلى رابطة بشريَّة الآلهة المنظوريَّة الحلوليَّة، التي تنتفي معها أيَّ حريَّة وتنوُّع والتي تجعل من النسبيِّ والمحدود مطلَقاً لا نهائيَّاً متسلِّطاً على غيره بإطلاق.

ولعلَّ أبرز نموذج لتجلِّي الأسطورة قرَّر آلهة الأولمب ممثَّلة بمصادر إنتاج القرار لدى القوَّة الإمبرياليَّة الكبرى كفرنسا وبريطانيا وبعدهما الولايات المتَّحدة الأميركيَّة، حيث قرَّرت هذه الآلهة إزاحة الفلسطينيين عن أرضهم، ورميهم إلى هامش التاريخ، وإحلال الصهاينة محلَّهم، ليكونوا مركزاً متسيِّداً في قلب العالم الحضاريِّ القديم، رعاية لبقاء الإمبرياليَّة الغربيَّة، ورغم ذلك، فإنَّ هنالك آليَّات معرفيَّة أخرى من شأنها تحقيق العدالة في الكون، وهي تؤكِّد على حضارة إنسانيَّة تخدم الإنسان ولا تستكبر عليه، وتتكامل بالبشريَّة نحو تحقُّق الإنسان الكامل المتعبِّد وليس المتسيِّد.

لائحة المصادر والمراجع

١. أساطير اليونان، تحرير وترجمة عماد حاتم، دار الشرق الغربي، بيروت، ط٣، ٢٠٠٨.

٢. برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٠.

٣. ثيودور أدورنو، جدل التنوير، ترجمة جورج كنورة، دار الكتاب الجديد للمتَّحدة، بيروت، ٢٠٠٦.

٤. حسن حنفي، مقدِّمة في علم الاستغراب، الدار الفنيَّة، بيروت، ١٩٩١.

٥. ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جاكتر، دار كلمة العبيكان، السعوديَّة، ٢٠١٠.

٦. رينيه ديكارت: مقال الطريقة، ترجمة جميل صليبا، موفم للنشر، الجزائر، ٢٠١١.

٧. زيغموند باومان: الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، الشبكة العربيَّة، بيروت، ٢٠١٧.

٨. طه عبد الرحمن، روح الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط ٢، ٢٠١٢.

٩. عبد الوهاب المسيري، الحلوليَّة ووحدة الوجود، الشبكة العربيَّة، بيروت، ٢٠١٨.

١٠. فرنسيس بيكون: الاورغانون الجديد، ترجمة عادل مصطفى، دار رؤية، القاهرة، ٢٠١٣.

١١. فيصل عباس، الفرويديَّة ونقد الحضارة المعاصرة، بيروت، دار المنهل اللبناني، ٢٠٠٥.

١٢. ليفي بريل، العقليَّة البدائيَّة، ترجمة محمد القصاص، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠٠٦.

١٣. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٨.

١٤. هوميروس، الأوديسيه، دار القصبة، الجزائر، ٢٠١٢.

١٥. والتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعيَّة للدِّراسات، بيروت، ط٢، ٢٠٠٥.

١٦. وائل حلاَّق، قصور الاستشراق، ترجمة عمور عثمان، الشبكة العربيَّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٩.

الطقوس الدينيَّة والأعياد في بلاد اليونان

حسان عبد الحق [١]

مقدِّمة

أقامت الشعوب القديمة حضاراتها على أُسس دينيَّة، وينطبق الشيء نفسه على الحضارة الإغريقيَّة، وما يؤكِّد ذلك، على سبيل المثال، أنَّ الإغريق، قبل الذهاب إلى الحرب، كانوا يقدِّمون الأضاحي للآلهة، وينتظرون الإشارات التي ترسلها هذه الأخيرة إلى الكهنة، فإذا كانت إيجابيَّة توجَّهوا إلى الحرب، وإذا كانت سلبيَّة أجَّلوا ذلك إلى وقت آخر. ومن خلال هذا المثال نلاحظ أنَّ تأثير الآلهة في الحياة السياسيَّة، والمسائل العسكريَّة كان عميقاً، فمن دون إذنها ومشورتها لا يستطيع الملوك القيام بأيِّ مشروع.

لقد ظهر التأثير الدينيُّ في الحياة الاجتماعيَّة أيضاً، وتُعتبر الأعياد من أهمِّ الأمثلة التي تؤكِّد هذا الأمر. ولهذه الأعياد طبيعة اجتماعيَّة، فقد كانت توفِّر للناس فرصة اللقاء، ما يقويِّ العلاقات الاجتماعيَّة بينهم. ولا نبالغ إذا قلنا إنَّ الدين ساعد على إقامة هذه العلاقات وقوَّاها؛ لأنَّ الأعياد هي دينيَّة، وكانت مناسبة لممارسة بعض الطقوس، وعند ممارستها كان المحتفلون يلتقون بعضهم بعضاً. فعند ممارسة طقس الأضحية كان يجتمع عدد كبير من الناس، وكان هؤلاء يُسيِّرون موكباً لهذا الغرض، ويقيمون وليمة بعد ذبح الأضحية وشيِّها. ونستنتج من ذلك أنَّ الأضحية لم تكن طقساً دينيَّاً فحسب، بل أيضاً مناسبة اجتماعيَّة يلتقي خلالها الجميع. وما ينطبق على الأضاحي، ينطبق على الطقوس الأخرى، مثل الغناء والرقص وتقديم القرابين.

سنحاول في هذا البحث فهم أهمِّ التفاصيل التي تتناول الطقوس الدينيَّة والأعياد.

---

[١]- أستاذ مساعد في جامعة دمشق، كلية الآداب، قسم التاريخ.

أوَّلاً: الطقوس الدينيَّة

عرف الإغريق الكثير من الطقوس الدينيَّة، والتي كانوا يسعون من خلالها إلى التقرُّب من الآلهة وإرضائها. وكان يحقُّ لأيِّ شخص ممارستها، والاقتراب من الإله بحريَّة للإفصاح عن طلباته. وكانت الدولة هي المسؤولة عن هذه الطقوس، ويعتبر ذلك حقّاً من حقوقها[١]، وكانت تمارسه بتوظيف مجموعة من الكهنة في المعابد[٢]، انحصرت مهمَّتهم في الحفاظ على هذه الطقوس، وإرشاد المؤمنين إلى طريقة تأديتها. وهذه الطقوس تحتاج إلى خبرة كبيرة، لذلك، يجب على الكهنة التدرُّب عليها لفترة طويلة، لاسيَّما تلك التي تُمارس في المناطق المزدحمة، أو خلال الأعياد[٣]، والتي كانت أكثر تعقيداً من غيرها، وتحتاج إلى تنظيم أكثر.

إنَّ عمل الكهنة هذا منظَّم جدّاً فقد كانوا يشكِّلون مؤسَّسة دينيَّة كبيرة، ويترأَّسها رئيس الكهنة. ومن أسباب استئثار الدولة بالطقوس خصوصاً، وبالدين عموماً، دور الدين في دعم السياسة، ولا نبالغ إن قلنا إنَّ الآلهة كانت الداعم الأساسيَّ للملوك، وسيتَّضح لنا ذلك من خلال بعض الطقوس التي سنتعرَّض لها.

والجدير بالملاحظة أنَّ الطقوس الدينيَّة الإغريقيَّة انقسمت إلى علنيَّة وسريَّة، ومن الأمثلة على الطقوس العلنيَّة تقديم الأُعطيات، والأضاحي، وبعض الممارسات في الأعياد (الغناء والرقص مثلاً). وأما السرِّية فقد كان القدماء يمارسون بعضها في عيد ديميتر الربيعيِّ، فخلال هذا العيد كان المحتفلون يقيمون احتفالاً سرِّياً، وظلَّت طقوس هذا الاحتفال خفية خلال التاريخ القديم كلِّه، وإذا باح أحد أعضاء الجماعة بأيِّ سرٍّ عنها فعقوبته الإعدام[٤].

١. تقديم القرابين (الأعطيات أو التقدمات)

كان الإغريق يقدِّمون القرابين لآلهتهم في المعابد، وكانت هذه القرابين تُوضع على مذابح

---

[1]- Habert O, La religion de la Grèce antique, P. Lethielleux, Libraire-éditeur, Paris, 1910, p.433.

[٢]- ديورانت، اول وايرل، قصَّة الحضارة-حياة اليونان، الجزء الأول من المجلَّد الثاني ٦، ترجمة محمد بدران، بيروت، د.ت، ص٣٤٨.

[3]- Habert O, op.cit., p.157.

[٤]- ديورانت، مرجع سابق، ص٣٤٢.

مخصَّصة لها[١]. ويمثِّل القربان بالنسبة إليهم اتِّصالاً بين عالم الآلهة وعالم البشر؛ أي أنَّ القربان يقرب البشر من آلهتهم، ويساعدهم على بناء علاقة جيِّدة معها. وفضلاً عن ذلك، القربان -بحسب المعتقدات الإغريقيَّة- يدفع الإله إلى تكفير الذنوب عن المذنبين[٢]. وكان الاعتقاد السائد أنَّه بعد أن تحصل الآلهة على القربان يختفي الحسد من نفسها، ويتَّقي البشر شرَّها في حال قام هؤلاء بفعل ما يغضبها[٣]. وكانت القرابين تقدَّم باسم الملوك والمدن والأشخاص، حيث تحفظ في مكان مخصَّص لها في المعابد[٤]. ومن الواضح أنَّ تقديم القرابين عندهم يتطلَّب طهارة دقيقة، ولا يحقُّ لمن سفك دماً أن يقدِّم قرباناً إلاَّ إذا تطهَّر من ذنبه[٥].

ومن الأمثلة على القرابين تلك التي كان يقدِّمها الإغريق للإله زيوس، حيث ساد الاعتقاد بأنَّه قويٌّ، وهو يعيش في عالم خارجيٍّ بعيد عن الإنسان، ولكي يتقرَّب الإنسان منه، ويحصل على رضاه، عليه الاعتراف بسيادته، وتقديم القرابين له وعبادته[٦]. ونتساءل هنا: كيف كان الناس يتقرَّبون منه وهو يعيش بعيداً عنهم في عالمه الخاص؟ اعتقد الإغريق وغيرهم من الشعوب القديمة أنَّ الحلَّ لهذه المشكلة يقضي بإنشاء المعابد التي كانت بيوتاً للآلهة، ووضعوا تماثيل لها في داخلها، وتنوب هذه التماثيل عنها وتمثلها، ومن خلالها يمكن التواصل مع الآلهة عبر إقامة الطقوس الدينيَّة، ومنها تقديم القرابين. وكان الكهنة المسؤولون عن المعبد، هم الذين يستقبلون القرابين[٧]. وما ينطبق على زيوس ينطبق على الآلهة الأخرى، فعلى الأرجح كانت نظرة الإغريق إليها متشابهة، وتعاملوا معها بالأسلوب نفسه لناحية تقديم الأعطيات، وإن اختلفت قيمة الأعطية بين إله وآخر، ويعود ذلك إلى مكانة الإله في المجمع الدينيِّ.

وتنوَّعت الأعطيات التي كانت تُقدَّم للآلهة الإغريقيَّة، ومنها أعطيات مصنوعة من موادَّ قابلة للتلف، مثل الأثواب التي كانت تنسجها الفتيات بأيديهنَّ، وتقدَّم كهديَّة «للربَّة» أثينا،

[١]- علي، عبد اللطيف أحمد، التاريخ اليوناني، العصر الهيلادي ١، دار النهضة العربيَّة، بيروت، ١٩٧٦، ص٢١٢.

[٢]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٤٦.

[٣]- كيتو، ه، د، الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٦٢، ص٧٤.

[4]- Habert O, op.cit., p.439.

[٥]- كيتو، المرجع السابق، ص٢٥٨.

[٦]- علي، المرجع السابق، ص٢١٤-٢١٥.

[7]- Habert O, op.cit., p.157.

والثوب المتميِّز الذي قدَّمته أم هيكتور أحد فرسان طروادة إلى الربَّة[١]، والرداء الفخم الذي كانت تنسجه نساء إسبارطة في كلِّ عام بغية تقديمه للإله أبولون[٢]. وقدَّم المؤمنون تماثيل من الطِّين، أو الرُّخام، أو البرونز للآلهة أيضاً[٣]. وفضلاً عن ذلك، كان المتعبِّدون يقدِّمون لها الأثاث، والمناضد، والفخَّار، وثمار الحقول، والكروم والأشجار[٤]، إذْ كان الناس يُهدون إليها الثمار الأولى منها كي تبارك بالمواسم، وتحقِّق الكفاف البشريَّ[٥]. كما قدَّموا الأواني المصنوعة من الذهب والفضَّة، والتي كانت تُستخدم لأغراض طقوسيَّة[٦] (طقوس السكب على سبيل المثال). وخصِّصت لهذه الأعطيات مخازن في المعابد، كتلك التي كانت توجد في معبد أبولون في دلفي[٧]. وكانت القرابين، لاسيَّما الثمينة منها، تحقِّق الثراء للدولة، فيستفيد السياسيون منها في دعم سلطتهم[٨]. وكان يحقُّ للكهنة بيع القرابين غير النافعة من وجهة نظرهم، والتصرُّف بها عند الحاجة بما يخدم المعبد[٩]. ويذكر أحد الباحثين[١٠] أنَّ التماثيل كانت تزيِّن حرم أو ناووس المعبد (cella)، ونفهم من ذلك أنَّ جزءاً من القرابين المُهداة إلى المعبد كانت تُستخدم لأغراض تزيينيَّة. وكانت تزيِّن أماكن أخرى تابعة للمعبد، كالطريق الذي كان يفضي إلى معبد دلفي، فقد كان هذا الأخير محفوفاً بالتماثيل والنُّصب التي وُهِبت للإله أبولون[١١].

---

[١]- كيتو، المرجع السابق، ص٦٨.

[2]- Habert O, op.cit., p.439.

[3]- Mylonopoulos J., "Greek Sanctuaries as Places of Communication through Rituals: An Archaeological Perspective", Ritual and communication in the graeco-roman world, , in Stavrianopoulou E (dir), Éditeur : Presses universitaires de Liège, Liége, 2006, https://books.openedition.org/pulg/1125

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٥٠.

[5]- Montserrat C.G.," L'année des Grecs : la fête et le mythe", Université de Franche-Comté, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 530. Besançon, 1994, p.54.

[٦]- Thompson W.E, "The Golden Nikai and the Coinage of Athens", NC ١٩٧٠ ,١٠, p. ٦-١.

[٧]- علي، المرجع السابق، ص١١٧.

[8]- Linders T.,"Gods, Gifts, Society", in T. Linders, G. Nordquist (eds), Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, Uppsala, 1987 (Boreas, 15), p. 115- 122.

[9]- Habert O, op.cit, p.442.

[10]- Ibid., p.437.

[١١]- نعمة، حسن، موسوعة ميثيولوجيا الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤،، ص٤٨.

ومهما يكن من أمر، فإنَّ مردود القرابين كان يعزِّز قدرات رجال الكهنوت، ويساهم في بسط سلطتهم أكثر، لما كان لها من مردود ماليٍّ كبير.

واتَّبع الإغريق سلسلة من التقاليد في تقديم الأعطيات لآلهتهم، وردت بعض الإشارات المتعلِّقة بها في النصوص النذريَّة المبكرة، ولم تحتو هذه النصوص على الصيغة التي تشير إلى صاحب الأعطية: **هو قدَّم الأعطية للإله....**، إنَّما أضفوا الطابع الشخصيَّ الأسطوريَّ على الأعطية ذاتها؛ فمن خلال النصِّ يُخيَّل للقارئ أنَّ التقدمة النذريَّة التي وهبها الزائر للإله، هي التي تتحدَّث: **لقد وهبني للإله....**، أو **أنا المُكرَّس للإله....**، **لذلك دعه (أي دع الإله) يتواصل مع زائره**. ونفهم من هذا النصِّ أنَّ الهدايا النذريَّة، كانت تساهم في تكوين علاقة بين المتعبِّد الذي يزور المعبد، وبين الإله المعبود، وبهذه العلاقة يصبح المتعبِّد قريباً من الإله، ويحصل على رضاه. وبحسب النصوص المبكرة، كانوا يسمحون للمتعبِّد -الذي كان يقدِّم الهديَّة النذريَّة للإله- بقراءة النصِّ الذي يشير إلى هذه التقدمة بصوت عالٍ في المعبد[1]. وتغيرَّت التقاليد في فترات متأخِّرة، إذْ لم يرد في نصوصها ذكر لأيِّ نشاط تفاعليٍّ بين زوار المعبد والإله المعبود فيه، وورد فيها أنَّه كان يتمُّ تبليغ الزوَّار عن الشخص الذي قدَّم الهديَّة للإله، وسبب تقديمها له فحسب. ونتيجة لذلك، لم يعد الزائر منفذاً للطقس، إنما تحوَّل إلى متلقٍّ له، وانحصرت مهمَّته في سماع قراءة الكتابات التي يضمُّها النصُّ النذريُّ، والتي تشير إلى الأعطية وصاحبها[2].

والجدير ذكره أنَّ التقديمات لم تقدَّم للآلهة خلال الطقوس التي كانت تقام في الأعياد أو في مناسبات دينيَّة أخرى فحسب، بل كانت توهب لها في الحروب لأغراض عدوانية أيضاً، فقد وثَّقت العديد من الوثائق قيام الإغريق بتقديم الهدايا للآلهة في المعابد بعد الانتهاء من الحروب. وتُعبرِّ هذه التقديمات عن شكر المنتصر للإله الذي ساعده في تحقيق انتصاره، وفضلاً عن ذلك، كانت ترمز إلى قوَّة المنتصر، وهزيمة المهزوم[3]، ومماَّ لا شكَّ فيه أنَّ كلَّ

[1]- Day J.W., "Interactive Offerings: Early Greek Dedicatory Epigrams and Ritual", HSPh 96, 1994, p. 37- 74.

[2]- Mylonopoulos J., "Greek Sanctuaries as Places of Communication through Rituals: An Archaeological Perspective", Ritual and communication in the graeco-roman world, in Stavrianopoulou E (dir), Éditeur: Presses universitaires de Liège, Liége, 2006, https://books.openedition.org/pulg/1125.

[3]- Chaniotis A., War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History, Oxford, 2005, p. 143- 148.

ذلك كان يدعم المنتصر معنويّاً، وإعلاميّاً، وتجلب الشهرة للملوك الذين حقّقوا الانتصارات. ومن الأعطيات المقدَّمة في هذه المناسبات التماثيل، والأبنية الصغيرة، والأسلحة التي استولى عليها المنتصر في المعركة، والتي تشير إلى اختفاء الطرف المهزوم من الوجود، وقوَّة ووحشيَّة الطرف المنتصر. وكان بإمكان كلِّ المعابد الإغريقيَّة استقبال هذه التقدمات، غير أنَّ النسبة العظمى منها كانت تُقدَّم في معابد دلفي وأولمبيا، مثل معبد بوسيدون، ومعبد أبولون (كانت الدويلات الإغريقيَّة المنتصرة ترسل إلى معبد أبولون في دلفي الهدايا والنذور تخليداً لانتصارهم)[١]، ومعبد زيوس[٢]. وإضافة إلى المناسبات الحربيَّة، كانت القرابين تُقدَّم للآلهة كشكر لها على شفاء من مرض، أو على زواج[٣].

لكنَّ المفارقة أنَّ طرفيْ الحروب كانوا يقدِّمون العطايا إلى آلهتهم، رغم أنَّها في بعض الأحيان قد تكون الآلهة نفسها.

٢. الأضاحي والولائم

إنَّ تقديم الأضاحي للآلهة في المعابد هو من الطقوس الدينيَّة المعروفة في بلاد اليونان، ويعتبر هذا الطقس أكثر شيوعاً وأهميَّة من الطقوس الدينيَّة الأخرى[٤]. والهدف منه التقرُّب من الإله الذي كان الناس يضحُّون لأجله، وإقامة علاقة طيِّبة معه[٥]. هذه الأضاحي تُقدَّم باسم الدولة، ويؤيِّده التقليد الذي تبنَّاه النِّظام الإداريُّ والسياسيُّ في أثينا، والمتمثِّل بإعطاء الحقِّ للشعب باختيار عشرة مضحِّين يُطلَق عليهم اسم مضحِّي السنة، وكان يقع على عاتقهم تقديم بعض الضحايا[٦].

وتعتبر الأعياد من أهمِّ المناسبات التي كان الإغريق يقدِّمون الأضاحي فيها للآلهة[٧].

---

[١]- علي، المرجع السابق، ١١٧.

[2]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

[3]- Habert O, op.cit., p.442.

[4]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

[5]- Belayche N., Jaccottet A., Media dossiers du Louvre «Dieux, cultes et rituels dans les collections du Louvre», p.2.

[٦]- حسين، طه، نظام الأثينيين دار المعارف بمصر، ١٩٢١، ص١٥١-١٥٢.

[٧]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٦١.

فالمتحاربون يقدِّمونها قبل التوجُّه إلى الحرب مرتين؛ الأولى قبل مغادرة الجيش للمدينة بفترة زمنيَّة، والثانية لحظة مغادرتها، أملاً بالحصول على دعمه لتحقيق النصر. ويظهر هذا الدَّعم بالإشارات الإيجابيَّة التي ترسلها الآلهة إلى القادة، للتوجُّه إلى الحرب، حيث يتولىَّ المهمَّة الكهنة الذين يتعرَّفون على هذه الإشارات[١]. وفي أثناء الحرب تُقدَّم الأضحية بالأسلوب نفسه، كي يتمكَّن الجيش من اقتحام منطقة ما بتسهيل من الآلهة، وبعد تحقيق النصر تُقدَّم الأضحية أيضاً كشكر للإله. ومن الآلهة التي كان يُضحَّى لأجلها في هذه المناسبة: أثينا وزيوس[٢]. وكانت الأضحية -حسب المعتقدات الإغريقيَّة- توفِّر الحماية للمدينة والمجتمع[٣]. ويمكن وصف هذا النوع بالأضاحي العامَّة، وهي الأكثر شيوعاً، أمَّا الخاصَّة فكان المرء يضحِّي بها للتكفير عن ذنوبه[٤]، كأن يتطهَّر من إثم ارتكبه. ففي ليديا كانت جرائم القتل من الأفعال التي تدنِّس أصحابها، وللتخلُّص من هذا الدنس يتوجَّب على القاتل تقديم أضحية للإله[٥]. ويذكر أحد المؤرِّخين أنَّ فيثاغورس لمَّا كشف نظريَّته الشهيرة ضحَّى بمائة ذبيحة شكراً على هذا الكشف العظيم[٦].

نستنتج من الحالات السابقة أنَّ الأضحية كانت تقدَّم للآلهة لأكثر من غرض، وفي مناسبات عدَّة.

وأكثر ما يهمنا هنا الأضحية العامَّة التي كانت تذبح باسم الدولة[٧]، فما نعرفه أنَّها تقدَّم لأحد الآلهة لمكانته التي تلعب دوراً في تحديد مواصفاتها، فإذا كانت مقدَّمة للإله بوسيدون - على سبيل المثال- يجب أن تكون سمينة وكبيرة وناضجة، فالطقس لا يقبل حيوانات صغيرة[٨]، والسبب في ذلك مكانة بوسيدون المرموقة في المجمع الدينيِّ الإغريقيِّ. ويبدو

[1]- Lonis R., Guerre et religion en Grèce a l'époque classique, Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire, Ouvrage publié avec le concours du CNRS, Paris, 1979, p.98.

[2]- Ibid, p.95- 97.

[3]- Belayche N., Jaccottet A., op.cit., p.2.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٤٦.

[5]- Habert O, op.cit., p.161.

[٦]- ديورانت، المرجع السابق، ص٢٩٧.

[7]- Belayche N., Jaccottet A., p.2.

[8]- Habert O, op.cit., p.447.

أنَّ حجمها ومواصفاتها كانت ترتبط بقوة الإله وبطشه، فالمكانة المرموقة للإله بوسيدون مستلَّة من سمعته في البطش، فيغدو حجم الأضحية محاولة لإرضاء نهم هذا «الإله». ولتنفيذ الطقس المتعلِّق بها، كان الإغريق يتبنُّون تقاليد موحَّدة؛ ففي البداية كان الحيوان يتوجَّه إراديّاً نحو المذبح، الذي كان مبنيّاً من الخشب، أو القرميد[١]، وكان يتوَّج بأكاليل من الزهور، وبعد ذلك ينثرون الماء والحبوب عليه، ثم يُعطى الإذن بذبحه. وبالطبع، يتوجَّب على الذابح أن يكون طاهراً (لا يلمس قبراً، ولا يقيم علاقات جنسيَّة مع النساء، ولا يتواصل مع رجال غير طاهرين)[٢]. (**الشكل ١**). ولحظة ذبحه، يوجِّه المضحُّون رأس الأضحية نحو السماء، إذا كان الإله الذي يضحَّى لأجله أولمبيّاً، أو من آلهة السماء، وأما إذا كان من آلهة العالم السفليِّ فكانوا يوجِّهون رأسه نحو الأرض[٣]. وفي المرحلة التالية تُلقى الأضحية على المذبح لشيِّها على النار المشتعلة بواسطة أسياخ مخصَّصة لذلك[٤]، ثم تُغطَّى بالكعك المغطَّس بالعسل[٥]، وبعد الانتهاء من ذلك تُقام الوليمة (**الشكل ٢**). ومسألة شيِّ الأضحية على المذبح ليست مثبتة فنيّاً فحسب[٦]، بل أثريّاً، والدليل على ذلك مذبح هيرا في ساموس، الذي كان مليئاً بعظام الأضاحي، التي تحوَّلت إلى رماد[٧]. وكان يُسمح للمشاركين بأكل جسد الأضحية، في حين يُترك الفخذان كاملين، أو لحم الفخذين فحسب[٨]، والذيل والدهون للإله. وبيَّنت إحدى الدراسات أنَّ الأشياء الغريبة التي كانت تظهر على المذبح في المشاهد الفنيَّة ما هي إلاَّ أجزاء من الحيوانات المضحَّى بها، والتي كانت مخصَّصة للآلهة[٩].

ولم تقتصر المأدبة التي تلي الأضحية، على اللَّحم المشويِّ، بل كان تشتمل على النبيذ،

[1]- Belayche N., Jaccottet A., p.5.

[2]- Habert O, op.cit., p.449.

[3]- Ibid., p.446.

[4]- Belayche N., Jaccottet A., p.2.

[5]- Habert O, op.cit., p.446.

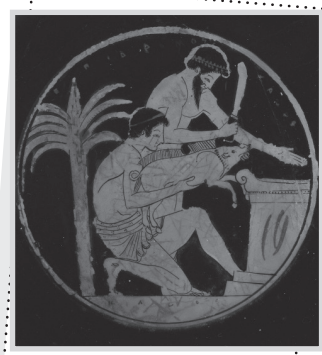
[6]- Belayche N., Jaccottet A., p.5.

[7]- Habert O, op.cit., p., p.440.

[8]- Vernant J.-P., "At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice", in M. Detienne, J.-P. Vernant (eds.), The cuisine of sacrifice among the Greeks, Chicago & London, 1989, p. 40- 41.

[9]- Gebauer J., Pompe und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen, Münster, 2002 (EIKON 7), p. 352- 354.

والخبز أيضاً (ظهر في أحد المشاهد رجلان يعجنان العجين، وفي ذلك إشارة إلى تحضير الخبز الذي كان يُستخدم في الوليمة)[١]. وكان الخمر جزءاً منها أيضاً، فقد كان يُسكب على الأضحية، ويصبُّ بعد ذلك في كؤوس المتعبِّدين[٢].



الشكل ١: مشهد منقوش على آنية، يعود إلى الفترة ٥١٠ – ٥٠٠ ق.م، يصوِّر رجلين أمام مذبح، أحدهما يحمل خنزيراً، والآخر بيده سكين يستعدُّ لنحره.

(© RMN Musée du Louvre / Stéphane Maréchalle)

الشكل ٢: مشهد منقوش على آنية، يصوِّر عمليَّة شيِّ جزء من الأضحية فوق المذبح

(Ekroth G., ٢٠٠٩, fig.٢)

كانت تقام هذه الطقوس في موكب احتفاليٍّ، حيث يتجمَّع الناس مشكِّلين موكباً لقيادة الحيوانات إلى المذبح المخصَّص لنحرها في أحد المعابد. ولم يكن مذبح المعبد هو المكان الوحيد المخصَّص للأضحية، ففي أثناء الحروب أو السفر كانوا يضحُّون على أكوام من الحجر[٣]. وتؤكِّد المصادر الكتابيَّة، والمشاهد الفنيَّة العائدة إلى القرن السادس

[1]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

[٢]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٥٢.

[3]- Habert O, op.cit., p.441.

ق.م، أنَّ طقس الأضحية كان منظَّماً تنظيماً جيِّداً[١]، غير أنَّه لم يخضع لقواعد صارمة في ما يتعلَّق بتسلسل المشاركين فيه[٢]، ويُعتقد أنَّ المسألة كانت تخضع لنظام خاصٍّ بالموكب، أي أنَّه ليس ثمَّة قواعد ثابتة عامَّة تلتزم بها كلُّ المواكب، فلكلِّ موكب أسلوبه الخاص به[٣]. وورد في أحد النصوص أنَّ موكب الأضحية كان له رئيس يقوده، ومسؤول عن النظام الذي يتبنَّاه، ومن مهامِّه الأخرى تنظيم مجموعة النساء اللواتي كنَّ يشتركن فيه، والإشراف على لباسهنَّ[٤]. كما وردت في النصوص الدينيَّة بعض التعليمات التي كان يجب على الموكب الالتزام بها، ومنها ارتداء المتعبدين ثياباً خاصة يُمنع فيها النساء من وضع الجواهر، إضافة إلى تعليمات تتعلَّق بتنظيم وتسيير الموكب[٥].

ويمكن التعرُّف على بعض الحقائق المتعلِّقة بموكب الأضحية من خلال مشهد منقوش على كأس يعود إلى منتصف القرن السادس ق.م (**الشكل ٣**)؛ حيث تظهر «الربَّة أثينا» في أقصى الزاوية اليسرى من المشهد، وتقف كاهنة أمامها، وأمام الكاهنة ثمَّة مذبح، تشتعل النار فيه. وفي الجهة المقابلة، يُرى الموكب، وعلى رأسه رجل ملتح، يبدو أنَّه رئيس الموكب، كان يصافح الكاهنة. وتشير هذه المصافحة إلى علاقة قويَّة تربطُ البشر أصحاب الأضحية، «بالربَّة أثينا» الممثَّلة بالكاهنة؛ ومن المحتمل أنَّها هي التي كانت تدير شؤون المعبد الذي سيستقبل الأضاحي، فيما يقف خلف رئيس الموكب عدد من الخدم الذين كانوا يسوقون الأضاحي أمامهم، وثلاثة رجال يرتدون ثياباً طويلة، ويحملون بأيديهم أغصاناً طويلة، وثلاثة جنود مشاة كانوا يحملون أسلحة، وخلفهم جندي كان يمتطي خيلاً[٦].

نستنتج من هذا الوصف أنَّ الموكب لم يصطبغ بالصبغة الدينيَّة فحسب، إنما بالصبغة العسكرية أيضاً باحتوائه على بعض الجند، وربما يكون سبب ذلك أنَّ الربَّة أثينا كانت ربَّة الحرب، أو أنَّ الهدف من الأضحية المقدَّمة لها الرَّغبة في الحصول على نصر عسكريٍّ بدعم منها! أو كانت شكراً لها على تحقيق نصر! ومن الواضح حسب معتقدهم، أنَّ الكاهنة تلعب دوراً هامَّاً كوسيطة عبر الموكب، في تقوية العلاقة بين البشر والآلهة؛ لكن اللاَّفت

[1]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

[2]- True M. et al.,"Greek Processions", ThesCRA I, 2004, p. 1- 20.

[3]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

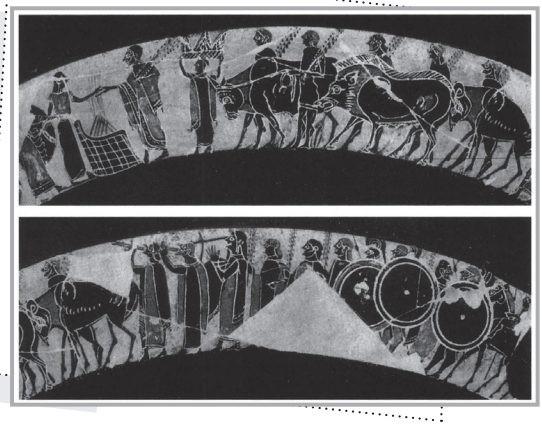
[4]- Dillon M, Girls and Women in Classical Greek Religion, London, 2003, p. 290- 291.

[5]- Lupu E., Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL), Leiden, 2005 (RGRW, 152), p. 96- 100.

[6]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

في المشهد هو النار المشتعلة فوق المذبح، والتي ربما تشير إلى عمليَّة طبخ الأضحية بعد نحرها، والذي، أي النحر، كان من مهامِّ أحد الكهنة في المعبد[١].

لقد ارتبطت قضيَّة نحر الأضحية، في إشارة الى مواقع المرأة في المجتمع الإغريقيِّ، بالكهنة الذكور، غير أنَّهم لم يحتكروها احتكاراً كاملاً، إذْ كان يحقُّ للكاهنات القيام بها على نطاق ضيِّق وفي بعض المناسبات؛ فعلى سبيل المثال، كنَّ ينحرن الأضاحي في مهرجان ثيسموفوريا Thesmophoria الذي كان يقام تكريماً «للربَّة ديميتر»[٢]. وتعتبر هذه الحالة استثنائيَّة، والمهمَّة الرئيسيَّة التي كنَّ يقمن بها حراسة المعبد، والسماح للمتعبِّدين بالدخول إليه، وتعتبر هذه الخطوة بداية الاتصال مع الإله المعبود؛ حيث يتحقَّق الاتصال الحقيقيُّ بين المتعبِّدين وبين الآلهة بعمليَّة نحر الأضحية على المذبح، والتي تولاَّها الكهنة الذكور في أغلب الأحيان[٣]. وبحسب المشاهد الفنيَّة، فإنَّ من الحيوانات التي كان الإغريق يضحُّون بها؛ الثيران[٤]، والخنازير، والماعز، والأكباش. وبتفحُّص العظام المكتشفة في بعض المعابد تبيَّن أنَّ الخنازير هي أكثر شيوعاً في طقس الأضحية[٥]، غير أنَّ الثيران كانت لها الأولويَّة في هذا الطقس، وهي مفضَّلة على غيرها، ففي أحد الاحتفالاذت المتعلِّقة بزيوس، تمَّ نحر مئة ثور إكراماً له[٦].



الشكل ٣: نقش على كأس يعود إلى ٥٦٠ ق.م، يصوِّر موكب الأضاحي.

(Mylonopoulos J., 2006, fig.1)

[1]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

[2]- Osborne R., "Women and Sacrifice in Classical Greece", CIQ 43, 1993, p. 392- 405.

[3]- Berthiaume G., Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne, Leiden, 1982, p. 17- 40.

[4]- Lonis R., op.cit., p.100.

[5]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

[6]- Habert O, op.cit., p.447.

ومن طرائف التضحية اعتبارهم أنَّ شرط صحَّة تنفيذ طقس الأضحية هو موافقة الحيوان على التضحية به، وللتأكُّد من هذا الأمر، عمدوا الى اتِّباع أسلوب يقضي بنثر الماء على الحيوان، وكان من الطبيعيِّ أن يقوم عندها بهزِّ رأسه، لكنهم اعتبروا أنَّ هذه الحركة تدلُّ على موافقة الحيوان على التضحية به بحسب طقس الأضحية. كما اعتمدوا أسلوباً آخر اعتبروه بمثابة موافقة من الحيوان على التضحية به أيضاً؛ حيث كانوا يقدِّمون له الماء ليشرب، فإذا غطَّس رأسه به يكون موافقاً على طقس الأضحية[١]؛ لتتمَّ بعد ذلك عمليَّة الذبح. وتعتبر هذه العملية ذروة طقس الأضحية المقدَّسة. ويلي مرحلة الذبح المرحلة النهائيَّة من الطقس، والتي تتمثَّل بشيِّ الأضحية وأكلها من قبل المحتفلين.

لم يكن طقس الأضحية مجرَّد طقس تعبُّديٍّ فحسب، بل كان أيضاً يلعب دوراً في ترسيخ الهويَّة الدينيَّة إضافة إلى أنَّه فرصة اجتماعيَّة؛ حيث يفسح المجال أمام المشتركين بالموكب للالتقاء ببعضهم بعضاً، وهذا، بالنسبة إليهم، يساعد على تقوية الروابط الاجتماعيَّة، والشعور بالانتماء إلى مذهب دينيٍّ واحد، وهويَّة واحدة. فقد كان المحتفلون يأتون من مناطق مختلفة، تجاور المنطقة المركزيَّة التي كانت تضمُّ المعبد الذي كان يشهد طقس الأضحية[٢]. ومن الأمثلة المبكرة على ذلك معبد بوسيدون في مدينة كورنثة، المؤرَّخ بالقرن الحادي عشر ق.م، والذي عُثر فيه على (أطباق، وكؤوس، ورماد، وعظام للحيوانات) تدلُّ على إقامة وليمة؛ حيث اجتمع المحتفلون عليها بعد نحر الأضحية[٣]. كما يُعدُّ معبد أبولون في دلفي من أشهر المعابد التي كانت تشهد طقوس الأضاحي، والذي شُيِّد على قمَّة جبل؛ حيث يصعد المتعبِّدون إليه لإقامة الطقوس الدينيَّة المختلفة، ومن بينها تقديم الأضاحي على مذابحه، بغية تقديمها للإله أبولون تقرُّباً منه[٤].

ومن الملاحظ أنَّ هذا النوع من الطقوس قد أثَّر على الترتيبات الداخليَّة للمعبد، وعلى تخطيطه، فموكب الأضحية كان يدخل إلى المعبد لنحرها على المذبح، ولإتاحة فرصة الدخول، قام المعماريون بإنشاء الممرَّات المقدَّسة داخل المعبد، والتي كانت المواكب

[1]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

[2]- Morgan C., Early Greek States Beyond the Polis, London, 2003, p. 107 -134.

[3]- Mylonopoulos J., op.cit., https://books.openedition.org/pulg/1125.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص١٩٤ - ١٩٥.

تحتشد فيها[١]. كما أثَّرت هذه الطقوس على مسألة الذبح؛ فالأضحية كانت تُنحر على مذبح، وكان المذبح يقع داخل أسوار المعبد في فناء مكشوف[٢]، لذا اعتبروا هذا الفناء جزءاً من ترتيبات المعبد الداخليَّة. ومن أشهر المذابح مذبح الإله زيوس في أولمبيا والذي بُني على مساحة قطرها ٦٠م، ويبلغ ارتفاعه ٦،٠٦م، وكان مزوَّداً بدرج حجريٍّ للصعود إليه من قبل الرجال من دون النساء اللواتي كان محظوراً عليهنَّ ذلك، كما كان مزيَّناً بأكاليل الزهور، وبالنُّقوش النافرة[٣].

إنَّ الممارسات المتمثِّلة بإقامة المأدبة لم تمنع الإغريق من إضفاء الصبغة الرمزيَّة على موضوع الأضحية، ويظهر ذلك جليَّاً في المشهد الفنيِّ الذي يصوِّر موكب الأضحية (**الشكل ٣**)، فقد تحدَّثنا سابقاً عن المشهد الذي يصوِّر «الربَّة أثينا» على هيئة بشريَّة، وهي تلتقي مع أعضاء الموكب عبر الكاهنة التي تمثِّل دور الوسيط بين الطرفين. ومن المعلوم في الميثولوجيا أنَّ الإنسان لا يلتقي مع الآلهة وجهاً لوجه، ولا يراها، ما يدفعنا للاعتقاد بأنَّ إعطاءها صفات بشريَّة هو عمليَّة رمزيَّة تشير إلى العلاقة القويَّة بين الطرفين، لا سيَّما اعتقاديَّاً.

لقد كان الفنُّ من الطرق المستخدمة لتلك العمليَّات الرمزيَّة، حيث يمكن الاستفادة أيضاً من تخصيص حصَّة من الأضحية للآلهة، لتأكيد هذه الرمزيَّة في موضوع التقرُّب منهم. وربما يمكن الاستفادة أيضاً من تقديمها لهم على طاولة القرابين، وجعلها من نصيب الكهنة في المعبد[٤]، بما يمثِّلون من وسيط مع الإله.

وبرزت رمزيَّة الأضحية والوليمة في جانب آخر، يتمثَّل باعتقاد الناس أنَّها تهب القوَّة والحياة للإله، وباشتراكهم في الوليمة معها تنتقل إليهم حياة الإله وقوَّته[٥].

---

[1]- Habert O, op.cit., p.438.

[2]- Ibid, p.436.

[3]- Ibid, p.440- 441.

[4]- Ekroth G., 'Thighs or tails? The osteological evidence as a source for Greek ritual norms', in P. Brulé (eds), La norme en matière religieuse en Grèce ancienne, Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007), Liège, 2009, p.130.

[٥]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٥٢.

ولم يكتفِ الإغريق بتقديم الأضاحي الحيوانيَّة للآلهة، بل كانوا يضحُّون بالبشر أيضاً[١]، ومنها التي كانت تقدَّم للإله زيوس في أركاديا. وعندما كان القحط أو الوباء يصيبان أثينا، كان الناس يقدِّمون أضحية بشريَّة للإله تطهيراً للمدينة[٢]. وضحَّى الإغريق بالبشر أثناء الحروب، إذْ تذكر الروايات أنَّهم ضحُّوا بثلاثة جند فرس قبل معركة سالاميس[٣]. وإضافة إلى زيوس وأثينا، قُدِّمت الأضحية البشريَّة إلى آريس، وأبوللون، واختفى هذا التقليد في فترة لاحقة من تقدُّم الحضارة الإغريقيَّة[٤].

٣. طقوس السكب

مارس الإغريق طقس السكب، الذي كانت له رمزيَّة هامَّة في الحياة الدينيَّة، ومن السوائل التي كانوا يسكبونها النبيذ، والماء المخلوط بالعسل، أمَّا الحليب فقد كان يُراق في الطقوس المخصَّصة للموتى. ويبدو أنَّ النبيذ استخدم أكثر من غيره في طقوس السكب، وساد الاعتقاد أن الآلهة، التي يبدو أنَّها لا تقبل بالقليل، هي التي كانت تتناوله بعد سكبه، ويتوجَّب على العُبَّاد توفير النوعيَّة الممتازة منه، لتتوافق مع أذواق الآلهة. وفي بعض الأحيان يخلطونه بالماء، وفي أحيان أخرى يسكبون الماء النقي من دون خلطه مع أيِّ سائل آخر[٥]. وبحسب معتقدات الإغريق، السائل المسكوب يتَّسم بالقداسة، ومن الأدلَّة على ذلك ما جاء في أشعار هوميروس على لسان هيكتور أحد أبطال طروادة، الذي قال: **"لا يليق بي أن أقدِّم قرباناً من النبيذ المقدَّس ويداي مخضَّبتان بالدماء"**[٦].

وكان النبيذ يُراق على الأرض في بداية موسم قطف الثمار أثناء تناول الولائم في بعض الأعياد، التي كانت تقام في هذا الوقت من العام، وهذه الكميَّة المسكوبة كانت من نصيب الآلهة، إذْ كان المتعبِّدون يعتقدون أنَّ هذه الإراقة تساهم في إشراك الآلهة في تناولها بمنحها

---

[1]- Habert O, op.cit., p.448.

[٢]- المرجع نفسه، ص٣٥١.

[3]- Lonis R., op.cit., p.99.

[4]- Habert O, op.cit., p.448.

[5]- Ibid., p.449.

[٦]- كيتو، المرجع السابق، ص٦٨.

الدفعة الأولى منه[١]. ويبدو أنَّ الهدف من تقديم هذه الأُعطية في موسم القطاف هو الرغبة في الحصول على مباركة الآلهة بالموسم الجديد، ليحصل المزارعون على حصاد وفير، وكما هو معروف فالحصاد الأول، أو الانتاج الأول، سواء أكان ثماراً أم نبيذاً، يمتاز بجودته مقارنة بما يتمُّ إنتاجه أو حصاده لاحقاً، وإهداؤه للآلهة، وهذا يعني أنَّه كانت لها الأولويَّة.

لقد مارس الإغريق هذا الطقس في مناسبات أخرى، فمن خلال تفحُّص مشهد مرسوم على آنية نشاهد امرأة ورجل يقفان متقابلين، وثمَّة مذبح بينهما تشتعل فيه النار، وكانت المرأة تحمل إبريقاً بيدها، وتسكب منه النبيذ في وعاء دائريٍّ يحمله الرجل بيده (**الشكل ٤**). وكان هذا الإناء يُستخدم عادة لأغراض طقوسيَّة؛ منها سكب النبيذ في أكواب الضيوف أثناء إقامة الولائم في الاحتفالات الدينيَّة. ومن المحتمل أنَّ عمليَّة السكب في المشهد الحالي ترمز إلى إحدى الولائم المقدَّسة، التي تمَّ خلالها توزيع النبيذ على الضيوف. ونتساءل عن سبب القيام بسكب النبيذ في الوعاء فوق المذبح المشتعل؟ يُعتقد أنَّ هذا المذبح يُضفي على النبيذ صبغة طقوسيَّة، تُعطي طقس الإراقة معناه الحقيقي[٢]. ومن المحتمل أنَّ رمزيَّة المذبح هي التي أضفت هذه الصبغة على النبيذ، فكما هو معروف، كان هذا الأخير يمثِّل نقطة اتصال بين الإله والبشر، فهو لم يكن مخصَّصاً لنحر الأضاحي فحسب، بل كان أيضاً يستقبل كلَّ الأعطيات المقدَّمة للإله من قبل البشر.

الشكل ٤: مشهد منقوش على آنية، يصوِّر عمليَّة إراقة النبيذ في وعاء فوق مذبح، يعود إلى ٤٨٠-٤٧٠ ق.م

© RMN Musée du Louvre/Hervé Lewandowski

ولدينا مشهد آخر منقوش على آنية يبدو لنا أنَّ طقس الإراقة الممثَّل فيه يحمل رمزيَّة أخرى، تختلف

[1]- Montserrat C.G.," L'année des Grecs : la fête et le mythe", Université de Franche-Comté, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 530,. Besançon, 1994, p.54.

[2]- Belayche N., Jaccottet A., op.cit., p.6.

عن رمزيَّة المشهد السابق (**الشكل ٥**). ويجسِّد المشهد الحاليُّ رجلاً وامرأة في وضعيَّة الوقوف، وبينهما مذبح، وفي داخله شجرة صغيرة لا نار مشتعلة، تحمل المرأة إبريقاً مخصَّصاً للسَّكب، والذي يظهر في مشاهد الإراقة عادة. ويبدو أنَّ المرأة هي الربَّة أثينا بدليل خوذتها ورمحها، وأمَّا الرجل، فيُعتقد أنَّه الإله هيراكليس، فقد تمَّ التعرُّف عليه من خلال قوسه وجعبته[١]. واللافت للانتباه أنَّ الربَّة أثينا لم تكن تسكب النبيذ في الوعاء الذي كان يحمله الإله هيراكليس، وبحسب حركة يدها، يبدو لنا أنَّها كانت تسكب السائل على الأرض، وعلى ذلك، قد تكون لهذا المشهد رمزيَّة تختلف عن رمزيَّة المشهد السابق، وقد يكون السائل ماءً وليس نبيذاً (ذكرنا سابقاً أنَّ الماء كان أحد السوائل المستخدمة في السكب)، وسكبه على الأرض ربما يرمز إلى الخصوبة والانتاج، لأنَّ الأرض هي التي تستقبل الماء، وينبت فيها النبات. ونستند في افتراضنا هذا إلى الشجرة الصغيرة، المغروسة داخل المذبح، والتي تمثِّل مع الماء رموزاً هامَّة تتعلَّق بالخصوبة.

الشكل ٥: مشهد يمثِّل طقس السكب، تظهر فيه الربَّة أثينا، والإله هيراكليس

© ٢٠٠٠ Musée du Louvre/Marine Beck-Coppola

وكان هذا الطقس يُمارس عند تقديم الأضاحي، فالنبيذ يُسكب على الأضحية أثناء شيِّها على المذبح[٢]، إذْ يصوِّر أحد المشاهد طفلاً يشوي جزءاً من الأضحية فوق مذبح تشتعل فيه النار، وفي الجهة المقابلة ثمَّة رجل يسكب النبيذ فوق هذا الجزء من الأضحية (**الشكل ٦**).

الشكل ٦: مشهد يجسِّد شيَّ أجزاء من أضحية وسكب النبيذ عليها.

[1]- Belayche N., Jaccottet A., op.cit., p.7.

[2]- Belayche N., Jaccottet A., op.cit., p.10.

© RMN Musée du Louvre/Hervé Lewandowski

ولم تكن الأعياد الدينيَّة وطقوس الأضاحي هي المناسبات الوحيدة التي كان الإغريق يمارسون خلالها طقس السكب، فقد مارسوه أثناء الذهاب إلى الحروب أيضاً، تقرُّباً من الآلهة[1] لتحقيق النصر. (**الشكل ٧**). ففي الجهة اليسرى من المشهد تظهر امرأتان، وأمامهما مذبح، وكانت تحمل إحداهما إناءً للسكب، وفي الجهة اليمنى نشاهد فارساً مرتدياً اللِّباس الحربيَّ، وحاملاً رمحه ودرعه، وواقفاً إلى جانب حصانه، ويبدو أنَّه كان يستعدُّ للذهاب إلى الحرب. إنَّ هذا المشهد عائليٌّ[2]، فالرجل الذاهب إلى الحرب ربما يكون رأس العائلة (الأب)، أو أحد أفرادها، وأمَّا المرأتان فتنتميان إلى العائلة نفسها على الأرجح (زوجة أو أخت أو أم). ومن خلال قراءتنا للمشهد نعتقد أن العائلة كانت تريد أن تضفي على مسألة الذهاب إلى الحرب صبغة من القداسة من خلال إراقة النبيذ المقدَّس على الأرض، أملاً في حماية رجلهم، وتحقيق الانتصار على الأعداء.

الشكل ٧: مشهد منقوش على إناء، يجسِّد طقس السكب بحضور محارب يستعدُّ للذهاب إلى القتال.

© RMN Musée du Louvre/Hervé Lewandowski

وكانت هذه الممارسات الطقوسيَّة تُقام لأغراض جنائزيَّة، ومن الأمثلة على ذلك إراقة الخمر في مهرجان اكينثيا في أموكلاي بالقرب

[1]- Lonis R., op.cit., p.97.

[2]- Belayche N., Jaccottet A., op.cit., p.13.

من أسبارطة[١]، والذي كان يقام إكراماً لأبولون وهيا كنثوس. ويُعتقد أنَّ الخمر المراق كان مقدَّماً لروح الميت هيا كنثوس صديق أبولون[٢]. وبصرف النظر عن هويَّة هيا كنثوس (هل هي شخصية أسطوريَّة أم إله معبود) ما يهمُّ هنا أنَّ طقس السكب كان جزءاً من الممارسات الجنائزيَّة.

ومن خلال عرضنا لطقوس إراقة النبيذ نستنتج أنَّها مُورِست في مناسبات كثيرة، ما يؤكِّد أهميَّتها في الحياة الدينيَّة في المجتمع الإغريقيِّ. وعلى غرار طقوس الأضاحي، انقسمت بين عامَّة رسميَّة، أدارتها الدولة، وبين خاصَّة عائليَّة، أدارتها العائلة. واللافت للانتباه أنَّها اصطبغت بالصبغة الأسطوريَّة أحياناً، ويتجلَّى ذلك بإشراك الآلهة بها، كما أنَّها اتَّسمت بواقعيَّتها أيضاً، ومن الأدلَّة على ذلك المشاهد الفنيَّة التي تصوِّر العائلة لحظة تأديتها.

٤. طقوس التطهير

لم تكن مسألة الطهارة من المسائل الجوهريَّة في الحضارة الإغريقيَّة وحسب، بل في غيرها من الحضارات القديمة أيضاً. فلممارسة أيِّ طقس دينيٍّ، كان يتوجَّب على العباد أن يكونوا طاهرين[٣]. وساد الاعتقاد أنَّ الشياطين كانت تهاجم الإنسان وتحمل القاذورات والنجاسات إليه، وتسبِّب له الأمراض، ويعتبر الجنون أحد الأمراض التي كانت تصيبه بسببها. وبشكل غريب، فإنَّ الميت -بحسب الإغريق- نجس لأنَّ الشياطين كانت تسيطر عليه[٤]، من دون تمييز بين الصالح والطالح. وللعلاقة الجنسيَّة بين المؤمنين وزوجاتهم دور في نقل النجاسة إليهم، وكان يُحظَّر عليهم الدخول إلى المعابد ما لم يتطهَّروا. والقاتل والسارق ومن أساء للآلهة يعتبرون نجسين، وعليهم أن يتطهَّروا[٥]. وللتخلُّص من كلِّ النجاسات، حدَّد الإغريق بعض الطقوس الدينيَّة.

تُعرف هذه الطقوس بطقوس التطهير؛ حيث كانت تقام في المنازل، والمعابد، والمدن،

[١]- الماجدي، خزعل، المعتقدات الإغريقيَّة، دار الشروق، رام الله، غزة، ٢٠٠٤، ط١، ص٣٤٢.

[٢]- كيتو، المرجع السابق، ص٢٦٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص٢٥٨.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٥٤-٣٥٥.

[5]- Habert O, op.cit., p.441, 452.

ويتجلَّى ذلك بتطهير هذه الأماكن بالماء والدخان. ويُعدُّ الماء أكثر استخداماً من غيره في هذه الطقوس. ومن طرق التطهُّر به جلب وعاء مملوء بالماء النظيف، ووضعه أمام مدخل المعبد ليتطهَّر به زوار المعبد قبل ولوجهم إليه[١]، وكان بالإمكان التطهُّر من ينبوع مقدَّس قريب من المعبد أيضاً، وينطبق ذلك على أبولون في دلفي[٢]. وتؤكِّد هذه الممارسات أنَّ الطهارة كانت شرطاً أساسيَّاً من شروط الدخول إلى المعبد[٣]. وكان الكهنة يتولُّون أمر هذه الطقوس.

ومن الممارسات الطقسيَّة المتَّبعة لتطهير الجسد من الأرواح الشرِّيرة الضرب على إناء برونزيٍّ، أو قراءة بعض الرُّقى، أو بالسحر والصلاة[٤]. ولكي يتخلَّص المؤمن -الذي تواصل جنسيَّاً مع زوجته- من النَّجاسة كان يتوجَّب عليه الاغتسال بالماء[٥]، ويمكن وصف هذا الفعل بأحد طقوس التطهير. وفضلاً عن الاغتسال، كان بالإمكان استخدام الماء عن طريق النثر، والغمر.

٥. الصلاة والأدعية والغناء

كلُّ الطقوس التي كان الإغريق يقومون بها، كانت تهدف إلى إرضاء الآلهة، والتقرُّب منها، وجلب المنفعة للمؤمنين الذين كانوا يمارسونها. وينطبق هذا الأمر على الصلوات والأدعية، التي كان المتعبِّد يقوم بها، هادفاً إلى إرضاء الآلهة وجلب المنفعة لنفسه باستجابة الآلهة لدعائه في آن معاً. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الغناء، فقد كان يتضمَّن مديحاً للآلهة، وعلى ذلك يمكن اعتباره طقساً دينيَّاً يؤدَّى خلال ممارسة طقوس أخرى.

يُقيم الإغريقيُّ الصلوات، ويدعو الآلهة في مناسبات كثيرة، داخل المعابد وخارجها، وفي المنازل[٦]. وتُعتبر الحروب[٧] من أهمِّ مناسبات هذا الطقس، وربما يعود سبب ذلك

---

[1]- Habert O, op.cit., p.452.

[٢]- نعمة، المرجع السابق، ص٤٧.

[3]- Habert O, op.cit., p.441.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٥٥.

[5]- Habert O, op.cit., p.441.

[٦]- فهمي، محمود، تاريخ اليونان، مكتبة ومطبعة الغد الجيزة، ١٩٩٩، ص٣٧.

[7]- Lonis R., op.cit., p.121.

إلى دورها في تقرير مصير الناس؛ فالمهزوم سيصبح دمية بيد المنتصر، وسيصاب بالذلِّ والمهانة، ولكي يتَّقي الناس شرَّ هذا الحال كانوا يصلُّون ويدعون الإله أن ينتصروا على الأعداء. ومن الأمثلة على ذلك تلك الدعوات التي كان يدعو هيكتور (بطل طروادة) بها «زيوس» والآلهة الأخرى، ليجعلوا من ابنه فارساً، له مكانته في طروادة: «**ليتك تستجيب يا زيوس أنت وباقي الآلهة لي فتجعل هذا الولد مثلي ممجَّداً كلَّ التمجيد بين أهل طروادة، وليته يكون ذا بأس شديد، ويكون حكمه في إيليون حكماً عظيماً، وليت الناس يقولون وهو عائد من الحرب: إنه أفضل من أبيه بكثير، وليته يُهلك الأعداء وينتزع منهم أسلحتهم، وليت أمه تفرح به**»[١]. لا يشير هذا الدعاء إلى رغبة الأب بجعل ابنه فارساً قويّاً وحاكمًا فحسب، بل كان يفصح عن رغبته بتحقيق الانتصار على الأعداء. وشاع هذان الطقسان في مناسبات أخرى، فمن خلال تفحُّص مشهد يُجسِّد طقس أضحية كانت تُشوى على النار (**الشكل ٦**)، نلاحظ أنَّ الشخص الذي كان يسكب النبيذ على الأضحية يرفع يده اليسرى إلى الأعلى، وتدلُّ هذه الحركة على أنَّه كان يصلِّي، أو يدعو الآلهة بدعاء معين[٢]. ومن المحتمل أن يكون هذا الشخص كاهناً، لأنَّ الكهنة هم الذين يمارسون طقس الأضحية. وإذا لم يكن كاهناً فربما كان متعبِّداً قدَّم أضحية. فبحسب الروايات كان المضحُّون يؤدُّون الصلاة، وألسنتهم تلهج بالدعاء أثناء تأدية هذا الطقس، فقد كانوا يفتحون أيديهم ويرفعونها إلى السماء طالبين من الآلهة ما يتمنُّونه. وفي دعائهم، يطالب الكهنة الآلهة بتحقيق النجاح والثراء للعباد، وحماية صحَّتهم، لاسيَّما الذين الحاضر منهم خلال ممارسة الطقوس الدينيَّة[٣].

وكما أشرنا أعلاه، فإنَّ الغناء من الطقوس الدينيَّة التي شاعت في بلاد الإغريق، وكان المغنُّون يغنُّون بمصاحبة الآلات الموسيقيَّة في بعض المناسبات الدينيَّة كالأعياد مثلاً، ومنها العيد الأولمبي حيث تُغنَّى فيه أغانٍ دينيَّة لأبولون[٤]، وأعياد ديونيسس التي كانت تشهد الطقس نفسه[٥]. ومن أحد أسباب اقتران الغناء بالموسيقى في هذه المناسبات صعوبة تلقِّي

---

[١]- كيتو، المرجع السابق، ص٧٠.

[2]- Belayche N., Jaccottet A., op.cit., p.10.

[3]- Habert O, op.cit., p.451.

[٤]- علي، المرجع السابق، ص١١٧.

[5]- Habert O, op.cit., p.451.

الطقوس الدينيَّة من دون الموسيقى، فقد كان تلقِّيها يشقُّ على النفس من غير الموسيقى، والموسيقى تنتج الدين، كما أنَّ الدين ينتج الموسيقى[١]. وهذا يعني أنَّ ثمَّة علاقة قويَّة بين الموسيقى والدين من وجهة نظر الإغريق، فالموسيقى كانت تُريح نفوس المتعبِّدين، وتساعدهم على ممارسة الطقوس العباديَّة من دون كلل أو ملل، وتروِّض النفس على تقبُّلها. وباعتقادنا، هذه الممارسات الطقوسيَّة ليست جديدة، ففي أحد معابد مدينة ماري الرافديَّة عثر على تمثال المغنِّي أورنانشي، الذي يعود إلى منتصف الألف الثالث ق.م، وأطلق عليه لقب مغنِّي المعبد، أي أنَّه كان مختصَّاً بالأغاني الدينيَّة، وكان يعزف على القيثارة عندما يغنِّي[٢].

ومن المغنين المشهورين الذين كانوا يغنُّون الأغاني الدينيَّة أرفيوس التراقي، الذي يُعتقد أنَّه ظهر في القرن السابع ق.م، وكان كاهناً من كهنة ديونيسس، وكان يغنِّي ويعزف على القيثارة في آن معاً[٣]، وكان بارعاً جدَّاً في هذا المجال إلى الحدِّ الذي جعل سامعيه يفتنون به حتى كادوا يتَّخذونه إلهاً. وذُكِر عنه أنَّه ترك الكثير من الأغاني الدينيَّة، ونُشرت هذه الأغاني في ٥٢٠ ق.م، وقيل إنَّه في القرن السادس ق.م أو قبله أصبحت هذه الأغاني أساساً لطقوس دينيَّة صوفيَّة تتعلَّق بالإله ديونيسس[٤].

ثانياً: الأعياد

اصطبغت الأعياد اليونانيَّة بالصبغة الدينيَّة، فقد كانت تقام تكريماً للآلهة اليونانيَّة، وكان الناس يجدون فيها فرصة للترويح عن النفس، والتسلية، وكانوا يقدِّمون خلالها الأضاحي للآلهة، وكان الأغنياء هم الذين يغطُّون نفقات هذه الأعياد، وكانت تقدَّم الدولة جزءاً منها[٥]. وتشتمل الأعياد على أنشطة متنوِّعة، كالمباريات الرياضيَّة، والموسيقى والرقص، وأقيمت خلالها منافسات في العزف على القيثارة والمزمار أيضاً، وكانوا يتنافسون في الغناء بمصاحبة

[١]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٥٠.

[2]- Margueron J.C., Mari - Métropole de l'Euphrate. Editions Picard et ERC, Paris. 2004, p.281.

[٣]- نعمة، المرجع السابق، ص١٠٢.

[٤]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٤٤-٣٤٥.

[٥]- المرجع نفسه، ص٣٦١.

الآلات الموسيقيَّة، وتنافسوا في تأليف الموسيقى أيضاً[١]. والجدير ذكره أنَّ الأعياد كانت تشهد مواكب احتفاليَّة كبيرة، وكان يقع على عاتق الكهنة مسؤوليَّة تنظيمها[٢]. وكانت الأعياد تقام في أشهر مختلفة من السنة، وتتوزَّع على فصولها الأربعة (الخريف، والشتاء، والربيع، والصيف). ولم تُوزَّع الأعياد بهذه الطريقة مصادفة، إنَّما لتتجاوب مع بعض التغيُّرات في الطبيعة، فالعيد في موسم البذار قد يشهد بعض الطقوس التي لا تُمارس في موسم القطاف. وكانت الأعياد ترتبط بالأساطير[٣]، وسنلاحظ ذلك عند الحديث عنها.

١. أعياد أثينا

عرفت بلاد الإغريق أكثر من تقويم، ومن بينها التقويم الأثينيُّ، وكانت تقام الكثير من الأعياد في شهور هذا التقويم، وسُمِّيت هذه الأعياد أعياد أثينا، والتي كانت أكثر عدداً، وأكثر «إشراقاً» من أعياد المدن الأخرى. لكنها لم تكن حكراً على فئة من دون أخرى، فقد أفسحت المجال للأغنياء والفقراء والمرتزقة والعبيد للمشاركة فيها[٤].

ففي الشهر الأول (شهر هكتمبيون) كان الإغريق يقيمون عيد الكرونيا؛ حيث تقام وليمة خلاله يجتمع الناس عليها من مختلف الطبقات. وفي الشهر نفسه تقام أعياد الجامعة الأثينيَّة كلَّ أربع سنوات مرَّة، وتعتبر المباريات والألعاب من أهمِّ الممارسات في هذه الأعياد[٥]، تستمرُّ لمدَّة أربعة أيام، وبعد انتهائها ينطلق الناس في موكب، يتَّجه نحو معبد الربَّة أثينا، وعند وصوله يقوم المتعبِّدون بتغطية تمثالها بثوب فخم. وفي الشهر الثاني (المتاجيتنيون) يُقام عيد المتاجتنيا تكريماً للإله أبوللون. وفي الشهر الثالث بويدروميون يذهب سكان أثينا إلى إلوسيس لتأدية الطقوس الكبرى الخفيَّة.

وفي فصل الخريف، وتحديداً في الشهر الرابع بيانيسبيون (تشرين الأول) كان الأثينيون يحتفلون بعيد الثيسموفوريا تكريماً للربَّة ديميتر، المتعلِّق ببذر البذار. ولكي نفهم هذا العيد يجب العودة إلى الأسطورة التي تقول إنَّ بيرسيفوني ابنة ديميتر خُطفت، وأخذها خاطفها

[١]- سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمة طه باقر وآخرون، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٩١، ص٤٠١.
() ديورانت، المرجع السابق، ١٩٥.

[2]- Habert O, op.cit., p.157.

[3]- Habert O, op.cit., p.462.

[4]- Ibid., p.462.

[٥]- نعمة، المرجع السابق، ص١٣٤.

إلى العالم السفلي، وستمضي وقتاً تحت الأرض، وفي هذه الفترة تقوم ديميتر بالبحث عنها في الحقول والقرى. يبدو لنا أنَّ هذه الأسطورة حِيكت بهذه الطريقة لتتناسب مع عملية بذر البذار، فمسألة بقاء بيرسيفوني تحت الأرض ترمز إلى البذور التي تبقى مدَّة تحت الأرض قبل أن تنبت. وتبدو هذه القصة رمزيَّة جدَّاً؛ إذْ تشير إلى العالم السفليِّ، عالم الأموات. وتتلاءم هذه الرمزيَّة مع وضع البذور حينما تكون تحت الأرض قبل نموِّها وتحوُّلها إلى نبات مثمر، فهذه البذور -من الناحية الرمزيَّة- كالأموات تحت الأرض. وعرفت أكثر من منطقة هذا العيد، ومن بينها بيوتيا وأركاديا، ولا تتوفَّر معلومات كثيرة عن الممارسات الطقسيَّة التي قام بها الإغريق خلاله، ففي أركاديا تُقدَّم الأضاحي للربَّة ديميتر بعد بذر البذار أملاً في نموِّها، وتحوُّلها إلى ثمار وحبوب لاحقاً. ويُعتقد أنَّ المحتفلين كانوا يمارسون طقوساً سريَّة خلال الاحتفال[١]، وعند ممارستها كانوا يضربون الأرض بعصا[٢]. ونعتقد أنَّ الممارسة الأخيرة تمثِّل طقساً يتعلَّق بالخصوبة والإنتاج، فالعصا ربما ترمز إلى المحراث، والأرض هي التراب المحروث الذي كان يستقبل البذور في هذا الموسم. ولا نستبعد أن تكون للعصا والأرض رمزيَّة أخرى، تشير إلى الخصوبة والإنتاج أيضاً، فمن المحتمل أنَّ العصا ترمز إلى ذكر الرجل، والأرض هي الربَّة ديميتر، والضرب على الأرض بالعصا ربما ترمز إلى العلاقة الجنسيَّة بين المرأة والرجل، والتي تؤدِّي إلى الحمل، ويرمز الحمل إلى الغلَّة التي تغلُّ بها الأرض (الربَّة ديميتر) في موسم الحصاد. واستندنا في هذا الاعتقاد إلى الأسطورة الرافدية، التي تتحدث عن الزواج المقدس بين عشتار وتموز، والتي يرد في أحد مواضعها رغبة عشتار الجنسيَّة، التي ترمز إلى عودة الخصوبة إلى الأرض:

من أجلي فرجي

من أجلي، أنا العذراء، من أجلي من يحرثه لي؟

فرجي أرض مرويَّة، من أجلي[٣]

---

[1]- Nilsson, M.P., Griechische Feste von religiôser Bedeutung mit Auschluss der attischen, Stuttgart 1906 (réimp.1957), p. 343.

[2]- Montserrat C.G," L'année des Grecs : la fête et le mythe", Université de Franche-Comté, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 530,. Besançon, 1994, p.42- 43.

[3]- Kramer S.M: «Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna», Revue de l'histoire et des religions, Volume (181), Numéro (2), 1972, P: 123.

وفي فصل الربيع كان يُقام لديميتر عيد آخر، وأكثر ما يلفت الانتباه في هذا العيد، الممارسات الطقسيَّة التي كان الإغريق يقومون بها في فصل الربيع في مدينة إلوسيس، التي كانت تضمُّ معبداً لديميتر. وتبدأ هذه الطقوس بالتطهُّر بالماء في منطقة قريبة من أثينا، ثم يتوجَّه المحتفلون بموكبهم إلى إلوسيس حاملين صورة الإله باكوس، وعند وصولهم إلى المعبد يضعون الصورة في داخله، ويقضون ما تبقَّى من اليوم في الرقص والغناء المقدَّسين. ويستمرُّ هذا العيد لمدَّة أربعة أيام أخرى، يمارس المحتفلون خلالها بعض الطقوس، والتي تبدأ بالاستحمام والصوم. ومن مارس هذين الطقسين في العام الفائت يُعفى منهما في العام الحالي، وكان يدخل مباشرة في الاجتماع السريِّ، وخلاله يتناول المحتفلون العشاء، ويشربون شراباً مكوَّناً من دقيق القمح والماء، ويأكلون كعكاً مقدَّساً[١]. وكنَّا قد تحدَّثنا سابقاً عن الاجتماع السريِّ، وذكرنا أنَّ طقوسه غير معروفة. وأكثر ما يهمُّنا في هذا العيد الطقس الذي كان يقام في نهايته، والذي يتمثَّل بزواج زيوس من ديميتر، وكان يمثِّلهما كاهن وكاهنة. وبحسب الروايات، كان هذا الزواج يثمر مسرعاً، فقد كانت ديميتر تنجب غلاماً مقدَّساً[٢]. من المستبعد أن تنجب الكاهنة التي تمثِّل ديميتر مباشرة بعد الزواج، وهذا يعني أنَّ هذا الزواج والإنجاب رمزيَّان، وما يؤكِّد ذلك عرض سنبلة على الناس ترمز إلى إنجاب ديميتر، والمقصود بذلك الخيرات التي تغلُّ الأرض بها في موسم الحصاد، وكما نعلم ديميتر هي الأرض أو ربَّة الأرض، والغلَّة يُرمز لها بالغلام المقدَّس.

وفي شهر أنثستيريون (فبراير) كان الإغريق يحتفلون بعيد الأنثستريا أو عيد الزهور، وهو من الأعياد الربيعيَّة، مدَّته ثلاثة أيام، وأقيم تكريماً للإله ديونيسس. وكان الخمر يُراق في الشوارع في هذا العيد، ويتنافس الناس في شربه، فتراهم جميعهم سكارى، لكن بدرجات متفاوتة[٣]. ومن طقوسه ركوب زوجة كبير الأركونيين بعربة إلى جوار تمثال ديونيسس، ثم تتزوَّج به في المعبد، ويرمز إلى اتِّحاد ديونيسس بالربَّة أثينا، ما يعني أنَّ زوجة كبير الأركونيين كانت تمثِّل الربَّة أثينا. وكان العيد يشهد طقوساً تتعلَّق بالموتى، لإبعاد أذاهم عن الأحياء، ولأجل ذلك كان الناس يُعدُّون ولائم، ويأكلون منها، ويتركون بعض الطعام والشراب

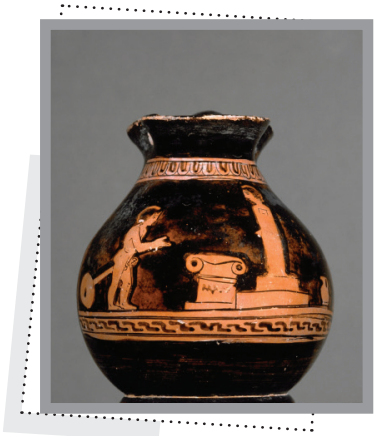
[١]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٤٢-٣٤٣.

[٢]- نعمة، المرجع السابق، ص١٠٢.

[3]- Belayche N., Jaccottet A., op.cit., p.11.

للأموات، وبعد انتهاء العيد يقومون بطرد أرواح الموتى من البيوت[١].

ويشترك الأطفال في احتفالات العيد، وتحديداً في اليوم الثاني منه، والذي يطلق عليه اسم يوم الأشياء. وسبب تسميته بهذا الاسم إعطاء الأطفال بعض الأشياء، ومن بينها أوان بسعة ثلاثة ليترات، يستخدمها الرجال للمنافسة في ما بينهم في شرب الخمر في هذا العيد. وقد عُثر على الكثير منها في قبور الأطفال، ونُقشت عليها رسومات مختلفة، ومن بينها مشهد يُرى فيه طفل يحمل عربة، واقفاً أمام مذبح، وفي الجهة المقابلة ثمَّة عمود على شكل طفل، وإناء لسكب النبيذ[٢] (**الشكل ٨**). ومن خلال هذا المشهد نلاحظ أنَّ الإغريق كانوا يسعون إلى دمج أطفالهم بالحياة الاجتماعيَّة والدينيَّة من خلال المشاركة في الأعياد وطقوسها، ويمكن وصف هذه المشاركة بالعمليَّة التدريبيَّة لهم ليتمكَّنوا من إدارة الحياة على مختلف المستويات مستقبلاً، وبشكل خاصٍّ المسائل الطقوسيَّة، لاسيَّما أنَّ المشهد كان يحتوي على بعض الرموز الطقوسيَّة مثل المذبح، وإبريق السكب، والعربة التي كانت تستخدم خلال الاحتفالات.



الشكل ٨: مشهد يصوِّر طفلاً أمام مذبح.

© RMN Musée du Louvre/Gérard Blot

وفي شهر الأفيبوليون (مارس)، كان الأثينيون يحتفلون بعيد ديونيزيا تكريماً للإله ديونيسس أيضاً، ويستمرُّ لمدَّة أربعة أيام[٣]، وكان الفضل للسياسي بيزستراتوس في جعل هذا العيد عيداً وطنيَّاً في عام ٥٣٤ ق.م، وذلك حينما طوَّر أثينا من مدينة ريفيَّة إلى مدينة ذات شأن، وأصبح لها مكانة سياسيَّة. وأدخل هذا الأخير فنَّاً جديداً إلى هذا العيد يسمَّى فنَّ الدراما التراجيديَّة. ومن ممارسات العيد الرقص والغناء، والمسرحيَّات، واقامة مباريات

[١]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٦٢.

[2]- Belayche N., Jaccottet A., op.cit., p.11.

[٣]- الماجدي، المرجع السابق، ص٣٤٢.

في الغناء، وانشاد الأناشيد الحماسيَّة لديونيسس، مصحوبة بالرقص[١]. ويشارك الناس في العيد من مختلف الطبقات الاجتماعيَّة، وظهر ذلك جليَّاً في الموكب الذي كان يحمل تمثال ديونيسس من إليوثيزا لوضعه في معبده، فقد كان الأغنياء يركبون العربات، في حين كان الفقراء يسيرون على أرجلهم. ومن طقوس العيد تقديم الحيوانات كهدايا للإله ديونيسس[٢].

٢. أعياد المدن الأخرى

لم تكن الأعياد حكراً على أثينا، فقد احتفلت مدن أخرى بعدد من الأعياد تكريماً لبعض الآلهة، ومنها العيد الذي كان يقام في مدينة أولمبيا، إنَّه العيد الأولمبيُّ، الذي كان يقام في منطقة مقدَّسة في مدينة أولمبيا كلَّ أربع سنوات مرَّة[٣] تكريماً للإله زيوس[٤]؛ حيث يتوافد إليها الرياضيون والحجَّاج والخطباء والشعراء[٥] من كلِّ أنحاء بلاد الإغريق أثناء العيد؛ حيث ينصب الزوَّار الخيام، وينشئون الأكواخ، ليتمكَّنوا من حضور أيام العيد الخمسة، التي أضيف إليها يومان إبَّان العصر الكلاسيكيِّ، فأصبحت سبعة.

لقد ظهر العيد الأولمبيُّ لأول مرة عام ٧٧٦ ق.م، فكان يقام ما بين شهرَيْ يوليو وأغسطس، تمارس فيه الأنشطة الدينيَّة وغير الدينيَّة. ومن الأنشطة الدينيَّة الصلوات، وتقديم الأضاحي باسم زوار المدينة، وباسم المدينة المضيفة. كان الرياضيون الذين يأتون للمشاركة في المباريات، يؤدُّون قسماً أمام محراب زيوس بأنَّهم تدرَّبوا لمدَّة كافية، ولم يقوموا بأعمال منافية لقواعد الرياضة والأخلاق. وأما الأنشطة غير الدينيَّة، فأهمُّها المباريات التي اشتملت على ست ألعاب رئيسيَّة، وهي الوثب العالي، ورمي القرص، ورمي الرمح، والمصارعة، وسباق العربات، والمبارزة. وخصَّصت لجنة للتحكيم، مؤلَّفة من اثني عشر قاضياً، يحلُّ الفائزون فيها على الجوائز في اليوم الأخير من المهرجان خلال احتفال تعزف فيه الموسيقى، حيث يقدِّم هؤلاء الأضاحي لزيوس[٦].

---

[١]- كيتو، المرجع السابق، ص١٣٤.

[٢]- ديورانت، المرجع السابق، ص٣٦٣.

[٣]- فهمي، المرجع السابق، ص٤٠.

[٤]- علي، المرجع السابق، ص١١٢.

[٥]- كان الخطباء والشعراء والمثقَّفون عامَّة يعرضون إنتاجهم الفكريَّ في هذا العيد. أنظر علي، المرجع السابق، ص١١٤.

[٦]- الناصري، سيد أحمد علي، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، من حضارة كريت حتى قيام الإسكندر الأكبر، دار النهضة العربيَّة، القاهرة، ١٩٧٦، ط٢، ص١١٧-١١٨.

وفي جزيرة ديلوس (مركز عبادة أبوللون) كان الإغريق يحتفلون بعيد آخر في شهر بوكاتيوس (شهر أوغسطس) كلَّ ثلاث سنوات مرَّة، ويعرف باسم العيد البيثي نسبة إلى بيثيا القريبة من دلفي، وهي مكان معبد أبولون القديم[١]. وظهر هذا العيد لأول مرَّة عام ٥٨٦ ق.م[٢]، وكان يقام كل ثلاث سنوات مرَّة[٣]، وهو عيد أبولون، ومن مظاهر الاحتفال به صعود المتعبِّدين على شكل مواكب دينيَّة إلى معبد أبولون، الذي يتموضع على قمَّة الجبل، وعرض المشاهد الدراميَّة لصراع أبولون مع التنين، والرقص والغناء وإلقاء الشعر على أحد المسارح. وفضلاً عن ذلك، كان المتعبِّدون ينشدون الأناشيد التي تمتدح أبولون[٤]، ويتقرَّبون منه بتقديم الأضاحي والقرابين له، وإقامة الصلوات. ليصعدوا بعد ذلك إلى منطقة أكثر ارتفاعاً لحضور الألعاب البيثيَّة، وهي عبارة عن مباريات رياضيَّة، شبيهة بمباريات المهرجان الأولمبي[٥]. ولتلبية حاجات المحتفلين بالعيد، أقيمت المحالُّ التجاريَّة عند الطريق التجاريَّة المؤدِّية إلى المعبد[٦]. ونستنتج من ذلك أنَّ العيد أقيم لأغراض دينيَّة ورياضيَّة، غير أنَّ ذلك لم يمنع من تحقيق بعض الأرباح للتجَّار الذين كانوا يلبُّون حاجات المحتفلين.

وبين شهرَيْ أبريل ومايو، كان الإغريق يحتفلون بعيد البرزخ في كورنثة[٧]، والذي يُقام تكريماً للإله بوسيدون كلَّ أربع سنوات مرَّة؛ حيث يشهد الممارسات نفسها التي عرفها المهرجان الأولمبي، ومهرجان دلفي (مباريات رياضيَّة وطقوس دينيَّة). ويحصل الفائزون يحصلون فيه على إكليل من شجر البلوط[٨].

وهناك عيد آخر، سمِّي العيد النيمي، كان يقام في سهل نيميا التابع لإقليم أرجوس، وقد شهد بداية الأمر بعض الممارسات الجنائزيَّة تكريما لصبيٍّ مات خلال حملة السبعة ضد طيبة. تطوَّر هذا العيد بعد عام ٥٠٥ ق.م، وتحوَّل إلى عيد شبيه بالعيد الأولمبي؛ حيث

[١]- علي، المرجع السابق، ص١١٦.
[٢]- سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمة طه باقر وآخرين، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٩١، ص٤٠١.
[٣]- الماجدي، المرجع السابق، ص٣٤٢.
[٤]- الناصري، المرجع السابق، ص١١٣.
[٥]- الماجدي، المرجع السابق، ص٣٤٢.
[٦]- ديورانت، المرجع السابق، ١٩٥.
[٧]- المرجع نفسه، ص٣٦٤.
[٨]- الناصري، المرجع السابق، ص١٢٠.

يُكلِّل الفائزون بأكاليل من الصفصاف، الذي امتاز بقدسيَّته عند زيوس[١].

وعرفت الفترة التي ندرسها عيداً آخر، يتعلَّق بإله الخصب الإغريقيِّ «أتيس» وزوجته ربَّة الأرض «سيبيل» اللذين انتشرت عبادتهما في منطقة فريجية في الأناضول[٢]، وكان يقام هذا العيد في فصل الربيع، ويستمرُّ لمدَّة خمسة أيام في مدينة بيسينوس الأناضوليَّة، ويقال إنَّ هذا العيد أُقيم تكريماً للربَّة «سيبيل».

يقومون في اليوم الأول منه بتقطيع شجرة الصنوبر المقدَّسة، ثم يلفُّونها بشرائط من الصوف كما يُلف الميت، وترمز هذه القطعة الخشبيَّة إلى الإله أتيس الميت، الذي كان يُوضع على مقربة من معبد الربَّة «سيبيل». وخُصِّص اليوم الثاني للصوم والرِّثاء. أما اليوم الثالث، فكان الناس يخرجون في موكب كبير، ويسيرون على صوت الأبواق، والدفوف، والصنجات. فيما يحتفلون في اليوم الرابع بقيامة أتيس وعودة الحياة له، ما يشبه قيامة المسيح عند المسيحيين. وأخيراً، وبعد يوم راحة، يتوجَّه المحتفلون إلى النهر، ويُغطسون تمثال الربَّة سيبيل فيه[٣].

ولهذا العيد أصول تتعلَّق بالزراعة وبدورة الحياة في الطبيعة، وحاك القدماء أسطورتهم المتعلِّقة بأتيس وزوجته سيبيل على أساسها، وترجموا هذه الأفكار إلى طقوس مارسوها في هذا العيد. والجدير بالملاحظة أنَّ هذه الممارسات الطقسيَّة كانت ترمز إلى دورة الحياة في الطبيعة بكلِّ تفاصيلها. ففي فصل الشتاء تتوقَّف النباتات عن النموِّ، وتتحوَّل إلى ما يشبه الجثَّة المدفونة[٤]، وتموت كلُّ مظاهر الخصوبة في الطبيعة، ويتطابق ذلك مع موت أتيس، والبكاء عليه. ونستنتج من ذلك أنَّ موت هذا الأخير كان يرمز إلى موت الخصوبة في الطبيعة، والبكاء عليه يرمز إلى الحزن الذي أصاب الناس جرَّاء اختفاء مظاهر الخصب منها. ويتبدَّل الحال في فصل الربيع، حيث تعود الحياة إلى الطبيعة، وتبدأ النباتات بالنموِّ، وجسَّد الناس عودة الخصوبة إلى الطبيعة -في العيد- بقيامة أتيس، وعودة الحياة له. ونعتقد

[١]- المرجع نفسه، ص١٢٠ - ١٢١.

[٢]- نعمة، المرجع السابق، ص١٣٣.

[3]- Habert O, op.cit., p.147- 148.

[4]- Ibid, p.148.

أنَّ تغطيس تمثال سيبيل في الماء يرمز إلى عودة الخصب إلى الطبيعة أيضاً؛ لأنَّ الماء هو الذي يحيي الأرض. وتتشابه قصَّة موت أتيس مع قصص آلهة أخرى، انتشرت عبادتها في بلاد الرافدين وسورية، واليونان، مثل الراعي الصالح دموزي (تموز) الرافدي، وبعل الكنعاني، وأدونيس الإغريقيِّ[١]، الذين كانوا يموتون في فصل الصيف (رمزاً إلى اختفاء مظاهر الخصوبة من الطبيعة)، ثم تعود إليهما الحياة في الربيع (رمزاً إلى عودة الحياة إلى الطبيعة). وعلى ذلك، نرجح أن يكون هذا العيد ذا أصول شرقيَّة، كما نعتقد أنَّ آلهة الخصب التي كانت محور طقوسه، تقمَّصت شخصيَّة آلهة شرقيَّة كتموز الرافدي وزوجته عشتار.

الخاتمة

من خلال معالجتنا السابقة للطقوس الدينيَّة لاحظنا أنَّها مثَّلت قوَّة روحيَّة كبيرة، أثَّرت تأثيراً عميقاً في المجتمع اليونانيِّ، وكانت هذه الطقوس ترتبط بعضها ببعض. لكنَّها في الوقت نفسه كانت أداة بيد الحكَّام والكهنة في تحقيق الكثير من المصالح الشخصيَّة. إذ غالباً ما كانت الطقوس والأعياد مناسبة لأصحاب التجارة من تسويق سلعهم الأساسيَّة التي تباع في تلك المناسبات.

إضافة الى ذلك، فقد رأينا أنَّ الآلهة تتمتَّع «بذوق رفيع»، فلا تقبل مطلق أعطيات بل خصوص الفاخر منها. ومن الواضح أنَّ ربط الطقوس بعضها ببعض لا يخلو من مصلحة تجعل من الصعب على العامَّة، التقشُّف فيها، أو الاستغناء عن بعضها.

[١]- مرعي، عيد، معجم الآلهة والكائنات الأسطوريَّة في الشرق الأدنى القديم، منشورات الهيئة العامَّة للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٨، ص٥٧-٥٨.

المصادر والمراجع

المراجع العربيَّة

١. حسين، طه، نظام الأثينيين دار المعارف بمصر، ١٩٢١.

٢. ديورانت، ول وايرل، قصَّة الحضارة-حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، بيروت، د.ت.

٣. سارتون، جورج، تاريخ العلم، ترجمة طه باقر وآخرين، الجزء الأول، دار المعارف، ١٩٩١.

٤. علي، عبد اللطيف أحمد، التاريخ اليوناني، العصر الهيلادي ١، دار النهضة العربيَّة، بيروت، ١٩٧٦.

٥. فهمي، محمود، تاريخ اليونان، مكتبة ومطبعة الغد الجيزة، ١٩٩٩.

٦. كيتو، ه، د، الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٦٢.

٧. الماجدي، خزعل، المعتقدات الإغريقيَّة، دار الشروق، رام الله، غزة، ٢٠٠٤، ط١.

٨. مرعي، عيد، معجم الآلهة والكائنات الأسطوريَّة في الشرق الأدنى القديم، منشورات الهيئة العامَّة للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٨.

٩. الناصري، سيد أحمد علي، الإغريق تاريخهم وحضارتهم، من حضارة كريت حتى قيام الإسكندر الأكبر، دار النهضة العربيَّة، القاهرة، ١٩٧٦، ط٢.

١٠. نعمة، حسن، موسوعة ميثيولوجيا الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤.

١١. نيهاردت، أ.أ.، الآلهة والأبطال في اليونان القديمة، ترجمة هاشم حمادي، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٩٤، ط١.

المراجع الأجنبية

1. Berthiaume G., Les rôles du mágeiros. Étude sur la boucherie, la cuisine et le sacrifice dans la Grèce ancienne, Leiden, 1982.
2. Belayche N., Jaccottet A., Media dossiers du Louvre «Dieux, cultes et rituels dans les collections du Louvre».
3. Bruit L., Llssarrague F., "Le banquet en Grèce I. Banquets des dieux C. Les Theoxenies", ThesCRA II, 2004.
4. Chaniotis A., War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History,Oxford, 2005.
5. Day J.W., "Interactive Offerings: Early Greek Dedicatory Epigrams and Ritual", HSPh 96, 1994.
6. Dillon M, Girls and Women in Classical Greek Religion, London, 2003.
7. Gebauer J., Pompe und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen,Münster, 2002 (EIKON 7).
8. Ekroth G., 'Thighs or tails? The osteological evidence as a source for Greek ritual norms', in P. Brulé (eds), La norme en matière religieuse en Grèce ancienne, Actes du XIe colloque du CIERGA (Rennes, septembre 2007), Liège, 2009.
9. Kramer S.M: «Le Rite de Mariage Sacré Dumuzi-Inanna», Revue de l'histoire et des religions, Volume (181), Numéro (2), 1972.
10. Linders T.,"Gods, Gifts, Society", in T. Linders, G. Nordquist (eds), Gifts to the Gods. Proceedings of the Uppsala Symposium 1985, Uppsala, 1987 (Boreas, 15).
11. Lonis R., Guerre et religion en Grèce à l'époque classique, Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire, Ouvrage publié avec le concours du CNRS, Paris, 1979.

.21 Lupu E., Greek Sacred Law. A Collection of New Documents (NGSL), Leiden, 2005 (RGRW, 152).

.31 Margueron J.C., Mari - Métropole de l'Euphrate. Editions Picard et ERC, Paris. 2004.

.41 Montserrat C.G." L'année des Grecs : la fête et le mythe", Université de Franche-Comté, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 530, Besançon, 1994.

15. Morgan C., Early Greek States Beyond the Polis, London, 2003.

.61 Mylonopoulos J., "Greek Sanctuaries as Places of Communication through Rituals: An Archaeological Perspective", ritual and communication in the graeco-roman world, in Stavrianopoulou E (dir), Éditeur :Presses universitaires de Liège, Liége, 2006, https://books.openedition.org/pulg/1125.

.71 Nilsson, M.P., Griechische Feste von religiôser Bedeutung mit Auschluss der attischen, Stuttgart 1906 (réimp.1957).

.81 Osborne R., "Women and Sacrifice in Classical Greece", CIQ 43, 1993.

.91 Robert L., "Un édifice du sanctuaire de l'Isthme dans une inscription de Corinthe", Helleni-ca 1, 1940.

.02 Themelis P., "Contribution to the Topography of the Sanctuary at Brauron", in Gentili B., Perusino F. (eds), Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide, Pisa, 2002.

.12 Thompson W.E, "The Golden Nikai and the Coinage of Athens", NC 10,1970 .

.22 True M. et al., "Greek Processions", ThesCRA I, 2004.

.32 Vernant J.-P., "At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice", in M. Detienne, J.-P. Vernant (eds.), The cuisine of sacrifice among the Greeks, Chicago & London, 1989.

الدِّيانة الديونيسيَّة

رفاه البوشي الدباغ [1]

مقدِّمة

التواصل بين الحضارات تعبير عن التفاعل وتبادل الثقافات والمصالح، وثبُت تاريخيَّاً أنَّها تستفيد بعضها من بعض؛ بصورة مباشرة أو غير مباشرة. فمن غير المنطقيِّ أن تؤثِّر حضارة بأخرى من دون أن تتأثَّر بها، بغضِّ النَّظر عن الفوارق البيئيَّة والمكانيَّة والفكريَّة.

ولكن، رغم الحقائق التاريخيَّة والعلميَّة، ثمَّة من يتمَّسك بما عُرف **بالمعجزة اليونانيَّة** التي تقول إنَّ اليونانيين أنجزوا وحدهم حضارتهم بإبداع مطلق، من دون أن يستفيدوا من أيِّ حضارة سابقة عليهم أو معاصرة لهم، وبالتالي يُنكر أصحاب هذه النظريَّة أن يكونوا قد تأثَّروا بتراث الشرق القديم، أو أفادوا منه في أيِّ مرحلة من مراحل تطوُّر حضارتهم.

في بحثنا هذا، سيظهر التأثير المتبادل بين حضارة اليونان وحضارات الشرق القديم من خلال عبادة الإله ديونيسيوس، حيث أمَّن البحر المتوسط مجالاً سهلاً لهاتين الحضارتين كي تتعاملا أو تحتكَّا بعضهما ببعض، خصوصاً في المجال الدينيْ.

أوَّلاً: الديانة الديونيسيَّة

تلعب دراسة الحياة الدينيَّة لأيِّ شعب من الشعوب دوراً هامَّاً ينعكس من خلاله التطوُّر الفكريُّ الذي ألمَّ بهذا الشعب، ومدى مرونة أُسُسه وقابليَّتها للاستيعاب من غيرها، كما يصوِّر أصالة الشعب ومدى ارتباطه بالمعتقدات التي توارثها عبر الأجيال المتعاقبة.

فالدين يشكِّل قوَّة هائلة تدخل في صميم حياتنا، وتؤثِّر في جوهر البنيان الفكريِّ والاجتماعيِّ والنفسيِّ، وتمثِّل محدَّدات لطرائق التفكير وردود الأفعال نحو العالم، كما

---

[١]- دكتوراه في تاريخ الشرق القديم (سوريا).

يشكِّل جزءاً لا يتجزَّأ من السلوك الاجتماعيِّ لدى الفرد والجماعة، فضلاً عن منظومة أخلاق وحقوق تدخل في أساس الحياة العائليَّة والاجتماعيَّة، وفي التشريع والقضاء وحتى في العلاقات الدوليَّة، إضافة إلى الطقوس والقرابين، والأعياد والاحتفالات الدينيَّة، والحلال والحرام.

وقد تسرَّبت إلى بلاد اليونان العديد من معتقدات الأمم الأخرى، وفي مقدِّمتهم الفينيقيُّون والمصريُّون وغيرهم من الشعوب القديمة، وكان لكلِّ مدينة أو قرية إلهٌ خاصٌّ بها، وطرق خاصَّة للعبادة، وهيئة لها كَهَنتها الخاصَّون، ولم يكن ثمَّة رابطة بين كَهَنة مدينتين ولا أيُّ صلة أو تبادل في التعليم أو الشعائر. من هنا نجد أنَّ الديانة اليونانيَّة كانت داعية للانقسام والانحلال بدلاً من أن تكون باعثة على الاتِّحاد والوئام، وربما الطبيعة الجبليَّة التي مزَّقت بلاد اليونان، كان لها أثرها الكبير في تاريخ وعقائد شعبها.

يعالج هذا البحث الديانة الديونيسيَّة التي وصلت إلى بلاد اليونان من فينيقية، وانتشرت في أرجائها كافَّة، وبما أنَّ فينيقية كانت مركزاً لالتقاء الحضارات والمعتقدات، وبالتالي كان المجتمع اليونانيُّ منفتحاً على غيره من المجتمعات التي سبقته في الازدهار والنشاط الحضاريِّ، ونتيجة للانتشار الفينيقيِّ واليونانيِّ في حوض البحر المتوسِّط، وإقامة المستوطنات، والاحتكاك المباشر بينهما تحقَّق التمازج الثقافيُّ والحضاريُّ، وانعكس من خلاله المدُّ الثقافيُّ الفنيُّ الذي سرعان ما تحوَّل إلى تلاقُح بين الآلهة، فكان بينهما تأثُّر وتأثير متبادل.

وهنا سنبحث عن أحد أشهر آلهة اليونان وهو الإله ديونيسيوس.

ثانياً: الإله ديونيسيوس Dionysus

١. أصلُه

يقول **هيرودوت** عن عبادة ديونيسيوس: « إنَّ ميلاميوس بن امثيون أخذ هذه العبادة عن قدموس الصوريِّ ومن أتوا معه من بلاد الفينيقيين إلى بويوتية»[١].

[١]- **هيرودوت:** التاريخ: ترجمة عبد الإله الملاح، الكتاب الثاني، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠١م، ص ١٥٦.

ويبدو من شخصيَّته وصفاته أنَّه إله مشرقيٌّ وَفَد من فينيقية، وهو على الأرجح الإله أدونيس، ثم تحوَّر لفظه إلى ديونيسيوس. ويقال إنَّ هناك إلهاً منفصلاً عند اليونان اسمه أدونيس وهو عشيق أفروديت، وتحول إلى ديونيسيوس الذي اكتسب صفات جديدة؛ حيث أصبح إلهاً للخمر والتهتُّك والمتعة في صورته الدنيويَّة. وأصبح أيضاً إلهاً في العالم الأسفل يشفع لمريديه في صورته الأُخرويَّة.[١] وأقيمت له احتفالات دينيَّة شكَّلت الأصول الأولى للمسرح التراجيديِّ Tragaidia [٢].

كان ديونيسيوس إلهاً للحصاد والثمار والكروم، وإن كان قد اشتهر بصفته إلهاً للخمر، وقد تباينت صوره في الأساطير فتصوِّره أقدمها على هيئة رجل ذي لحية، يرتدي ثوباً طويلاً فضفاضاً، وبينما تصوِّره الأساطير الهوميريَّة على هيئة إنسان متكاسل لا يغطِّي جسمه سوى جلد حيوان مفترس، يجمع خصلات شعره الطويلة في الخلف بإكليل من الكرم.[٣]

وكان اليونانيون يقيمون له احتفالات شبيهة بالاحتفالات التي كانت تُقام في فينيقية على شرف الإله أدونيس. وهي تُعتبر مظهراً من مظاهر الابتهاج والشكر للقوى الإلهيَّة التي تتحكَّم في الطبيعة وتدير الكون، إذ لم تكن لديهم عندئذٍ فكرة الكون، وتصوِّر العالم الخارجيِّ على شكل جمهوريَّة مشوَّشة تتحارب فيها قوَّات متنافسة، ولذلك رأى في كلِّ جزء من الخليقة في الأرض، وفي الشجرة، وفي السحابة، وفي ماء النهر والبحر، وفي الشمس والقمر، أشخاصاً يشبهون شخصيَّته، فنسب إليهم الفكر والإرادة واختيار الأفعال، ولما كان يشعر بأنَّهم أقوياء وأنَّه خاضع لسيطرتهم، اعترف بتبعيَّته لهم، وتضرَّع إليهم وعبدهم وجعل منهم آلهة[٤].

---

[١]- **خزعل الماجدي: المعتقدات الإغريقيَّة**، دار الشروق، عمان، ط ١، ٢٠٠٤م ص ٢٨٦.

[٢]- التراجيديا: هي كلمة إغريقيَّة مركَّبة من كلمتين tragos بمعنى العنز، وoidia بمعنى الأغنية العنزيَّة، والسبب في هذه التسمية أنَّ الممثِّلين وأفراد الجوقة التي تمثِّل العنصر الأساس في المسرحيَّة، كانوا جميعاً يلبسون جلد الماعز أثناء العرض، والجائزة التي تفوز بها أحسن مجموعات الإنشاد أو أحسن الممثِّلين كانت عنزاً. أنظر: **خليل سارة: تاريخ الإغريق**، ص ١٣١.

[٣]- **عصمت نصَّار:** الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠٥م، ص ٧٨

[٤]- **خليل سارة: تاريخ الإغريق**، منشورات جامعة دمشق،٢٠٠٦-٢٠٠٧م ص ١٣٠.
أنظر أيضاً **أحمد عتمان: الأدب الإغريقي**، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦م، ص ١٨٦.

٢. ولادته ووفاته

يقول هيرودوت: «إنَّ ديونيسيوس بن سيميلي ابنة قدموس»[١]. فاليونانيون، شأنهم شأن الشعوب الشرقيَّة القديمة، لم تسعفهم عقولهم على إدراك معنى الألوهيَّة العميق وصفاتها الحقيقيَّة؛ لذلك قالوا إنَّ الإله زيوس تزوَّج من سيميلي التي جعل منها أهل طيبة امرأة من البشر ونسبوها إلى قدموس، مع أنَّها كانت في الأصل ربَّة للأرض والخصب، وزواجه هذا يدلُّ على الارتباط أو اختلاط العبادات اليونانيَّة مع العبادات الفينيقيَّة، وبالتالي على امتزاج بين العقائد.

تقول الأسطورة: إنَّ زيوس أحب سيميلي، وأقسم بأن يحقِّق لها كلَّ ما تريد، فعرفت زوجته هيرا بذلك، فاستدرجتها وطلبت منها أن تقول له أن يتجلَّى بكلِّ عظمته الإلهيَّة لها. وافق زيوس وجاء إلى قصر قدموس محفوفاً بعظمته، فاهتزَّت الصواعق في يده، واضطرب القصر، وترنَّحت أركانه، وأنجبت سيميلي، وهي في نزاعها الأخير، طفلاً هزيلاً عاجزاً عن الحياة هو ديونيسيوس، لكن شجرة لبلاب خرجت من الأرض واحتضنت الوليد وحمته من النيران، ثم قام زيوس بشقِّ فخذه ووضعه فيه، وخاط فخذه حيث اشتدَّ ووُلِد ثانية من فخذه، ثم أعطاه إلى إينو وزوجها أتامانت ملك أورخومين (في بيوتيا على شاطئ بحيرة كابابيد) ليرعياه، فعاقبتهما هيرا، وأرسلت الجنون إلى الملك، وهربت الزوجة من ولدها، ورمت بنفسها من صخرة على البحر لتتحوَّل هي وولدها إلى إلهين بحريَّين مازالا في البحر. وقام هرمس برعاية ديونيسيوس، وأعطاه للجنيَّات فبذلن جهداً في تربيته، فكافأهنَّ زيوس بأن رفعهنَّ إلى السماء ثواباً لما قمن به، وعرفن في السماء باسم **(هياد)**، وهنَّ نجوم بين مجموعة أوريون التي تُعدُّ واحدة من أكثر المجموعات تألُّقاً. وقد توفيِّ ديونيسيوس بعدما قامت التيتان بتمزيقه وهو على هيئة ثور، حوَّل نفسه إليه هرباً منهم. [٢].

٣. أماكن عبادته

وصلت عبادة الإله ديونيسيوس إلى بلاد اليونان عبر المستعمرات اليونانيَّة في آسيا

---

[١]- **هيرودوت:** التاريخ: الكتاب الثاني، ص ١٢٠.

[٢]- **جان بيار فيرنان: الكون والآلهة والناس**، ترجمة محمد وليد الحافظ، الأهالي للطباعة والنشر، سورية، ط١، ٢٠٠١م، ص ١٠٨- ١٠٩. أنظر أيضاً: **خزعل الماجدي: المعتقدات الإغريقيَّة**، ص ٢٨٦. وانظر كذلك: **عماد حاتم: أساطير اليونان**، دار الشرق العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٤م، ص ١٣٢.

الصغرى في حدود القرن العاشر قبل الميلاد، وجاء معها أغرب ما عُرف في التاريخ القديم من حفلات صاخبة تكريماً وتعظيماً له، ولم يكتف اليونانيُّ بما أخذه من الشرق بل أضاف إليها تصرُّفات غامضة، واستقرَّت عبادته في تراقيا، ولم يحِن القرن السابع قبل الميلاد حتى شاعت عبادته في بلاد اليونان كلِّها.

كان ديونيسيوس أول أمره تجسيداً للكرمة وصناعة الخمور.[١]، وأصبحت طقوسه النواة التي انطلق منها أوَّل العروض المسرحيَّة التي كانت أصل المسرح اليونانيِّ. وكان له شكلان أساسيَّان: الدنيويُّ، وهو إله الخمر، والنبات المزهر، والجنس، والمسرح، والجنون المقدس، والكروم، والمرح، والمجون. أما الشكل الآخر، الذي يمتدُّ إلى ما بعد الموت، فهو الإله الذي يشفع للموتى ويأخذ بيدهم نحو الخلاص. وكان سرُّ انتشار العبادة الديونيسيوسيَّة بين الناس، رغم أنَّها عبادة سريَّة، هو أنَّ ديونيسيوس كان إلهاً شعبيَّاً، ويسمَّى إله الشعب (**De-motikos**).[٢]. البداية كانت في جزيرة ساموثراكي في بحر إيجة، وهي تعدُّ موطناً لواحدة من أشهر الديانات السريَّة اليونانيَّة ألا وهي الساموثراكيَّة* [٣]. ففي هذه الجزيرة تعرَّف فيليب المقدوني على زوجته (أولمبياس) أثناء الرقص الكهنوتيِّ. ويذكر المؤرِّخون تعلُّق نساء تلك المقاطعة، (مقاطعة أبيروس) التي تتبع لها (ساموثراكي)، بالطقوس الوثنيَّة السريَّة والتي توصف بالهمجيَّة، ووصف الشعائر التي كانت تقام إكراماً وتعظيماً لديونيسيوس. وكانت العابدات ينادَين في الأعياد وعند حلول المواسم، لإقامة الطقوس المريبة، والهدف هو

---

[١]- **سيرغي.أ. توكاريف:الأديان في تاريخ شعوب العالم،** ترجمة أحمد محمد فاضل، الأهالي للطباعة، دمشق، ط١، ١٩٩٨م،ص ٤٣٤

[٢]- **خزعل الماجدي: المعتقدات الإغريقيَّة** ص ١١٩- ١٢٧. أنظر أيضاً: **حسين الشيخ، ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ،** ٧٠- ٧١.

[٣]- *جزيرة ساموثراكي: تقع جنوب غرب ساحل آسيا الصغرى، وهي ذات طبيعة جبليَّة، وفيها طائفة تؤدِّي طقوساً بلغة غير اللُّغة اليونانيَّة، وهو ما يرجِّح وفود هذه العقيدة من خارج بلاد الإغريق. ويبدو أنَّها ذات أصل قديم لكنها لم تترسَّخ في تلك البلاد إلاَّ بحلول أواخر القرن الخامس قبل الميلاد حيث ظهرت في أثينا نفسها. وقد اتَّخذت الساموثراكيَّة من مجموعة من الآلهة المشتركة مركزاً لها وأطلقت عليها اسم (الآلهة العظيمة) Theoi-Megaloi، والآلهة الساموثراكيَّة Theoi-Samothrakes، أو الكابيري Cabiri. وقد اشتهر هؤلاء الآلهة الكابيري، منذ القرن الخامس قبل الميلاد بحماية الملاَّحين، واشتق اسم الكابيري من الكلمة الفينيقيَّة (كابيرم)، بمعنى الكبير والقوي في اللُّغة العربيَّة، وهو ما يتَّفق مع وصفهم بالآلهة الكبار. وقد انتشرت عبادتهم في بويوتية (منذ القرن السادس قبل الميلاد) التي يرتبط اسم عاصمتها طيبة باسم الإله الفينيقي الأصل (كادموس) مؤسِّس طيبة. فهم إذن إمَّا آلهة فينيقيون أو آلهة فريجيون (فريجيا تقع جنوب جزيرة ساموثراكية)، وفي كلا الحالين هم آلهة خصب ترتبط عبادتهم بطقوس سريَّة وغامضة ظهرت بوضوح في جزيرة ساموثراكية. للمزيد، أنظر هيرودوت: الكتاب الثاني، ص ١٥٧ وانظر أيضاَ: خزعل الماجدي: المعتقدات الإغريقية ص ١٢٥- ١٢٩.

الوصول إلى الغيبوبة والشطح بمضغ اللباب والأعشاب المُسكِرة، والرقص القائم على خلجات الجسم وترجيف الأطراف، في جو عابق بالموسيقى الصاخبة المصحوبة بنقرات الطبلة وأنَّات المزمار، مع ما يتخلَّل ذلك من صرخات وزعقات مدويَّة، حتى إذا بلغت الهستيريا بالجماعة أشُدَّها، نفرت تلك النساء تائهات شاردات في دماميس الظلام، يناجين ديونيسيوس والأرواح، إلى أن يصادفن حيواناً، فيُعمِلن فيه الأظافر تمزُّقاً وتقطيعاً بوحشيَّة وشراسة، ويرشفن من دمه وهنَّ مسعورات، ويأكلن من لحمه باهتياج، ثم يهمدن منهوكات القوى حتى الصباح.[١]. وبحلول القرن الرابع قبل الميلاد ساد الاعتقاد بأنَّ من يعتنق ديانة ديونيسيوس السريَّة، ويشارك في طقوسها الغامضة في محاولة للاتِّحاد مع الإله، ستكون له حياة سعيدة خالدة بعد الموت [٢].

وهكذا نجد أنَّ الديانات السريَّة ازدهرت في العصر الهلينستيِّ. ويمكن القول أنَّ أغلب الآلهة في الديانات السريَّة كانت تُعبَد في الشرق كآلهة محليَّة، وهي آلهة واضحة بعيدة عن الغموض، وديانـاتهم بسيطة تقدِّس عناصر الطبيعة المختلفة المؤثِّرة في حياة الإنسان، وبعد انتقالها إلى بلاد اليونان تحوَّلت إلى ديانات سريَّة ذات طقوس غامضة يقوم بها معتنقوها لضمان حياة سعيدة أبديَّة بعد الموت.

٤. احتفالاته

عرفت الشعوب القديمة أنواعاً من الاحتفالات والأعياد التي ارتدى أغلبها الطابع الدينيَّ، وظلَّت قائمة بأشكال مختلفة ومتجدِّدة على مدى آلاف السنين. وقد عبَّرت هذه الأعياد عن جهل الإنسان القديم وقصور تفكيره في تفسير عوامل الطبيعة، وأن هناك إلهاً واحداً يحكم الكون ويدبِّره، فاعتقدوا أنَّ هناك آلهة عديدة تتحكَّم بهذا الكون، وسعوا إلى كسب رضاها بتقديم القرابين والهدايا للآلهة في معابدها، وأقاموا لها المهرجانات والطقوس الدينيَّة مع صلوات التضرُّع والمباركة للآلهة وترتيل الأناشيد الدينيَّة.[٣]

وعندما انتقلت هذه الأعياد إلى اليونانيين حظِيَت بمكانة هامَّة، فأحبُّوها ووجَّهوا نحوها

[١]- **خليل سارة: تاريخ الوطن العربي في العصور الكلاسيكيَّة**، منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠٩م، ص ٤٠ - ٤١.
[٢]- **حسين الشيخ، ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ**، دار العلوم العربيَّة، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، ص٧١.
[٣]- **محمود حمود: الديانة السوريَّة القديمة**، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٤م، ص ٢٩٢.

أكبر قسط من عنايتهم وخصوصاً في المدن المقدَّسة، فاكتسبت عندهم طابع السكر والموسيقى والرقص[١]. وكان الغرض من هذه الأعياد إظهار الابتهاج والشكر للقوى الإلهيَّة التي تتحكَّم في الطبيعة، إذا ما كان المحصول وافراً، أو كنوع من الابتهال والتضرُّع لهذه القوى إذا ما كان المحصول قليلاً.

لقد استهدفت الاحتفالات تصوير أسطورة الإله ديونيسيوس، حيث لجأ الإنسان القديم إلى تفسير ما يجهله من الظواهر الكونيَّة إلى نسج أحداث الواقع بطريقة خياليَّة مبالغ في أحداثها، وخلط بين الواقع والخيال. واعتقد اليونانيُّ أنَّها تعبرِّ عن آلامه وأفراحه، فقد كانت تصوِّر الظواهر المتعاقبة التي تمرُّ بشجر الكروم، فهذا الشجر يبدو فاقداً للحياة حزيناً في الشتاء، ثم تعود إليه الحياة في الربيع، فتتفتح البراعم التي تمتدُّ منها أغصان جديدة لا تلبث أن تغطِّيها نضرة الأوراق، ومع مجيء الصيف وحرارته تظهر الثمار، ثم تنضج مع اقتراب الخريف، وبعد أن تُجمع وتُعصر تمتلىء بعصيرها الخوابي والدِّنان. وفي هذه المراحل المتعاقبة كان اليونانيون يرون مراحل يمرُّ بها ديونيسيوس من الألم والحزن إلى الفرح والمرح، ثم الانتصار[٢].

وكما ذكرنا سابقاً، أنَّ أصل هذا الإله يعود إلى فينيقية، فهو ذاته الإله الفينيقيُّ أدونيس إله الحب والجمال والشباب والمرح، وتُقام له طقوس وأعياد حافلة في فينيقية تجسِّد موته وموت النبات والخصب في الطبيعة، كما تجسِّد بعثه وبعث الخصب والربيع. وهي تشبه الأعياد التي تُقام لديونسيوس في أثينا وغيرها من المدن الإغريقيَّة، ومنها عيد الانثيستاريا (**Anthesteria**) الذي يُقام في شهر شباط ويستمر ثلاثة ايام:

اليوم الأول: تفتح فيه جرار النبيذ الجديد، ويتمُّ تقديم قربان منه إلى ديونيسيوس.

اليوم الثاني: يُعرض تمثال ديونيسيوس في موكب حافل، وتؤدِّي الكاهنة أو زوجة حاكم المدينة طقساً غامضاً، يُقام في الغالب عند بركة مياه، ثم يعود الموكب إلى المدينة، وتقدِّم

[1]- RefaquatAli Khan.;GeoRawlinson:Phoenicia: EncyclopaedicHistory Of Word civilization, vol 18, INDIA,1992 , p 19.

[٢]- **خزعل الماجدي: المعتقدات الإغريقيَّة ص ١١٩- ١٢٧**. أنظر أيضاً:**حسين الشيخ، ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ، ٧٠- ٧١**

الكاهنة طقس الزواج المقدَّس من الإله ديونيسيوس (الذي يقوم بدوره زوجها الحاكم أو الكاهن)، ويتمُّ فيه اتِّحاد المحتفلين بهذا الإله.

اليوم الثالث: تُقدَّم القرابين لأرواح الموتى، والحقيقة أنَّ عبادة ديونيسيوس كانت مرجعاً لظهور فنِّ المسرح ولظهور الجمعيَّات السريَّة، وأصبحت القاسم المشترك بين العقائد والطقوس الجنائزيَّة، فقد «ربط المؤمنون به بين اسمه والبعث بعد الموت، فكانوا يؤمنون بعودتهم إلى الحياة واستمتاعهم بالخلود في العالم الآخر، ويتَّخذون من قوَّة الخمر رمزاً لقوَّة الطبيعة، ويقيمون له المهرجانات (**الديونيسيَّة**) التي كانت تضجُّ بالمرح والعربدة والسكر والموسيقى والرقص والغناء وذبح القرابين، فتنتشر بين المحتفلين حالة الوجد المحموم والانفعال الذي يسيطر على العقول والأجساد ويفقدها اتِّزانها.[١] وكانت تُتلى في الأعياد الدينيَّة ما كان اليونانيون يسمُّونها بـ«القصَّة المقدَّسة»، وهي تُقام في أوقات معلومة من السنة، بل في ساعات معيَّنة من النهار أو الليل، حيث أنَّ تلاوة هذه الشعيرة الخرافيَّة كان لها، حسب اعتقادهم، تأثير فعَّال، فهي تحفظ الأشياء كما هي، فتبقى دائماً على ما كانت عليه منذ نشأتها بفعل قوى خارقة في غابر الزمان، فعلى سبيل المثال، كانت تجعل القمح ينمو باستمرار وينضج كلَّ عام. كذلك كانت تحفظ نظام الكون القائم على حاله[٢]. وكانت هناك أيضاً أغانٍ تعرض لقوانين الطبيعة، وتخضع لها الكائنات الحيَّة خصوصاً ما يتعلَّق منها بوظائف ديونيسيوس، فتصف تتابع الفصول وآثارها على أشجار الكرم التي يميتها الشتاء، فتيبس جذوعها، وتتساقط أوراقها، ثم يبعثها الربيع فتسري فيها عناصر الحياة شيئاً فشيئاً، حتى تعود إلى نضرتها الأولى، وبذلك كان يمتزج في نفوس السامعين والرَّائين عواطف الحزن والسرور والخوف والطمأنينة، وما إلى ذلك من المظاهر الوجدانيَّة التي كانت تثيرها حوادث ديونيسيوس. وفي هذه الأغاني كانت تظهر معانٍ فلسفيَّة دقيقة تمثِّل جهل الإنسان بمصائر الأمور، وبأنَّه لجأ إلى تفسير ما يجهله[٣].

---

[١]- **خزعل الماجدي: المعتقدات الإغريقيَّة** ص ١١٩- ١٢٧. أنظر أيضاً:**حسين الشيخ، ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ**، ٧٠- ٧١.

[٢]- **عبد اللطيف أحمد علي: التاريخ اليوناني**، ج١،بيروت، ١٩٧٦ ص ١٨٦.

[٣]- **علي عبد الواحد وافي: الأدب اليوناني القديم، دلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي**، دار المعارف، مصر، ١٩٦٠م ص ١٣٧.

ثالثاً: ديونيسيوس وولادة المسرح اليوناني

يميل معظم الباحثين إلى الاعتقاد بأنَّ المسرحيَّة قد نشأت من أصل دينيٍّ وتطوَّرت، وكانت وسيلة للتعبير عن الدراما الإنسانيَّة الناجمة عن المواجهة بين الإنسان والقوى الطبيعيَّة أو الإعجازيَّة التي يصعب عليه فهمها وتفسيرها، فضلاً عن السيطرة عليها وإخضاعها لرغباته ومصالحه، وبالتالي فإنَّ المسرحيَّة في أصولها الأولى لم تكن أكثر من وسيلة يُستعان بها على مزاولة الشعائر والطقوس الدينيَّة في مناسبات معيَّنة[١].

وهنا نجد أنَّ الأصول الأولى للمسرح اليونانيِّ تكمن في الاحتفالات الدينيَّة التي كانت تُقام في المناطق المختلفة في البلاد، وتدور حول عقيدة ديونيسيوس، حيث أقام اليونانيون مهرجانات دينيَّة عديدة تكريماً له في إقليم أتيكا.

في هذا السياق، يقول شلدون تشيني: « لقد كانت المسرحيَّة في أول عهد اليونانيين تمتزج بالدين وجزءاً من احتفال رسمي مقدَّس» [٢].

وشكَّلت هذه الطقوس الأصول الأولى للمسرح اليوناني، فالشعائر الجادَّة التي ينشد فيها المواطنون الأناشيد تبيِّن تقلُّبات الحياة وخضوعها لقوَّة أكبر منها تسيطر عليها، مما يتَّصل بذلك من ألم ومعاناة وصراع هي أصل المأساة أو المسرحيَّة التراجيديَّة.

من جهة أخرى، شكَّل المرح والفكاهة أصل الملهاة أو المسرحيَّة الكوميديَّة، وامتزاج الألم والمعاناة مع المرح والفكاهة هو أصل لون المسرح الثالث وهو المسرحيَّة الساتيريَّة، وهو لون تتداخل فيه العناصر المأساويَّة مع العناصر الضاحكة المرحة. وقد مرَّت هذه الأصول الأولى قبل أن تتبلور في شكلها النهائيِّ كفنٍّ وأدب مسرحيٍّ، بمرحلة أولى من التنظيم أنتجت نوعين من العروض:

النوع الأول: العروض الغنائيَّة الجادَّة التي أطلق عليها اسم الديثيرامبوس Dithyram-bos، وهي تسمية غير يونانيَّة تعني أغنية ديونيسيوس. حيث وُلدت الدراما ولادة طبيعيَّة من

---

[١]- **جميل نصيف التكريتي: قراءة وتأمُّلات في المسرح الإغريقي**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهوريَّة العراقية، ١٩٨٥م، ص ٧٣ انظر أيضاً:

Peter levi: the oxford history of the classical world , Wdited By john Boardman, jasper griffin oswyn murray ,p134

[٢]- **شلدون تسيني: تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة**، ترجمة دريني خشبة، الهيئة المصريَّة للتأليف والترجمة، القاهرة، ج١، ١٩٦٣، ص ٤٥.

الشعر اليونانيِّ نفسه بعد مروره بمراحل تطوُّر قادته إلى هذا النوع من الشعر الدراميِّ الذي يحتضن في الواقع كلَّ فنون الشعر ويكثِّف كلَّ مراحل تطوُّره.

والديثيرامبوس مجرَّد أغنية جماعيَّة فولكلوريَّة تؤدِّيها الجوقة وهي تقوم ببعض الحركات التعبيريَّة والرقصات التي تؤكِّد معاني الكلمات، وتعرض مراحل من حياة ديونيسيوس في أسلوب غنائي وبوسيلة التنكير أو المحاكاة بالكلمة والحركة، ومن هذا النوع انبعثت التراجيديا أو مسرحية المأساة، لتصبح لوناً فنيَّاً قائماً بذاته، وكانت تحقِّق الشفافيَّة عند الأفراد، وهو ماعُرف عند أرسطو بعمليَّة التطهير، لأنها تطهِّر نفسيَّة البشر من كلِّ الانفعالات المكبوتة.

وكانت المسرحية التراجيديَّة بسيطة في بدايتها فهي ملتزمة أن يكون موضوعها متَّصلاً بالإله ديونيسيوس، ولم يكن الحوار يتعدَّى ممثِّلاً واحداً يقوم بتقمُّص كلِّ الشخصيَّات التي يرد ذكرها، وإنشاد الكورس أو الجوقة هو العنصر الرئيس فيها.[١] ومنذ أوائل القرن الخامس قبل الميلاد، شهدت هذه المسرحيَّة تطوُّراً سواء من حيث المضمون أم من حيث الشَّكل والأداء.

فمن حيث المضمون، لم يعد موضوع المسرحيَّة يدور الإله ديونيسيوس، وإنَّما أصبح يدور بين الآلهة والإنسان، أو بين القدر والإنسان، أو بين الخير والشرِّ وغيرها من الموضوعات. أمَّا من حيث الشكل فقد تطوَّر عدد الممثِّلين من ممثِّل واحد وربمَّا أربعة، كما ظهرت تطوُّرات أخرى.[٢]

النوع الثاني: هو العروض الكوميديَّة اليونانيَّة التي تولَّدت كما تولَّدت التراجيديا من أعياد ديونيسيوس، واشتُقَّ اسمها من كلمتين إغريقيتيَّن هما (كوموس- أودي) (COMES- ODE) **أي (الأغنية الريفيَّة)**، وكان أهمُّ عنصر في هذه الأعياد تجمُّع الناس حول فرقة غنائيَّة يرأس كلَّ فرقة منشد يرتجل بصوت غنائيٍّ قصَّة الإله ديونيسيوس ويشيد بقواه السحريَّة. وقد كان هذا النوع استعراضاً هزليَّاً مرحاً تقوم به مجموعة من المشتركين في أعياد الإله ديونيسيوس، متنكِّرين بملابس تعطيهم شكل الحيوانات أو الطيور، فظهروا

---

[١]- **لطفي عبد الوهاب يحيى : اليونان**، دار النهضة العربيَّة للنشر، بيروت، ١٩٧٩م ص ١٨٩-١٩١. أنظر أيضاً **فوزي مكاوي: تاريخ العالم الإغريقي وحضارته**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٠م، ص ١٩٧-١٩٨.

[٢]- **خليل سارة: تاريخ الإغريق**، ص ١٣١.

في هيئة ضفادع وطيور وذكور النحل وحيوانات أخرى، وكانت هذه العروض تنتهي في صورة وليمة. وتميَّزت هذه العروض بقدر من التنظيم والتطوُّر كان في حقيقته مقدِّمة لميلاد المسرح اليونانيِّ[١].

رابعاً: تعليق على الإله ديونيسيوس

يقول **ول ديورانت** «كان معظم اليونانيين يعتقدون أنَّ عناصر كثيرة من حضارتهم قد جاءتهم من مصر، وعن المصريين والآشوريين والحثِّيين»[٢].

فالإله ديونيسيوس إله مشرقيٌّ وفد من فينيقية، ووجد له مكاناً إلى جانب أبوللون في دلفي، وانتشرت عبادته بشكل سلميٍّ، وعلى الأخصِّ بين النساء والعبيد والفقراء، وكان له شكلان أساسيَّان: شكلٌ دنيويٌّ، وشكل آخر يمتد إلى ما بعد الموت، فهو الإله الذي يشفع للموتى ويأخذ بيدهم نحو الخلاص هناك.

وهنا تظهر إشكاليَّة الدين اليونانيِّ في كونه ديناً محدود الأفق ضيِّق المجال، يتمثَّل الإله بأنَّه ذو طابع إنسانيٍّ، ووضع الآلهة في سياق تصوُّريٍّ واحد مع البش. فالإله اليونانيُّ يقع في الأخطاء نفسها التي يقع فيها البشر، وينزلق إلى المزالق نفسها التي ينزلقون إليها، وتستهويهم الشهوات نفسها، إلاَّ أنهم لا يموتون ولا تدركهم الشيخوخة، ولهم قوى خارقة لا يدركها البشر.

وهكذا نجد أنَّ الديانة اليونانيَّة خليط من عناصر عدَّة متباينة، وهي ليست ديانة توحيد بل ديانة وثنيَّة تؤمن بتعدُّد الآلهة، وأنَّ كلَّ واحد من هذه الآلهة له مجال يتحكَّم فيه، وأنَّ عدم وجود سلطة دينيَّة ونظام كهنوتيٌّ يقوم بتنظيم العبادات، ويشرف على أداء الطقوس، جعل ديانة ديونيسيوس ديانة مشوَّشة تعبرِّ عن جهل الإنسان.

خامساً: خاتمة

خلاصة القول، أنَّ عمليَّة التأثير والتأثُّر بين الحضارات، بما تحمل من معنى التواصل، تبرز الدور الإنسانيَّ الإراديَّ في إثراء الوجود البشريِّ بما يحقِّقه طرفا التواصل من فعاليَّات

---

[١]- **علي عبد الواحد وافي: الأدب اليوناني القديم**، ص ٢٣٢.

[٢]- **ول ديورانت: قصة الحضارة**، حياة اليونان، مج ٢، ج٢، ص ٢٨٣.

متجدِّدة، ولكلٍّ منهم ما يمكن أن يضيفه. وهكذا يدور دولاب الفكر على محور التواصل ذي الحركة الدائبة المتَّصلة التي لا تقف عند حدود الحضارات بعينها، بل تلتحم الحضارات كلُّها ويؤثِّر بعضها في بعض من دون أن تفقد كلَّ حضارة ملامحها الأساسيَّة وخصائصها المميَّزة التي يتضمَّنها زمان ومكان كلِّ حضارة.

إنَّ عمليَّة التأثُّر والتأثير بين حضارات الشرق القديم وحضارة اليونان على الصعيد الدينيِّ حقيقة لا شكَّ فيها، وهي تؤكِّد وجود ضرب من التواصل بينهما، ومن هنا يسقط ما قد يقع في الظنِّ من توهُّم وجود حواجز فاصلة بين الحضارات، وتسقط معها مقولة المعجزة اليونانيَّة، التي تنكر أيَّ تأثير للحضارات الشرقيَّة في حضارتهم. وهكذا أثَّرت كلُّ حضارة منهما في الأخرى من دون أن تفقد ملامحها الأساسيَّة وخصائصها المميَّزة. وقد حقَّق الاحتكاك المباشر بينهما التمازج الثقافيَّ والحضاريَّ الذي انعكس من خلاله المدُّ الثقافيُّ الفنيُّ الذي سرعان ما تحوَّل إلى تلاقُح بين الآلهة، فكان بينهما تأثُّر وتأثير متبادل.

إنَّ التوسُّع اليونانيِّ في حوض البحر المتوسِّط، والاحتكاك مع حضارات الشرق القديم، نجم عنهما وجود آلهة شرقيَّة عُبدت في بلاد اليونان. ويبدو أنَّ اليونانيين، أو بعضهم، سُحِروا بآلهة الشرق والاحتفالات والطقوس الدينيَّة التي أقيمت في مظاهر كبيرة متنوِّعة وخاصَّة، ولا يستطيع زائر أن يتجاهله. فإن كان ذا ميول نحو الاعتقاد في الأمور الخفيَّة لا يلبث أن يُؤخذ بها وينجذب إليها، وربما يعود إلى وطنه متأثِّراً بها تأثُّراً يصل إلى درجة الإيمان، حاملاً في قلبه أمانيَ وآمالاً جديدة.

هكذا قام الشرق بتصدير العبادات إلى بلاد اليونان، وكانت لذلك نتائج إيجابيَّة على الطبقة اليونانيَّة الدنيا، إذ أكسبها الدين قوَّة جديدة في أن يكون لها ديانة وعبادة، وعزَّزت موقفها من خلال ذلك في المجتمع اليونانيِّ، بعدما كانت محرومة من هذه المزايا الاجتماعيَّة والدينيَّة، وأُرغمت الطبقة الارستقراطيَّة على الاعتراف بوجود الطبقة الدنيا التي بدأت تشعر بكيانها ووزنها.

من جهة أخرى، نجد أنَّ المعتقدات اليونانيَّة اتَّسمت بالانقياد التامِّ للحاجات الغريزيَّة، ولم تحدث حينها أيُّ تأمُّلات عقليَّة لما يدور وسط البيئة وتقلُّباتها، وهنا نجد عدم وجود المستوى الذهنيِّ الكافي لفهم ما يحدث حوله في الطبيعة.

المصادر والمراجع

المراجع العربيَّة

١. **هيرودوت**: التاريخ: ترجمة عبد الإله الملاَّح، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠١م

٢. **التكريتي، جميل نصيف: قراءة وتأمُّلات في المسرح الإغريقي**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهوريَّة العراقيَّة، ١٩٨٥م.

٣. **حاتم، عماد: أساطير اليونان**، دار الشرق العربي، بيروت، ط٢ ١٩٩٤م.

٤. **حمود، محمود: الديانة السوريَّة القديمة**، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠١٤م.

٥. **سارة، خليل: تاريخ الإغريق**، منشورات جامعة دمشق،٢٠٠٦-٢٠٠٧م.

٦. **سارة، خليل: تاريخ الوطن العربي في العصور الكلاسيكيَّة**، منشورات جامعة دمشق، ٢٠٠٩م.

٧. **الشيخ، حسين: ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ**، دار العلوم العربيَّة، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٨. **عتمان، أحمد: الأدب الإغريقي**، دار المعارف، القاهرة، ط٢، ١٩٨٦م.

٩. **علي، عبد اللطيف أحمد: التاريخ اليوناني**، بيروت، ١٩٧٦.

١٠. ١٠-**الماجدي، خزعل: المعتقدات الإغريقيَّة**، دار الشروق، عمان، ط ١، ٢٠٠٤م.

١١. **مكاوي، فوزي: تاريخ العالم الإغريقي وحضارته**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٨٠م.

١٢. **نصَّار، عصمت: الفكر الديني عند اليونان**، دار الهداية للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠٥م.

١٣. **يحيى، لطفي عبد الوهاب: اليونان**، دار النهضة العربيَّة للنشر، بيروت، ١٩٧٩م.

١٤. **تشيني، شلدون: تاريخ المسرح في ثلاثة آلاف سنة**، ترجمة دريني خشبة، المؤسَّسة

المصريَّة العامَّة للتأليف والترجمة، القاهرة، ج١، ١٩٦٣.

١٥. **توكاريف، سيرغي.أ.: الأديان في تاريخ شعوب العالم**، ترجمة أحمد محمد فاضل، الأهالي للطباعة، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.

١٦. **ديورانت، ول: قصَّة الحضارة، حياة اليونان**، مج ٢، ج٢، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨م.

١٧. **فيرنان، جان بيار: الكون والآلهة والناس**، ترجمة محمد وليد الحافظ، الأهالي للطباعة، سورية، ط١، ٢٠٠١م.

المراجع الأجنبيَّة

1. **Khan.RefaquatAli;**GeoRawlinson:Phoenicia: EncyclopaedicHistory Of Word civilization, vol 18, INDIA,1992

2. **Peter levi: the oxford history of the classical world** , Wdited By john Boardman, jasper griffin oswyn murray

النَحِلة الأورفيَّة وحيرة العقل اليونانيّ بين الميتوس واللُّوجوس (مقاربة نقديِّة)

غيضان السيّد علي[١]

مقدِّمة

تُعدُّ النِّحلة الأورفيَّة من النِّحل التي ظهرت-على حدِّ أغلب الأقوال- في القرن السادس قبل الميلاد، وظلَّت محصورة في دائرة ضيِّقة مقتصرة على الأتباع الذين كان أغلبهم من الشعراء والكتَّاب وبعض المثقَّفين؛ لأنَّها كانت في الحقيقة حركة إصلاح وتجديد في ديانة ديونيسيوس السرِّيَّة التي سبقتها وتضمَّنت أساطير وخرافات وطقوساً عنيفة وغير عقلانيَّة. بيد أنَّها -مع ذلك- لم تبرأ من استخدام الأساطير والخرافات في التعبير عن آرائها وتعاليمها الأمر الذي يبيِّن لنا سذاجة خيال ذلك العصر وبداوته.

لقد ظلَّت الأورفيَّة ديانة الخاصَّة والمثقَّفين من دون أن تجتذب الكثير من العوامِّ الذين كانوا يتَّبعون ديانة الدولة الرسميَّة. ورغم ذلك كان لها تأثير كبير يستطيع القارئ أن يلتمسه في ذلك التأثير الواسع الذي يمكن أن يراه في معظم الفلسفات التي أتت بعدها، فقد أخذت منها الفيثاغوريَّة النزعة الصوفيَّة وعقيدة تناسخ الأرواح، وتأثَّر كلٌّ من سقراط وأفلاطون والأفلاطونيَّة المحدَثة بآرائها عن ثنائيَّة الجسم والنفس، وأخذ منها أفلاطون نظريَّة خلود الروح وفكرة التذكُّر، وأخذ منها الرواقيُّون فكرة وحدة الوجود، وتأثَّر بها أفلوطين في فكرته عن الإله الواحد. وهذا ما يعكس بُعدًا أسطوريًّا يكشف عن لجوء الفلاسفة حتى في العصر الذهبيِّ للفلسفة اليونانيَّة إلى الأسطورة لبناء نسقهم الفلسفيِّ، وأنَّ الأسطورة تجري في الفكر اليونانيِّ كلِّه كما يجري الماء في العود النباتيِّ الأخضر.

كذلك رأى العديد من الباحثين الغربيين أنَّ المسيحيَّة قد تأثَّرت بالأورفيَّة في قولها بابن

---

[١]- أستاذ الفلسفة المشارك بكلية الآداب جامعة بني سويف، جمهورية مصر العربية.

الإله الذي مات لينجي البشر، وفي العشاء الربانيِّ وهو أكل جسم الإله وشرب دمه المقدَّس.

فما هي الأورفيَّة؟ ولماذا سمِّيت بهذا الاسم؟ وما هي أهم آرائها وتصوُّراتها حول: نشأة الكون، ووجود الإنسان، والأخلاق، ومصيره في العالم الأخرويِّ، والثَّواب والعقاب في هذا العالم، وما هي علاقة النفس بالبدن؟

هذا ما سنتناوله بالتفصيل تناولاً نقديًّا يكشف عن حيرة العقل اليونانيِّ في مرحلة من مراحله المبكرة بين الميتوس (الأسطورة/ البداوة الفكريَّة) واللُّوجوس (العقل/الحقائق الميتافيزيقيَّة).

أوَّلاً: ما هي الأورفيَّة؟

تُعدُّ الديانة أو النِّحلة الأورفيَّة Orphism فلسفة دينيَّة لا يُعرف على وجه التحديد بداية نشأتها؛ ولكن ثبت أنَّها كانت موجودة في القرن السادس قبل الميلاد. فقد ورد ذكر اسم مؤسِّسها أورفيوس Orpheusلأول مرَّة في النصف الثاني من القرن السادس قبل الميلاد في قصيدة للشاعر الغنائي إبيكوس Ibycus الذي يصفه بصاحب الاسم المشهور Orpheus famous of name[١]. وأشار كلٌّ من أفلاطون وأرسطو إلى وجود الأورفيَّة كنِحلة معروفة وموجودة ببلاد اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد؛ حيث ذكرها أفلاطون في محاورات: الجمهوريَّة، السفسطائيِّ، المأدبة، القوانين، أقريطون، أيون، بروتاجوراس، فيلوبس[٢]. بينما ذكرها أرسطو مرَّتين، الاولى في كتاب"الحيوان"، والأخرى في "كتاب النفس"[٣]. ومع أنَّ أرسطو قد أقرَّ بوجود النِّحلة الأورفيَّة كديانة سرِّيَّة من الديانات الموجودة في بلاد اليونان، إلاَّ أنَّه أنكر وجود أورفيوس كشخصيَّة حقيقيَّة في الواقع.

وقد حظيت أسطورة أورفيوس، بما انطوت عليه من سلوك، وبما نجم عنها من تصوُّرات وإيحاءات، بكثير من التفسيرات والتأويلات نشأت منها حركة عرفت باسم الأورفيَّة، اتَّصفت في تاريخها الطويل بالطابع الروحيِّ والنزعة الصوفيَّة.وقد نسجت أفكارها انطلاقًا من أسطورة أورفيوس ومن القصائد المقدَّسة التي نُسِبت إليه، ويرى البعض أنَّ هدفها الأساسيَّ

[1]- (Owen Lee, M., Virgil as Orpheus: A Study of the Georgics, New York, 1996, pp 3- 4.

[٢]- أنظر، محمد فتحي عبدالله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانيَّة، طنطا، دار الحضارة للطباعة والنشر، د.ت، ص ٣.

[3]- (Guthrie, W.K.C., Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphism movement, Princeton, 1993, p.224.

كان معارضة النظامين السياسيِّ والدينيِّ اللذين كانا يحكمان العالم الإغريقيِّ. وقد بنى أنصار هذا المذهب نمطًا من أنماط الحياة على هامش المجتمع شبيه بما هو عند الشامانيين (رجال الدين في القبائل البدائيَّة)[١].

ويرى الكثير من الباحثين أنَّ الأورفيَّة كانت على نقيض الطريقة الإغريقيَّة التي تُعلي من شأن الحياة الدنيا، وتنشد السعادة بتحصيل مُتع الجسد من طعام وشراب ونساء، فهي تقول بالروحانيَّة، وتدعو إلى الخلاص، وتتوسَّل بالزهد، وتبغي الترقية صُعُدًا في مدارج الكمال. وسُمِّيت بهذا الاسم نسبةً إلى أورفيوس صاحب النسب الإلهي؛ حيث كانت أمُّه كاليوبي Calliope ربَّة الشعر، وأبوه أبوللو Apollo ربَّ الفنِّ والشِّعر والموسيقى أو أوجرس Oea-grus إله الخمر في تراقيا، وجدُّه زيوس ربَّ الأرباب. وهكذا تبدو الخرافة في هذه الديانة منذ البداية حيث اختلاط البشريِّ بالإلهيِّ من أجل إضفاء صفة القداسة على البشريِّ غير المقدَّس.

لقد كان أورفيوس –على أيِّ حال- كاهنًا وفيلسوفًا قبل أيِّ شيء آخر، وكان شخصيَّة غامضة لكنَّها تستوقف النظر، ويعتقد البعض أنَّه كان رجلاً حقيقيًّا في حين اعتقد آخرون أنَّه كان إلهًا أو بطلاً خياليًّا، وتقول رواية أخرى إنَّه مثل باخوس جاء من تراقيا، لكن الظاهر أنَّه أو (الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت التي كانت تمثِّل الحلقة الوسطى بين الحضارة المصريَّة والحضارة اليونانيَّة في ذلك الحين. كما يقال إنَّ أورفيوس كان مصلحًا مزَّقته طائفة متهوِّسة من معتنقي المذهب الباخيِّ[٢].

ورغم كثرة الآراء المتضاربة حول شخصيَّة أورفيوس التي تمنع إمكان الوقوف على حقيقة شخصيَّته أو طبيعة آرائه، يكاد المؤرِّخون يتَّفقون على أنَّ أورفيوس كان عبقريًّا في الغناء ويعزف على القيثارة كأنَّه إله، وأنَّه كان مغنِّيًا وصاحب صوت جميل، تنقاد إلى أنغامه وموسيقاه جميع الكائنات كأنَّها واقعة تحت تأثير السحر، ويستطيع استئناس الوحوش الضارية في هذا العالم، والقوى المخيفة في العالم الآخر، وبالإضافة إلى ذلك فهو المعلِّم

[١]- إلياس زيات، أورفيوس والأورفيَّة، الموسوعة العربيَّة، تمَّ الإطلاع عليه في ٢٠٢١/٤/٩ على الرابط الإلكتروني التالي: http://arab-ency.com.sy/detail/707

[٢]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، الكتاب الأول(الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٠، ص ٤٨.

والنبيُّ الذي يعرف الأسرار، ويفسِّرها مثل أصل الآلهة وطبيعتها، ويعرف الطريق الذي ينبغي على الناس سلوكه في الدنيا والآخرة، والقواعد التي يجب أن تسير عليها النفس لتبلغ مقرَّها الصحيح. وكان يعلِّم تلاميذه رُقى وتعاويذ تقيهم الشرَّ والسُّوء[١].

إنَّ أقدَم أسطورة وصلتنا عن الأورفيَّة هي تلك التي تقول: إنَّ زوجة أورفيوس التي كان يهيم بها عشقًا لدغتها حيَّةٌ أثناء هروبها من أريستايوس بن أبوللون الذي راودها عن نفسها، فماتت[٢]. فأصابت أورفيوس لوعة الفراق من شدَّة حزنه عليها، وانطلق إلى عالم الموتى لعلَّه يُعيد حبيبته إلى الحياة. وهناك ظلَّ ينوح ويعزف ألحانه الحزينة على قيثارته التي أهداه إيَّاها أبوللون، حتى أنَّ الموتى بكوا. ورقَّ قلب هاديس وزوجته برسيفوني وهما حارسا الموتى، فأذنا له بأن يصطحب زوجته إلى الدنيا شرط ألاَّ ينظر إليها إلاَّ بعد خروجهما من العالم السفليِّ ووصولهما إلى الدنيا. لكن أورفيوس لم يستطع الوفاء بعهده، فقد طال الطريق وزوجته تسير خلفه، وأحبَّ أن يطمئنَّ إليها خشية التعب، فاستدار، وهنا وقعت الطامَّة، وعادت من حيث أتت إلى عالم الموتى. وبكى أورفيوس وانتحب ما شاء له البكاء، واعتزل الناس متوحِّدًا في الغابة يعزف على قيثارته إلى أن قتلته عصبة من نساء تراقيا كنَّ يمارسنَ طقوسًا سريَّة احتفاءً بديونيسوس حين رفض مشاركتهنَّ الغناء، وقيل إنَّهن ثرن عليه عندما قاطع النساء جملةً وآثر أن يقيم علاقته الجنسيَّة مع الفتيان ذوي الشباب الغضِّ، فقطَّعنه إربًا إربًا وبعثرن أشلاءه، ورمين برأسه في نهر هِبروس Hebrus. ويقال إنَّ الرأس ظلَّ يردِّد اسم زوجته "يوريديس" وقد حمله التيَّار في البحر حتى جزيرة لسبوس Lespos حيث ظهرت عرَّافة أورفيوس وهي تسأل الرأس فيجيبها، وظلَّت تتنبَّأ حتى غدت أكثر شهرة من عرَّافة دلفي Delphi، وحينئذٍ أمرها أبوللون أن تتوقَّف. أمَّا أشلاء أورفيوس فقد جمعتها "الموزيَّات" ودفنَّها في قبرٍ واحد، وأمَّا قيثارته فصعدت إلى السماء وتحوَّلت إلى كوكبة من النجوم هي "النسر الواقع".

وتستطرد الأسطورة فتقول إنَّه لمَّا زهد أورفيوس العيش، وعاف الدنيا، ولم يعد يقرب النساء، وتبتَّل، وصام، وتغنَّى بأحزانه، كتب ما حصَّله من حكمة، وما كتبه لم يبلغ إلاَّ القليل

---

[١]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤، ص٢٧-٢٨.

[2]- (Liz Locke, Orpheus and Orphism: Cosmology and Sacrifice at the Boundary, Folklore Forum , 1997, p.4.

من الناس، وهؤلاء عقيدتهم أو فلسفتهم في الحياة هي الأورفيَّة[١].

وصارت الحِكَم التي كتبها أورفيوس بمثابة وحي مكتوب جعله أتباعها مصدرًا مقدَّسًا للسلطة الدينيَّة. وقد تمَّ العثور على بعض نصوص هذا الوحي الأورفيِّ المكتوب منقوشة على ألواح ذهبيَّة بلغ عددها ثمانية، ستة منها في مقابر في جنوب ايطاليا، وواحدفي روما، وآخر في كريت. وتتميَّز الأورفيَّة عن أديان الهللينيين القدماء بطابعين: أوَّلهما، أنَّ الوحي المسطور على الألواح الذهبيَّة هو مصدر سلطتها الدينيَّة. وثانيهما:أنَّها أسَّست جمعيَّات دينيَّة، كان من حقِّ كلِّ إنسان -بغضِّ النظر عن سلالته أو جنسه- أن ينضمَّ إليها بعد أن يُشرَّب تعاليمها.

ثانيًا: الأورفيَّة حركة تجديد وإصلاح للديانة الديونيسيوسيَّة

يرى الكثير من الباحثين والمؤرِّخين أنَّ أورفيوس كان مُصلحًا للديانة الديونيسيوسيَّة تمامًا كما كانت الفيثاغوريَّة إصلاحًا للأورفيَّة[٢]. فقد كانت الديونيسيوسيَّة منتشرة في تراقيا وانتقلت منها إلى بلاد اليونان، وهي تعود إلى ديونيسيوس إله الخمر، وهو إله تراقي قديم، عُرف عند عُبَّاده باسم «سبزيوس Sabazius»، بوصفه إله الشراب المعصور من الشعير (البيرة)، وكُتب اسمه مرموزًا بحرف (B) في العصر الميكينيِّ نحو ١٥٥٠ ق.م، ولم يأخذ مكانته بين آلهة الأولمب إلاَّ في وقت لاحق بعد إزاحته «لهستيا» ربَّة المدفأة والمنزل. وذاع صيته في الكتابات الهوميريَّة المتأخِّرة باعتباره ربًّا لقوَّة الطبيعة والوجد والنشوة الدينيَّة والنبيذ وثماره. ومن أحبِّ الأشياء إليه الكروم والتمر والكأس والأسد والعنزة والثعبان والدولفين والثور والأرقط والفأر[٣].

وقد أسندت الأساطير لديونيسيوس ربوبيَّة البهجة والمدح واللَّهو والمجون والسُّكر والشعر الدراميُّ والمسرح والمدنيَّة والموسيقى وزراعة الكروم. بل يرى البعض أنَّ «زيوس» عندما أنجب «ديونيسيوس» من زوجته «برسيفوني» جعله سلطانًا على العالم، فغارت منه

[١]- عبدالمنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠، ص ١٣٠-١٣١. ولهذه الأسطورة روايات شتَّى تختلف في تفاصيلها الفرعيَّة.

[٢]- أنظر، برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، مرجع سبق ذكره، ص ٥١.

[٣]- عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، القاهرة، دار الهداية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص ٧٨.

"هيرا" زوجة "زيوس" وألَّبت عليه طائفة من العمالقة الأرضيين الأشدَّاء هم "التيتان" فكان يستحيل صورًا مختلفة ويردُّهم عنه إلى أن انقلب ثورًا فقتلوه ومزَّقوه إربًا، إلاَّ أنَّ الإلهة مينرفا استطاعت أن تختطف قلبه، وسلَّمته إلى زيوس، فبعث من هذا القلب ديونيسيوس الجديد. وهكذا يكون- كما ترى الأسطورة- قد وُلِدَ ثلاث مرَّات: فقد كان موجودًا في شخص "فانس"، ثم ابن برسيفوني، ثم الإله الذي عاد إلى الحياة. وقد صعق "زيوس" "التيتان"، وخرج البشر من رمادهم[١]. ولذلك كان النوع الإنسانيُّ عند الأورفيين مكوَّنًا من عنصَريْ الخير والشرِّ. فأمَّا الخير فبسبب ما أكله "التيتان" من جسم ديونيسيوس، وأمَّا الشرُّ فهو عنصر "التيتان" الأصلي، وهذا أيضاً هو سرُّ استعداد الطبيعة البشريَّة للفضيلة والرذيلة.

وتُعدُّ عبادة ديونيسيوس من أكثر العبادات طرافة وإثارة، فهو إله الخمر والسُّكر، ولذلك ساءت سمعته، ويرجع ذلك لطقوس هذه الديانة المليئة بالمجون والخلاعة والعنف، فضلاً عن رواجها عند النساء من دون الرجال. ومن أشهر الاحتفالات الطقسيَّة التي كانت تقام له عيد "الديونيسيا"، ويتألَّف من احتفالات عدَّة أهمُّها: "ديونيسيا الأصغر" و"ديونيسيا الأكبر" و"الباكخانااليا" وهو عيد سريٌّ تهتُّكي يُحتفل به في روما بداية الربيع حين تزهر الكروم. وتتمثَّل طقوس عبادته في صعود عُبَّاده من النسوة إلى التلال للاحتفال بمولد الإله المتجدِّد، مخمورات راقصات على دوي الطبول منتشيات عاريات. وتبدأ الطقوس بإحضار حيوان مفترس فيمزِّقنه إربًا ويرتشفن دمه إحياء لذكرى تمزيق ديونيسيوس. وكنَّ يعتقدن أنَّ الإله سيدخل بهذه الطريقة إلى أجسامهنَّ ويستحوذ على أرواحهنَّ، ويصبحن والإله شيئًا واحدًا شأن الإتحاد الصوفيِّ، ثم يصرن بعد ذلك متنبِّئات بسرِّ الخلود ويتحوَّلن إلى إلهات[٢]. وكان يتهيَّأ لهنَّ تحت تأثير السُّكر أنهنَّ قد خرجن من أجسادهنَّ ليلاقوا ديونيسيوس وأنهنَّ بالفعل يتحدَّثن معه. وكنَّ يشعرن أنهنَّ قد تحرَّرن من أجسادهن، وحصلن على قوَّة اختراق حُجُب الغيب، فأصبحن قادرات على التنبُّؤ، وصرن في واقع الأمر إلهات[٣]. ويرى برتراند رسل أنَّ

[١]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٧، ص ٧.

[٢]- عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، مرجع سبق ذكره، ص ٧٩. وانظر أيضًا، جفري بارندر، المعتقدات الدينيَّة لدى الشعوب، ترجمة إمام عبدالفتَّاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكَّاوي، الكويت سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣، ص ٥٧-٥٨.

[٣]- ول ديورانت، قصَّة الحضارة – حياة اليونان، المجلَّد السادس -الجزء الأول من المجلَّد الثاني، ترجمة محمد بدران، بيروت/ تونس، المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم، د.ت، ص ٣٣٩.

الأزواج لم يكونوا راضين عن ممارسة زوجاتهم لهذه الطقوس الخليعة الماجنة والعنيفة في الآن نفسه، إلاَّ أنَّه يقرِّر أنَّ هؤلاء الأزواج لم يجرؤوا على معارضة الدين[١].

ولا شكَّ في أنَّ هذه الديانة كانت تتميَّز بالهمجيَّة والبدائيَّة، وهذا ما يفسِّر إقبال اليونانيين عليها؛ إذ إنَّهم كسائر الجماعات التي تنتقل إلى الحضارة بخطوات سريعة، تراهم- أو على الأقلِّ ترى بعضهم- قد تعهَّدوا في أنفسهم شعورًا بحبِّ ما هو بدائيٌّ، وتراهم يسعون إلى أسلوب من العيش أقرب إلى الغريزة والعاطفة من أوضاع الأخلاق الجاريَّة التي يقوم العرف على صيانتها؛ فالرجل أو المرأة التي أُجبرت إجبارًا على أن تكون أكثر مدنيَّة في سلوكها الظَّاهر منها في شعورها، يؤذيها أحكام العقل، وتكون الفضيلة بالنسبة إليها عبئًا واسترقاقًا. وهذا ينتهي إلى ردِّ فعل في الفكر والشعور والسلوك[٢].

هذا الأمر حدا بـ"ول ديورانت" إلى القول: "تلك هي الطقوس الانفعاليَّة التي انتقلت من تراقيا إلى بلاد اليونان كأنَّها **وباء دينيٌّ** شبيه بأوبئة العصور الوسطى، ينتزع إقليمًا في إثر إقليم من آلهة أولمبس الباردة الواضحة معبودات الدولة الرسميَّة ليُحِلَّ محلَّها دينًا وطقوسًا تشبع شهوة الاهتياج والتحرُّر من القيود، والحنين إلى التحمُّس والاستحواذ والتصوُّف والغموض"[٣].

ومن ثمَّ كان على أورفيوس أن يجدِّد هذه الديانة أو يعمل على إصلاحها؛ فيقلِّل من عنصر الخرافة المستشري فيها، ويقرِّبها قليلاً إلى اللُّوجوس ويبعدها عن سيطرة الميتوس. كما عمل على تخليص هذه الديانة من جانبها اللاَّأخلاقيِّ العنيف مبتغيًا أن يحوِّلها إلى ديانة روحيَّة تتخلَّص من عبء الجسد وشهواته وبحثه الدَّائب عن الملذَّات والنشوة الناتجة من السُّكر، فأخذ ينتقل بهذه الديانة عن طريق تحويل دفَّتها إلى الزُّهد، وأن يحلَّ السُّكر الروحيُّ محلَّ السُّكر البدنيِّ.

ولكن المتأمِّل إلى الطقوس البديلة التي أضفتها الأورفيَّة على الديانة الديونسيوسيَّة يجد أنَّها لم تبتعد كثيرًا عن إيغالها في اللاَّمعقول والاعتماد على الخرافات والأساطير؛ إذ كان من أهمِّ هذه الطقوس ما عُرِف بـ"طقس التطهُّر"؛ فكانت الأورفيَّة تؤمن بأنَّ الإنسان مركَّب

[١]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦.

[٢]- المرجع نفسه.

[٣]- ول ديورانت، قصَّة الحضارة – حياة اليونان، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣٩- ٣٤٠.

من عنصرين متعارضين: من العنصر التيتانيِّ وهو مبدأ الشرِّ، ومن دم ديونيسيوس وهو مبدأ الخير. ومن ثمَّ كان الجسد بمثابة القبر للنَّفس، وهو عدوُّها اللَّدود، يجري معها على خصام دائم، فواجب الإنسان أن يتطهَّر من الشرِّ، وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضيَّة واحدة، بل لا بدَّ له من سلسلة ولادات تطيل مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين، ورتَّبوا عن هذه العقيدة طقوسًا كانوا يقيمونها ليلاً، منها التطهير بالاستحمام باللَّبن، أو بالماء مضافًا إليه مادَّة تلوِّنه بلون اللَّبن، وتقديم القرابين غير الدمويَّة[١]، وتمثيل قصَّة ديونيسيوس، بما في ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئًا، وتلاوة صلوات بينها وبين كتاب الموت المعروف عن المصريين مشابهات كثيرة[٢].

ولا شكَّ في أنَّ هذا هو حال العقل البشريِّ **عندما يطيع أهواؤه ويصير بلا هَدي من وحي سماويٍّ** يُبيِّن له طريق الحقِّ، فتتلاطمه الأمواج لتلقي به في قعر بئر الخرافة. فلم تُجْدِ محاولات الأورفيَّة نفعًا في تخليص الدينسيوسيَّة أو غيرها من الديانات اليونانيَّة من وقوعها التامِّ في حيِّز الأسطورة رغم محاولاتها وسعيها إلى ذلك، بل بقيت هي ذاتها في دائرة الأسطورة. وهو الأمر الذي سيزداد وضوحًا مع مناقشة أفكارهم في المباحث التالية.

ثالثًا: نشأة الوجود عند الأورفيَّة

قدَّمت الديانة الأورفيَّة تصوُّرًا عن نشأة الوجود يتناسب مع طبيعتها الأسطوريَّة المليئة بالخرافات، فرأت أنَّ الماء هو أصل الكون، تمامًا كما ذهب طاليس، ومن الماء جاء الطِّين ومن كليهما جاء الثعبان هيراكليس أو الزمان. ومع الزمان نشأت الضرورة وهي قانون القضاء والقدر الذي يحكم الكون بأسره. ثم أنجب الزمان: الأثير والعماء والظلام. ثم شكَّل بيضة في الأثير، وتقول التعاليم الأورفيَّة إنَّ "البيضة" هي الرَّمز الأكبر للحياة، وهي أصل كلِّ الأشياء. ولمَّا تفتَّحت البيضة خرج منها "فانس" أو النور. وقيل إنَّ البيضة انفلقت نصفين، أحدهما الأرض(جايا) والآخر السماء (أورانوس)[٣]. وتُعدُّ هذه التصوُّرات كما يرى إميل

[1]- (Guthrie, Orpheus and Greek Religion, p.201.

[٢]- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سبق ذكره، ص ٧.

[٣]- محمد فتحي عبدالله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانيَّة، طنطا، دار الحضارة للطباعة والنشر، د.ت، ص ٩.

برهية تخريفات لا تختلف عن سواها من ضروب الهذر[١]. ومع ذلك يمكننا أن نخلص من هذا إلى أنَّ المفهوم الأساسيَّ للأورفيَّة قائم على مبدأ الإثنينيَّة، وفيه معارضة لمفهوم نشأة الكون كما هو متعارف عليه في الدين الرسميِّ عند اليونان القدماء[٢].

وأمَّا فانس أو النور فهو أوَّل ما أنجبت الآلهة، والنور هو خالق هذا الكون وجميع ما فيه من كائنات، وهو يحمل أجنحة ذهبيَّة فوق كتفيه، وهو كائن يتركَّب من الجنسين، وله جسمان[٣]. وثمَّة روايات أخرى تجعل له رؤوس ثور في جنبيه، وفوق رأسه ثعبان يتصوَّر ويتحوَّل إلى جميع أنواع الحيوان، ومن هنا كان له القدرة على خلق جميع الحيوانات ذكورًا وإناثًا. ومن أسمائه زيوس، وديونيسيوس (إله الخمر)، وإيروس (إله الحب) وبان (إله التناسل) وميتيس (إله العقل). وتُعدُّ هذه الأسماء الخمسة من صفاته لأنَّه هو الذي خلقها كما خلق الآلهة. فجميع الأساطير تحدِّثنا عن أنَّها انحدرت منه، وخرجت من صلبه[٤]. وأنجب النور ابنة هي الليل، واتَّصل بها فتكوَّنت منهما الأرض والسماء، وتزوَّجت الأرض السماء فأنجبا ثلاث بنات وستَّة بنين، ولمَّا علم أورانوس(السماء) أنَّ أبناءه سوف يقضون عليه ألقى بهم في نهر تارتاروس وغضبت الآلهة فأنجبت(التيتان) وهم مردة جبابرة، وكورنوس وريا وأقيانوس وتيش. وتغلَّب كرونوس على أبيه أورانوس، فصرعه وتزوَّج أخته ريا، فلمَّا أنجب ابتلع كرونوس أبناءه، غير أنَّ ريا ساعدت زيوس على النَّجاة، وأرسلته إلى كريت حتى إذا بلغ أشدَّه ابتلع النور، فأخذ منه القوَّة وأصبح البدء والوسط والنهاية لكلِّ شيء، ثم شرع زيوس يرتِّب أمور العالم، فتزوَّج ريا التي أصبحت ديميتر وأنجبت برسيفوني التي اغتصبها زيوس فحملت منه ديونيسيوس[٥].

وهكذا تتمُّ الأجيال الستة للآلهة حسب الأسطورة: الزمان والإثير والعماء. ثمَّ النور ومعه نقيضه الليل. ثمَّ السماء والأرض. ثمَّ كرونوس وريا. ثمَّ زيوس وبرسيفوني. ثمَّ ديونيسيوس[٦].

---

[١]- إميل برهية، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة،ج١، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص٦٥.

[٢]- إلياس زيات، أورفيوس والأورفيَّة، مرجع سبق ذكره.

[٣]- أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠٠٩، ص١٢.

[٤]- المرجع السابق، ص ١٣.

[٥]- محمد فتحي عبدالله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سبق ذكره، ص ١٠.

[٦]- أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤.

أمَّا البشر في الديانة الأورفيَّة فقد خرجوا من رماد "التيتان" الذين صعقهم زيوس بالبرق والرَّعد عندما افترسوا ديونيسيوس، ولذلك رأت الأورفيَّة- كما سبق وأشرنا- أنَّ البشر يتكوَّنون من عنصرين أحدهما سماويٌّ أو إلهيٌّ، وهو عنصر النفس الخالدة الذي يمثِّل نصيب ديونيسيوس في جسم التيتان، والثاني عنصر أرضيٌّ شريرٌ، ويمثِّل التيتان هؤلاء المردة الأرضيين الذي افترسوا ديونيسيوس، بينما خرجت باقي المخلوقات الأرضيَّة تباعًا.

لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ نظريَّة نشأة الوجود عند الأورفيَّة تعبِّر بشكل ما عمَّا عُرِف بعد ذلك بـ "وحدة الوجود"، فالوجود الأورفيُّ يختلط فيه الإلهيُّ بالماديِّ، فالإنسان على سبيل المثال يتكوَّن من عنصر إلهيٍّ وعنصر ماديٍّ، وليست هناك حدود فاصلة بينهما. ويتَّضح هذا في أنَّ الأورفيَّة لم تحاول أن تجد حلولاً منطقيَّة لمشكلة التضادِّ بين المادَّة والعقل، وبين الله والعالم، بل بالعكس عبَّرت بوضوح عن الثنائيَّة في ما كان ينتج من الطقوس التعبُّديَّة التي كانت تعبِّر عمَّا كانوا يسمُّونه "التوحُّد" الذي يعني دخول الإله في شخص المتعبِّد، حتى ليعتقد الأخير أنَّ الإله قد اتَّحد به، وأنَّه تخلَّص بذلك من الأوهام وأدرك طمأنينة الاندماج في الألوهيَّة. وهكذا يكون الإله في هذه الديانة ليس بمنأى عن العالم أو متعاليًا عنه، بل من الممكن أن يتجلَّى من خلال هذه المخلوقات، وأنَّ كلَّ المخلوقات قد خرجت عنه أو فاضت منه فيوض النور عن الشمس.

وهكذا تعبِّر نشأة الوجود عند الأورفيَّة عن مدى تمكُّن الأسطورة من العقل اليونانيِّ في عصوره المبكرة، فيما يرى أحد الباحثين أنَّ الأسطورة لم تفارق العقل اليونانيَّ سواء قبل عصر التفلسُف المزدهر أم أثناءه أو بعده، فقد كانت الأسطورة تختلف في مخالطتها للفلاسفة الإغريق؛ فهي عند فيلسوف سافرة مكشوفة، وعند آخر ساترة ملفوفة، وعند الثالث تتبرقع بما يشفُّ. بل يرى أنَّ الفلسفة اليونانيَّة حاولت أن تجعل للأسطورة منهجًا تُبقي به على الأسطورة في تصوير فلسفيٍّ يموَّه بالباطل[١].

رابعًا: ثنائيَّة النفس والجسد في الديانة الأورفيَّة

نظرت الأورفيَّة إلى الإنسان على أنَّه مكوَّن من عنصرين أحدهما سماويٌّ إلهيٌّ وهو النفس والآخر ماديٌّ أرضيٌّ هو البدن، وأنَّ هذه النفس قد دخلت إلى الجسد عن طريق

[١]- مصطفى غلوش، الأسطورة في الفلسفة الإغريقيَّة، الزقازيق، دار الأرقم للطباعة والنشر، د.ت، ص٥.

التنفُّس محمولة على أجنحة الرِّياح[١]، وأنَّ هذا الجسد يُعدُّ قبرًا للنَّفس، وأنَّها قد سقطت فيه تكفيرًا لخطيئة أوَّليَّة ارتكبتها أثناء وجودها بجوار الآلهة، أو نتيجة للتكوين الذي خُلِق منه البشر من المقدَّس والمدنَّس؛ أي من لحم الإله "ديونسيوس"، ومن المردة الأرضيين الجبابرة" التيتان". وعلى أيِّ حال تمثِّل النفس العنصر الإلهيَّ وهي الجانب الخيِّر في الإنسان، بينما المادَّة تمثِّل الجانب الشرير. ولذلك صار الجسم خبيثًا والروح مقدَّسًا. ومن ثمَّ بحثت الأورفيَّة عن سبيل لخلاص النفس من هذا البدن، فرأت أنَّ الغاية من الحياة هي تنقية النفس من الشوائب المادِّيَّة الشريرة، وإبقاء الإنسان نقيًّا حتى تحين ساعة تحرُّر النفس من الجسد، ورأت أنَّ هذا لا يتمُّ إلاَّ عن طريق التطهُّر.

والتطهُّر عند الأورفيين يعني زيادة المكوِّن الإلهيِّ على المكوِّن الأرضيِّ في التكوين الإنسانيِّ، ويتمُّ ذلك عند الأورفيين باتِّباع قواعد معيَّنة في الطعام والملبس، والقيام بعبادات منظَّمة تجري على أيدي الكهنة أو رجال الدين الأورفيين، ومن أهمِّ هذه الطقوس التعبُّديَّة: ارتداء ملابس بيضاء، الامتناع عن أكل اللُّحوم، الامتناع عن ارتداء ما يصنع من موادَّ حيوانيَّة من صوف وجلود وغيرها، تقديم قرابين غير دمويَّة عن الأحياء والأموات، وعدم ممارسة النشاط الجنسيِّ من أجل الشهوة، وأحلَّته من أجل الإنجاب فحسب، والتطهُّر بالاستحمام باللَّبن أو بإضافة مادَّة بيضاء للماء تلوِّنه بلون اللَّبن، وتمثيل قصة ديونيسيوس، بما في ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئًا تمثيلاً واستحضارًا لما حدث للإله، وامتصاصًا للجوهر المقدَّس من جديد، وتلاوة صلوات بترانيم معيَّنة تشبه إلى حدٍّ كبير ترانيم كتاب الموتى عند المصريين القدماء، هذا إلى جانب الزُّهد في كلِّ الملذَّات والتقشُّف في الحياة. وأنَّه إذا تمَّ الالتزام بهذه الطقوس في الحياة الدنيا، فإنَّ الملتزم يفوز بالسعادة الدائمة في العالم الآخر، ويتمتَّع في هذا العالم بصحبة الأخيار. في حين يعاقب الأشرار على أعمالهم الشرِّيرة وأنفسهم غير الطاهرة بأن يكلَّفوا بإنجاز أعمال لا تنتهي كأن يملأوا الغرابيل، ويلاقوا أهوالاً مهولة.

ولكي تتطهَّر النَّفس من الخطايا والآثام فعلى المريدين أن يلتزموا بإرشادات أورفيوس

[١]- وهو الأمر الذي أنتقده أرسطو بشدَّة في كتاب « النفس»، ورأى أنَّه رأي قد جانبه الصواب إلى حدٍّ كبير، فإذا كانت النفس – كما يقول الأورفيُّون – تدخل إلى الجسم عن طريق التنفُّس محمولة على أجنحة الرياح، فغن ذلك مستحيل في النبات وفي بعض الحيوانات؛ لأنَّها لا تتنفَّس كلُّها، وذهب أرسطو إلى أنَّ مثل هذا الأمر قد غاب عن أصحاب هذا الاعتقاد.(أنظر : أرسطو، كتاب النفس، نقله إلى العربيَّة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة جورج قنواتي، دار إحياء الكتب العربيَّة، الطبعة الأولى، ١٩٤٩، ص٣٥-٣٦).

وتعاليمه، فقد كان هو المرشد الروحيَّ بالنسبة إلى الأتباع والمريدين في عصره[١]. وترى الأورفيَّة أن التطهُّر الكامل من الشرور والخطايا والآثام لا يمكن أن يتمَّ في حياة أرضيَّة واحدة، ومن ثمَّ قالت بولادات متكرِّرة تطيل مدَّة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين. ومن ثم اعتقد الأورفيُّون بعدم مشروعيَّة الانتحار، انطلاقًا من الحجَّة نفسها التي قال بها سقراط وأفلاطون في محاورة فيدون عن أنَّ النفس لا بدَّ من أن تبقى برفقة البدن حتى تستكمل العقوبة المفروضة عليها من الذنب الأول. ولأننا كالقطيع الذي يملكه الراعي وهو الله، فليس للإنسان أن يهرب بغير أمره[٢].

إلى ذلك، قالت الأورفيَّة بالتناسخ لإتمام عمليَّة التطهُّر؛ ويعني التناسخ أنَّ الروح تولد مرَّة بعد مرَّة لتحيا حياة أسعد من حياتها الأولى، أو أشقى منها حسب طهارتها الأولى، أو عدم طهارتها، ويتكرَّر هذا المولد مرَّة بعد مرَّة حتى تتطهَّر الروح من ذنوبها تطهُّرًا تامًّا فيسمح لها بالدخول في جزائر المنعَّمين. وهكذا توغل في عالم الأساطير حينما تتحدَّث عن مصير النفس بعد الموت، وترى أنَّها لا تبلغ مقرَّها عقب الموت مباشرة، بل تسيح في العالم السفليِّ، حتى تصل إلى ينبوعَيْ ماء بجانب أبهاء زيوس، وعليها أن تتفادى ذلك الذي على اليسار لأنه ماء النسيان، تشربه الأنفس العائدة إلى الدنيا. ثم تتضرَّع النفس إلى الحرَّاس الذين يحرسون الينبوع الآخر حتى تشرب منه فترتقي إلى مرتبة الأبطال. ثمَّ تقف قبل بلوغها مقرِّها الأخير بين يدي برسفوني إلهة العالم السفليِّ، وهاديس إله الجحيم وزيوس وديونيسيوس، تلتمس منهم العودة إلى جنسها السعيد قبل خطيئة التيتان، وعندها تحضر النفس طاهرة تلتمس من برسفوني أن ترسلها إلى مقرِّ الأبرار الأطهار، فتخرج من دائرة التناسخ وتفرُّ من الجحيم، لترتفع إلى درجة الآلهة لا البشر[٣].

وهناك قول ثالث يبعث الأمل في قلوب الموتى وخلاصته أنَّ العقاب الذي يلقاه الميت في الجحيم قد ينتهي إذا كَفَّرَ الإنسان عن ذنبه قبل موته، أو كفَّر عنه أصدقاؤه بعد موته، وبهذه الطريقة نشأت عقيدة التطهير وصكوك الغفران[٤].

---

[١]- محمد فتحي عبدالله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانيَّة، مرجع سبق ذكره، ص١٦.

[٢]- أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص ١٧.

[٣]- أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، مرجع سبق ذكره، ص ٧٩.

[٤]- ول ديورانت، قصَّة الحضارة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤٥- ٣٤٦.

ويجدر بنا هنا الإشارة إلى أنَّ رجال الدين أو الكهنة الأورفيين قد عملوا على التكسُّب والانتفاع المادِّيِّ من تعاليم الديانة الأورفيَّة عن طريق صكوك الغفران التي تقرُّ إمكانيَّة بعض الأشخاص على تكفير ذنوب البعض؛ فكانوا -كما يشير إلى ذلك "ول ديورانت" -كثيرًا ما يقرعون أبواب الأغنياء، ويُدخِلون في روعهم أنَّهم قد وهبوا القدرة على أن يكفِّروا لهم خطاياهم أو خطايا آبائهم بضروب من التضحية والرقيُّ، ثم يُخرِجون من حقائبهم مجموعة ضخمة بخطِّ موسيوس Musaeus أو أورفيوس، يمارسون منها طقوسهم، ويقنعون الأفراد أو مدنًا بأكملها أنَّ التوبة من الذنوب، والتكفير عنها، إنَّما يتمَّان بتقديم القرابين والقيام بضروب التسلية (الاحتفالات) التي يشغلون بها ساعات الفراغ ويتقدَّمون بها إلى الأحياء وإلى الموتى على السواء، وهم يسمُّون العمل الأخير (الاحتفالات) طقوسًا خفيَّة، ويدَّعون أنَّها تنجينا من عذاب النار، فإذا أغفلناها فلا يعلم أحد ماذا يصيبنا من عذاب[١]. وهكذا يتفنَّن رجال الدين في خداع الناس بأوهام وأساطير تحت مُسمَّى "الغفران والتكفير عن الذنوب" من أجل الحصول على الأموال والمنافع الشخصيَّة الدنيويَّة.

خامسًا: الأخلاق في الديانة الأورفيَّة

اهتمَّت الأورفيَّة بالأخلاق كمحاولة للتخفيف من ذلك الانحلال الخلقيِّ المتفشِّي في المجتمع اليونانيِّ، حتَّى أنَّه يبدو ظاهرًا في أفعال الآلهة لدى اليونانيين القدماء؛ فقدَّمت مجموعة من القواعد الأخلاقيَّة التي يأتي على رأسها الزُّهد الذي لم يكن يتَّفق مع حياة اليونانيين العاديَّة، حيث كان اليونانيون مُقبِلين بقوَّة على الشهوات والملذَّات. وليس هذا بغريب، فإذا كانت الآلهة تبحث عن شهواتها ورغباتها الشرعيَّة وغير الشرعيَّة فماذا سيكون شأن البشر؟ وقد نشأت تلك النزعة الزاهدة في الأورفيَّة نتيجة لتصوُّرها الثنائيِّ عن النفس والجسد، وأنَّ الجسد هو أصل الشرور، ولذلك لا بدَّ من أن يلجم شهوات هذا الجسد نحو المأكل فلا يأكل اللَّحم، ولا يشترك في أيِّ نوع من أنواع سفك الدماء، ولا يعاشر النساء رغبة وشهوة.

كما كان من أهمِّ المبادئ الأخلاقيَّة في الأورفيَّة مبدأ احترام الحياة حيثما وُجِدت، سواء أكانت حياة البشر أم حياة الحيوان والنبات. فلا يجوز للإنسان أن يقتل الآخر أو يعتدي على حياته بأيِّ حال من الأحوال، وعليه أيضًا أن يرفق بالحيوانات والطيور فلا يعذِّبها أو يقتلها.

[١]- ول ديورانت، قصَّة الحضارة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤٦.

كما لا يجوز للإنسان أن يقتل نفسه؛ فالانتحار يُعدُّ كفرًا لأنَّه عدول عن الامتحان، ومن ثمَّ عن الثواب.

إلى ذلك، دعت هذه الديانة إلى العمل الصالح؛ حيث رأت أنَّ النفس الصالحة سوف تنجو من دورات الولادات المتكرِّرة وتستعيد طبيعتها الإلهيَّة فتحيا حياة روحيَّة في العالم غير المنظور. وإنْ لم يصل إلينا ما هي الأعمال الصالحة على وجه التحديد التي نادى بها الأورفيُّون، ولكنها -على أغلب الاحتمالات- ستكون المبادئ الفاضلة العامَّة التي يتَّفق عليها البشر في كلِّ زمان ومكان من قبيل الصدق، والأمانة، وعدم الاعتداء على الآخرين... إلخ. مع الأخذ في الاعتبار أنَّهم لم يحرِّموا الخمر (رغم اختلاف الباحثين حول هذه المسألة)، فقد كانوا في طقوسهم وعباداتهم يسكرون حتى الثَّمالة، ويرون أنَّ حالة السُّكر هذه هي التي توصلهم إلى حالة "الوجد" أي حالة الاتِّحاد مع الله، ويعتقدون أنَّهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفيَّة التي لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة[١]. كما أنَّهم لم يحرِّموا المثليَّة الجنسيَّة، بل إنَّ أورفيوس نفسه نبذ جميع النساء بعد موت يوريديس" وفضَّل عليهنَّ الفتيان ذوي الشباب الغضِّ[٢]، ما جعلهنَّ يغضبن عليه ويقطِّعنه إربًا.

كان الأورفيُّون يرون أيضًا أنَّ الحياة مليئة بالمعاناة والتعب والألم، فالبشر موثوقون على عجلة تدور بهم دورات لا نهاية لعددها، من مولد وممات يتعاقبان، وأنَّ حياتهم الحقيقيَّة ليست هذه وإنَّما هي في النجوم. ولولا ارتباطهم بالأرض لما لبثوا في هذه الحالة طويلاً، ولكن بإمكانهم أن يتَّحدوا بالله في آخر الأمر، وينعموا بما في ذلك من نشوة من خلال التطهير، ونبذ اللذائذ والعيش الزاهد[٣]. وما يشير إلى ذلك ما أتى في الألواح الذهبيَّة الأورفيَّة؛ إذ وجد مكتوبًا عليها: "بُشراك يا من عانى ضروب العناء... لقد أصبحت إلهًا بعدما كنت إنسانًا". ووجد على لوحة أخرى:" إنَّك سعيد مبارك، لأنَّك ستصير إلهًا بعدما كنت بشرًا فانيًا"[٤].

لقد آمنت الأورفيَّة إيمانًا راسخًا بالعدالة الإلهيَّة، وبالعالم الروحانيِّ، وبالطهارة الباطنة،

---

[١]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، مرجع سبق ذكره، ص ٥١.

[2]- (Guy Lanoue, Orpheus in the Netherworld inThe Plateau of Western North America: The Voyage of Peni, UNIVERSITA' DI CHIETI "G. D'ANNUNZIO", 1991, p.2

[٣]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٤.

[٤]- المرجع السابق، ص ٥١.

وكانت ترى أنَّ إلهها ليس له نظير بين آلهة اليونان، وكان أتباعها يمجِّدون فيه الضحيَّة المظلومة، والفوز النهائيِّ للضعيف صاحب الحقِّ. ومع ذلك كانت ترى أنَّ باقي الأسرار تتكفَّل الطقوس وحدها بتحقيق أغراضها من دون التكمُّل خلقيًّا، بل إنَّها كانت تستبيح بعض المخازي وتدمجها في شعائرها، وتتصوَّر العالم الآخر تصوُّرًا ماديًّا، ما يفسح المجال إلى المادِّيَّة، كما يفسح المجال للتأويل الشعريِّ. وهذا - في رأيي- أهمُّ ما يؤخذ على الأخلاق الأورفيَّة.

سادسًا: أثر الأورفيَّة في الحضارة الغربيَّة

تميَّز أتباع الأورفيَّة عن سائر اليونانيين بملابسهم البيضاء، وبامتناعهم عن أكل اللُّحوم، وبنزعتهم الزاهدة التي لم تكن تتَّفق مع عادات اليونانيين المقبلة على الحياة، اللاَّهثة وراء إشباع الشهوات، والبحث عن الملذَّات. ومن ثمَّ كان من الطبيعيِّ أن تلفت هذه الديانة أنظار الكثيرين إليها ولا سيَّما الخاصَّة من الفلاسفة والمفكِّرين؛ فأخذ عنها فيثاغورس والفيثاغوريون طعامهم ولباسهم ونظريَّتهم في تناسخ الأرواح. واستفاد السفسطائيُّون من أقوال الأورفيَّة ووفَّقوا بينها وبين غيرها. كما تأثَّر بها أفلاطون تأثُّرًا كبيرًا حتى ذهب البعض إلى القول بأنَّه كان من معتنقيها، وأنَّ تعاليمه في أغلبها أورفيَّة الأصل[١]. فكان دائمًا ما يذكِّرهم في محاوراته مطلقًا عليهم اسم: المؤلِّهة الأقدمين، ومن أهمِّ ما تأثَّر به مذهب التناسخ الذي كان يلائم المذهب الأفلاطونيَّ في التذكُّر والنسيان. ويقال إنَّ احتقار أفلاطون للبدن، ولعالم الحواسِّ، لا يخلو من التأثُّر بالنظرة الأورفيَّة للحياة ومن أنَّها طرد من النعيم، ومن أنَّ البدن مصدر الشرِّ وعدم الطهر. أمَّا أرسطو فقد اعتني بأن يوازن بين مذهب الأورفيين ومذاهب الفلاسفة الطبيعيين.

ولا يشقُّ على الباحث المطَّلع أن يُرجع بعض التعاليم الرواقيَّة من قبيل: الزهد، ووحدة الوجود، إلى أصل أورفيٍّ. ويرى "ول ديورانت" أنَّه كان في حوزة رجال الأفلاطونيَّة المحدَثة بالإسكندريَّة مجموعة كبيرة من الكتابات الأورفيَّة اتَّخذوها أساسًا للاهوتهم وطقوسهم وتصوُّفهم ما يعكس تأثيرها الكبير على الأفلاطونيَّة المحدَثة. كذلك أثَّرت في المسيحيَّة كما أشار إلى ذلك العديد من الفلاسفة والباحثين من أمثال برتراند راسل كما سبق أن أشرنا،

[١]- أنظر، مصطفى النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٣٣.

وجوتريه الذي صرَّح بأنَّ هذه العقيدة امتدَّ تأثيرها حتى طال العصور الأولى من المسيحيَّة[١]. وكان من أهمِّ الأفكار الأورفيَّة التي من الممكن أن نجد صداها في المسيحيَّة: فكرة التطهُّر، وتعارض الجسم والروح، والابن المقدَّس الذي قُتل ثم وِلد من جديد، والعشاء الربانيُّ، وهو أكل جسم الإله ودمه وقدسيَّته، وصكوك الغفران في المذهب الكاثوليكيِّ. فكلُّ هذه الأفكار يبدو صداها من قرب أو من بُعد في المسيحيَّة التي كانت هي نفسها دينًا ذا طقوس ومراسم خفيَّة، فيها الكفَّارة والأمل والوحدة التصوُّفيَّة وتحرُّر الروح. ويرى الكثير من الباحثين الغربيين أنَّه لا تزال الأفكار والعبادات التي تشتمل عليها هذه الديانة منتشرة بيننا هذه الأيام[٢]، في حين يرى آخرون أنَّه ربما تكون هناك أفكار أورفيَّة أخرى منتشرة بيننا هذه الأيام ولا نعلمها خصوصًا أنَّنا لا نعلم عن تفاصيلها إلاَّ القليل، لأنَّ هذه التعاليم كانت سرًّا محجوبًا لا يتاح إلاَّ للمريدين، فقد حفظ الأورفيُّون أسرارهم وطقوسهم باستعمال لغة من الاستعارات، لغة رمزيَّة تحتاج إلى تفسير لا يتسنَّى لأحد إلاَّ بعد جهدٍ جهيد.

وأفرد ليه شويبل Leah Schwebel بحثًا مسهبًا بعنوان "الوجود الخفيِّ لأورفيوس في "الكوميديا الإلهيَّة لدانتي" يرى فيها أنَّ أسطورة أورفيوس قد أثَّرت في الأدب العالميِّ بشكل عامٍّ والأدب الغربيِّ بشكل خاصٍّ منذ العصر الهلينستيِّ وحتى العصر الراهن. فقد استخدم الأدباء أسطورة التمزيق الجسديِّ لأورفيوس لتعزيز أهدافهم الأدبيَّة، وتلاعبوا بها عبر آليَّات تفكيكيَّة. وذهب أيضًا إلى أنَّه رغم أنَّ دانتي لم يذكر أورفيوس صراحة في الكوميديا الإلهيَّة إلاَّ مرَّة واحدة عند رؤيته له في أحد دهاليز جهنَّم الخاصَّة بالمثقَّفين، إلاَّ أنَّه يمكن العثور من خلال تتبُّع الإشارات الضمنيَّة والصريحة في "الكوميديا الإلهيَّة" على أشكال متعدِّدة لحضور أورفيوس بأوجه متعدِّدة[٣].

كما يخصِّص تشارلز سيجال Charles Segal فصله السابع من كتابه "أورفيوس أسطورة الشاعر Orpheus The Myth of the Poet" لهذا الغرض أيضًا، إذ أتى هذا الفصل بعنوان "أورفيوس من العصور القديمة إلى اليوم" والذي يرى أنَّ الشعر الغربيَّ قد تأثَّر تأثُّرًا كبيراً بأسطورة (أورفيوس- يوريدس)، ويضرب مثالاً بجورجي فرجيل G. Vergil الذي لو لم

[1]- Guthrie, Orpheus and Greek Religion, p.261.

[٢]- ول ديورانت، قصَّة الحضارة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤٧.

[3]- Leah Schwebel, Dante's Metam-Orpheus: The Unspoken Presence of Orpheus in the Divine Comedy, Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies, Volume IV, 2005- 2006, p.62.

يكتب سوى المئتي بيت التي كتبها عن أسطورة أورفيوس لكان ذلك كافيًا لأن يضمن له الخلود الشعريَّ. فقد استفاض فيرجيل في كتابة الأسطورة من جديد مصوِّرًا أورفيوس من خلال مأساويَّة الشاعر العاشق[١].

كما يرى الشاعر أبولينير (١٩١٤م) أنَّ الأورفيَّة حاضرة بقوَّة في الفنِّ التشكيليِّ الغربيِّ المعاصر عند أمثال: ديلوني، وليجييه، وبيكابيا، وديشامب، فجميعهم حاولوا أن يصنعوا بالألوان ما صنعه أورفيوس بالأنغام، بأن يجرِّدوها من الواقع، ويجعلوا من تناسقها وتناغمها الجديدين واقعًا فنيًّا[٢].

وهكذا تبقى الأورفيَّة في وجدان الغربيِّ حتى اليوم رغم ما تمثِّله من اعتمادها على الأساطير والخرافات، فقد حاول الغربيُّون الراهنون أن يخلِّصوها من سماتها اللاَّعقلانيَّة ومن سيطرة الأساطير والأباطيل والترَّهات (الميتوس) بأن يجعلوا منها رموزًا تستدعي التأويل، لكن هذا يُعدُّ في الحقيقة احتيالاً، فقد حمَّلوها- في مسعاهم هذا- ما لا تحتمل، وذهبوا في تأويلها إلى ما لا يخطر لأصحابها الأصليين على بال.

خاتمة

تنتهي هذه المقاربة النقديَّة للديانة الأورفيَّة إلى مجموعة من النتائج المهمَّة التي خلصت إليها، لعلَّ من أهمِّها ما يلي:

أوَّلًا- إنَّ هذه الديانة هي ديانة الطبقة الوسطى المثقَّفة التي حاولت أن تهذِّب الأساطير اليونانيَّة عن عالم الآلهة الموغلة في الخرافة، فاستعانت بأساطير الشرقيين وآرائهم في الألوهيَّة وعلومهم، فحاولوا بذلك أن يخطوا خطوة إلى الأمام في اتِّجاه اللُّوجوس، ولكنهم -مع ذلك- بقوا يدورون في فلك دائرة (الميتوس) والأسطورة. تلك الدائرة التي يمكن أن يسقط فيها كلُّ فكر بشريٍّ يبتعد عن منهج الله تعالى الذي أنزله على الأنبياء بطريق الوحي.

ثانيًا- كانت الديانة الأورفيَّة عقيدة متشدِّدة لها نظام صارم على رأسه سلطة من رجال

[1]- Charles Segal, Orpheus The Myth of the Poet, The Johns Hopkins University Press, London, 1989, p.155.

[٢]- عبدالمنعم الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص١٣١.

المذهب، ومتشدِّدة في شؤون العقيدة من دون اعتدال. ومع أنَّها لم تكن تمثِّل مذهبًا اجتماعيًّا فقد استمرَّ تأثيرها زمناً طويلاً، واعتنقها عدد من قادة الفكر اليونانيِّ القديم، وانتقل تأثيرها إلى الفكر المسيحيِّ في عصوره الأولى. وتركت بصماتها مع الزمن، فكان هناك من يمثِّلها في مختلف الحضارات الإنسانيَّة، وكان من نتائج ذلك أن أُثريت الأسطورة بتخريجات وتوظيفات مختلفة كانت مصدرًا من مصادر إلهام الأدباء والشعراء والفنَّانين.

ثالثًا- إذا كانت الديانة الأورفيَّة قد عمدت إلى جذب الناس إلى الدين عبر التخلُّص من بعض الطقوس والتعاليم العنيفة أو اللاَّ أخلاقيَّة إلاَّ أنَّها فشلت في ذلك؛ حيث ساعدت على إذاعة موجات من الشكِّ في الدين اليونانيِّ القديم. لكنَّ أهمَّ ميزاتها أنَّها عجَّلت من ظهور الفكر الفلسفيِّ؛ حيث تمكَّن الفلاسفة معها أن يتحرَّروا من تأثير الأساطير، ويتَّجهوا مباشرة إلى الاتِّجاه العقليِّ المحض الذي يرفض الخرافة ويشمئزُّ من ترديد الأساطير. وهذا يفسِّر نقد الفلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو لتلك النِّحلة حيث رأى أفلاطون أنَّ أصحابها لم يكونوا سوى مجرَّد عابثين.

رابعًا- عبَّرت التعاليم والطقوس الدينيَّة في الديانة الأورفيَّة عن رؤى دينيَّة مكوَّنة من أباطيل وترَّهات غاية في السذاجة والبدائيَّة، وأنَّ أولئك الذين زعموا في ما بعد أنَّها كانت تعبِّر عن رموز أخلاقيَّة عالية، تباروا في تفسيرها وتأويلها، قد حمَّلوها ما لا تطيق، بل إنَّهم ذهبوا في بعض التأويلات إلى ما لم يخطر لأصحابها الأوَّلين على بال.

خامسًا: عَكَسَ هذا التناول للنِّحلة الأورفيَّة ذلك العقل الغربيَّ القديم الذي كان يرزح تحت وطأة الخرافة ونير الأسطورة. وأنَّ الغربيَّ المعاصر لمَّا أراد أن يُجَمِّلَ ماضيه الموغل في اللاَّمعقول راح يُضفي عليه تأويلات جزافيَّة محاولاً أن يلبسه أثوابًا عقلانيَّة أو يصوِّر أساطيره وخرافاته كرموز ترمز إلى أشياء معقولة بعيدًا عن سيطرة (الميتوس) المتمكِّن منها، فَحَمَّلها ما لا تحتمل وما لا يخطر ببال أسلافه الأقدمين.

المصادر والمراجع

المراجع العربيَّة والمترجَمة إلى العربيَّة

١. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيَّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤.

٢. أحمد فؤاد الأهواني، في عالم الفلسفة، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠٠٩.

٣. أرسطو، كتاب النفس، نقله إلى العربيَّة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة جورج قنواتي، دار إحياء الكتب العربيَّة، الطبعة الأولى، ١٩٤٩.

٤. إلياس زيات، أورفيوس والأورفيَّة، الموسوعة العربيَّة، على الرابط الإلكتروني التالي: http://arab-ency.com.sy/detail/٧٠٧.

٥. إميل برهيه، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة،ج١، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.

٦. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، الكتاب الأول(الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٠.

٧. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠.

٨. عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، القاهرة، دار الهداية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥.

٩. محمد فتحي عبد الله، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانيَّة، طنطا، دار الحضارة للطباعة والنشر، د.ت.

١٠. مصطفى النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨.

١١. مصطفى غلوش، الأسطورة في الفلسفة الإغريقيَّة، الزقازيق، دار الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.

١٢. ول ديورانت، قصَّة الحضارة – حياة اليونان، المجلَّد السادس -الجزء الأول من المجلَّد الثاني، ترجمة محمد بدران، بيروت/ تونس، المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم، د.ت.

١٣. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٦٧.

المراجع الأجنبيَّة

1. Charles Segal, Orpheus The Myth of the Poet, The Johns Hopkins University Press, London, 1989.

2. Guthrie, Orpheus and Greek Religion: A Study of the Orphism movement, Princeton, 1993.

3. Guy Lanoue, Orpheus in the Netherworld in The Plateau of Western North America: The Voyage of Peni, UNIVERSITA' DI CHIETI "G. D'ANNUNZIO", 1991.

4. Leah Schwebel, Dante's Metam-Orpheus: The Unspoken Presence of Orpheus in the Divine Comedy, Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies, Volume IV, 2005- 2006.

5. Liz Locke, Orpheus and Orphism: Cosmology and Sacrifice at the Boundary, Folklore Forum , 1997.

6. Owen Lee, M., Virgil as Orpheus: A Study of the Georgics, New York, 1996.

الهرمسيّة

لينا محسن [1]

مقدِّمة

هرمس واحدٌ من آلهة الأولمب، عبدَه اليونانيُّون، وأعْجبوا بقدراته الخارقة رغم قيامها على صفات النَّفس المستبدَّة والطاغية، والشخصيَّة المُتذبذِبة والمُتَّسمة بالدَّهاء. فهو من جهة حامي التجَّار والمسافرين، ومن جهة ثانية اللِّصُّ الذي سرق أخاه منذ ساعات ولادته الأولى، أي أنَّه جُبِلَ على أسوأ خصال البشريَّة المنبوذة بين البشر، فكيف وحاملها إلهٌ معبود؟!

إلى ذلك، كان هرمس طمَّاعاً جشعاً يسعى نحو الشُّهرة والنُّفوذ والسُّلطة بنَهم متزايد؛ إذ جهد للحصول على مقدَّرات وصِفات ألوهيَّة أكثر، واقتنص ما أراد بالقوَّة والفَرَض، فبلغت سطَوته أنْ أجبر والدَه زيوس كبيرَ الآلهة على الاعتراف به إلهاً وفرداً من عائلة الأولمب، وإعطائه المزيد من المقدِّرات. كما أظهر تكبُّراً على الطبيعة التي كانت تُعبَد عند اليونانيين، وذلك بتغيير كلِّ ما أوجدته تحقيقاً لغايات نفسه النَّهمة. ووصل به طمعه إلى حدِّ قتل الكائنات الحيَّة كالسلحفاة مثلاً -وهو الذي عُرِف عنه أنَّه إله الخصوبة للأحياء جميعاً- كما كان يعتقد بأنَّه موصل الميِّت إلى العالم السفليِّ، والناقل له بين حدِّ الحياة والممات، كذلك اقتصَّ نبات القصب ليحيله آلة لا روح فيها نُسِبَت إليه بأنَّها أوَّل ناي يُختَرَع.

فضلاً عن هذا، لم يألف قلب هرمس مشاعر الأخوَّة أو تقدير الأبوَّة، إذ لم يجد في أخيه أبولو إلَّا وسيلة لاستلاب قدراته منه، وتطوير ذاته المغرورة، فانتزع علوم العرافة منه ونسبها إليه، كما اقتصرت نظرته لأبيه على أنَّه وسيلة مُجدِية للنفوذ والشُّهرة، وكانت هاتان الغايتان دافعاً ملحَّاً ليستخلص من والده خاصِّية أن يكون رسوله للآلهة وللبشر وللعالم السفليِّ. بَيْد أنَّه، رغم مسعاه لتخليد اسمه، لم ينل الاهتمام الكافي من الباحثين كما غيره من الآلهة،

---

[1]- باحثة وأكاديميَّة ـ سورية.

واكتنفت طقوس عبادته وشعائر تقديسه الغموض، خصوصاً في الفترة المدروسة والممتدَّة بين القرن الثامن والخامس قبل الميلاد.

نحاول في هذا البحث تكوين صورة متكاملة لهذا الإله، وإبراز أهمِّيته في العبادات اليونانيَّة، والمعتقدات المرتبطة به، وطرق العبادة التي ارتبطت باسمه وبقدراته، وإبراز مدلولاتها من خلال استقراء المعلومات ونقدها بما يتوافق مع الفكر الحضاريِّ للبشريَّة والديانات السماويَّة المعروفة بما يتماشى مع المنطق والعقل البشريْ.

وقبل الشروع بالبحث لا بد من الإشارة إلى نقاط هامّة وهي:

أ. ورد في الأدبيات الإسلامية أن هرمس هو نبيُّ الله إدريس عليه السلام.

ب. بحسب المصادر التاريخيّة المختلفة ولا سيما العهد القديم، فإنّ إدريس هو الابن السادس لآدم، والذي ورد ذكره في العهد القديم باسم (أخنوخ بن يارد)، ما يعني ـ لو سلّمنا جدلاً بصحة رواية العهد القديم ـ أنّ إدريس عليه السلام قد عاش وعمر آدم ما يزيد عن ٦٠٠ سنة.

ج. وبمعزل عن الاختلاف حول التاريخ الذي عاش فيه إدريس عليه السلام فإن المقطوع به أنه كان قبل نوح عليه السلام بمدة ليست قصيرة، وهذا يعني أننا نتحدث عما يقارب ٥ آلاف سنة قبل الميلاد.

د. تتحدث المصادر التاريخيّة عن أن إدريس عليه السلام عاش في مصر وعُرف باسم هرمس الهرامسة، وكان حكيماً موحّداً مصلحاً.

هـ. في الوثائق التاريخيّة والكتب السماويّة والمرويّات الإسلاميّة أن الانحرافات التي كانت تطرأ على أفكار الشعوب ولا سيّما أتباع الأنبياء عليهم السلام غالباً ما تحدث بعد موت نبيهم، وتصل هذه الانحرافات إلى حد الغلو ونسبة الألوهيّة إلى هذا النبيّ.

و. وبملاحظة ما تقدم ومع الفارق الزمنيّ الكبير بين ظهور هرمس (إدريس النبي) في مصر وظهور هرمس الإله في بلاد اليونان والذي بلغ ما يزيد عن الـ ٤٥٠٠ سنة، فإنه من غير المستبعد أن هذه الأفكار قد أصابها التحريف والتزييف ونُسب إلى النبيّ ما لا يصحّ نسبته له ولا هو دعا إليه فتحوّل إلى إله نُسبت إليه الأعمال الشنيعة التي اعتاد الإغريق أن ينسبوها

إلى آلهتهم من المجون والفجور والظلم والقهر، فتحوّلت إلى ديانة بعد أن تحوّل هرمس إلى إله عند اليونان.

وبناءً على ما تقدّم فإنّ هذا البحث إنّما يهتمُّ بما اعتبره الإغريق إلهاً لهم، ولا نلحظُ فيه هرمس الذي هو نبيُّ الله إدريس، فنناقش ما ألزم الإغريق به أنفسهم من مواصفات نسبوها إلى إله أطلقوا عليه اسم هرمس علمًا أن المواصفات لا تنسجم مع صفات الأنبياء، فضلاً عن الإله.

أوّلاً: لمحة عن الفكر الدينيّ اليونانيْ

يُعابُ على الديانة اليونانيَّة كثرة الإشكالات التي شابتها، كغموضها مثلاً. فنشأتها غير محدَّدة بتاريخ، وهي ضعيفة السَّند إذ لم ترتكز على نبيٍّ أو مشرِّع يفسِّر طبيعة الآلهة، كما أنَّها لا تمتلك كتباً مقدَّسة ذات نصٍّ يحدِّد التعاليم والمبادئ، ولا تنظيماً لهيكل كهنوتيٍّ متسلسل، ولا تفسيراً للظَّواهر الكونيَّة، ولا حياة متفانية ورعة، ولا تمسُّكاً بتعاليم دينيَّة مستقيمة، ولا نظاماً متَّفقاً عليه ليوم البعث والحساب، وليس لها أيضاً نظام مقبول للتَّوبة والتَّكفير، وعليه، فهي أقرب إلى أن تكون تجربة دينيَّة تتَّسم بالتسامح العقائديِّ وبراعة معتنقيها في التَّوفيق بين التليد والجديد من مقدَّساتها في نسج أسطوريٍّ أو ثوب فلسفيٍّ فضفاض"[١].

ولا ريب في أنَّ غياب السُّلطة الدينيَّة والنِّظام الكهنوتيِّ جعل من الديانة اليونانيَّة مشوَّشة، ورافق كلَّ هذه العثرات انعدام القدرة على معرفة طقوسها -التي أُدِّيت بطريقة اجتهاديَّة فرديَّة- وتطوُّر معتقداتها بدقَّة، إذ تتداخل صفات المعبودات وتتشعَّب وظائفها، ويرجع ذلك كلُّه إلى ندرة الوثائق والآثار.

ومن العيوب المرافقة أبداً لهذه الدِّيانة أنَّ أساس تكوينها وهم، حيث مثَّلت الأسطورة مصدر الفكر الدينيِّ الرئيسيِّ بما تحويه من قصص عن أصول الآلهة وأسمائها وأنسابها، وأشكال الطقوس وأُسُس العبادات، وهذا المصدر لا يصلح أن يكون مصدراً تاريخيَّاً لأنه مجهول النشأة والنسب.

لقد وصفت الدِّراسات طور الديانة اليونانيَّة الأوَّل بأنَّه طور السَّذاجة، أو ما يمكن تسميته بالأسطوريِّ، فقد بدا خياليَّاً وبعيداً عن الواقع، ومستنداً إلى الأسطورة في طروحاته وتفاسيره،

[١]- س.م. بورا: التجربة الدينيَّة، ترجمة أحمد محمد سلامة محمد السيد، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٩، ص ٧٥، ٧٦.

والجمع بين السحر وعبادة الأرواح من جهة، وبين عبادة الطبيعة من جهة أخرى، فتعدَّدت الآلهة وتنوَّعت، وجمعت بين الأمور الحسِّيَّة الطبيعيَّة والأمور الميتافيزيقيَّة، ولم يتمكَّن الباحثون من تحديد أصل الأساطير اليونانيَّة، وما زالوا مختلفين حول منبتها وكتَّابها [١].

بشكل عامٍّ، انقسمت آلهة اليونان بين آلهة كبرى وأخرى صغرى، واختصَّت الآلهة الكبرى بالسماء ومقرُّها جبل الأولمب في تساليا، فيما اختصَّت الصغرى بالأرض والبحر والحيوان وغير ذلك [٢]. وكانت السماء من نصيب زيوس، والعالم السفليِّ من نصيب هاديس، أمَّا البحر فمن نصيب بوسيدون، وقد دمجهم هوميروس في أسرة واحدة أو مجمع إلهيٍّ واحد (بانثيون) [٣].

كان مفهوم الإله في هذه الأطوار مشوَّشاً مضطرباً حالُه حال الدِّيانة المنتمي لها، فقد أطلق اليونانيُّون صفة الألوهيَّة على البشر أو الدَّواب أو الطيور أو الجمادات أو قوى غيبيَّة يتخيَّلونها يمكن تسخيرها لخدمتهم، وجمعوا بين التَّجريد والتَّجسيد في نظرتهم للإله، وقد ظهر ذلك في اعتقادهم بروحيَّة الكون وأنَّ كلَّ ما فيه ينبض بالحياة، وأنَّ له روحاً حيَّة، والتماثيل التي يؤلِّهونها ما هي إلاَّ صور لقوى روحيَّة كامنة فيها [٤].

يمكننا أن نُرجِع تشوُّش الدِّيانة اليونانيَّة إلى تشوُّش الفكر عند اليونانيين، إذ بدأوا بعبادة الآلهة ذات الهيئة الحيوانيَّة، ما يدلُّ على قصور فكرهم في إدراك الكائنات الدُّونيَّة، ثمَّ تمادوا في القصور ليجعلوا من البهائم آلهة، ثم اتَّخذوا في العصور اللاَّحقة الهيئة الإنسانيَّة برفقة حيوان صديق له أو رمز عليه، واعتُبرت هذه نقلة مميَّزة من نقلات الفكر المتحرِّر التي تدلُّ على مدى تأثُّرهم بالقدرات البشريَّة وإمكانيَّاتها رغم أنَّها نقطة تطوُّر جيِّدة لكنَّها مازالت مشُوْبة بفكرتين: الأولى ترميز الأعلى بالأدنى وهي أن يرمز الإنسان إلى الإله بحيوان يدلُّ عليه، والثانية ذهولهم بالهيئة البشريَّة، والتأثُّر بمقدِّراتها تأثُّراً جعلهم لا يستطيعون أن يتصوَّرا

[١]- عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، دار الهداية، الطبعة ٢، ٢٠٠٥، ص٢٣، ٢٥.

[٢]- حسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهمِّ المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني١٩٩٤، ص ١٠١.

[٣]- حسين الشيخ، اليونان، دار المعرفة الجامعيَّة الإسكندريَّة، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، دار المعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة د. ت، ص ١٤٢-١٤٣.

[٤]- عصمت نصَّار، ص ٢٣، ٢٤.

أنَّ الآلهة في أيِّ شكل مغاير للأشكال البشريَّة [١]، ما أعجزهم عن تخيُّل الإله بصورة أسمى وأنقى من التجسيد البشريِّ المحدود.

إذن، ما يمكن أن نطلقه على الديانة اليونانيَّة، في هذه المرحلة التاريخيَّة، لا يتعدَّى القول بأنَّها تجربة دينيَّة لا ديانة قائمة بذاتها لها ممارسات تعبُّديَّة وطقوس وشعائر، والمستهجن أنَّهم، رغم ضعفها، آمنوا بها، واستمالت قلوبهم، واستهوت خيالهم، وتواءمت مع نظام حياتهم.

ثانياً: الديانة الهرمسيَّة

١. ولادة هرمس ونسَبُه

هرمس هو ابن زيوس كبير آلهة الأولمب الإثني عشر والحورية مايا، ويُعتبر ثاني أصغر هذه الآلهة. ولم يكن وحده من حمل صفات منافية للأخلاق الإنسانيَّة عموماً، والإلهيّة خصوصاً؛ فقد ورثها عن والده الذي أنجبه من علاقة غير شرعيَّة جمعته بالحوريَّة مايا، ولم تردعه مكانته «الربوبيّة» عن خوفه من أن تكشف زوجته هيرا خيانته، لذا اختار ولادة ابنه غير الشرعيِّ في كهف مظلم في أركاديا على تلَّة سيلين[٢].

انطلاقاً من ذلك، لم يعِش هرمس في جبل الأولمب كباقي الآلهة المخلَّدين، فالظَّلام الذي أبصره في أولى لحظاته كان كافياً لأن تكون نفسه ناقمة، حاقدة، توَّاقة للانتقام من والده الذي اعتبره عاراً عليه، ونفاه في ذلك الكهف أيضاً، وكذلك من أخيه أبولو الذي حظي بتقدير والده، فقام بسرقة بقراته. هذه التطوُّرات السريعة في شخصيَّته دفعته إلى إظهار الحِيَل والخداع ليجبر والده على الاعتراف بصفاته الألوهيَّة، واعتباره رسول الآلهة، وراعي المسافرين، وحامي التجَّار، وإله الإخصاب للحيوانات وللبشر...

من هنا، يمكن وصف شخصيَّة هرمس بأنَّها سريعة التطوُّر، إذ تمكَّن من فكِّ قماطه وهو مازال حديث الولادة، وخرج بهدوء كي لا تنتبه أمه، وقفز من السرير، ثم انسلَّ خارجاً من الكهف، وذهب وحده إلى تيساليا. وعلى غفلة من أخيه، سرق بقرات من ماشيته مستغلاً فرصة غيابه عن القطيع، وبمكر لا يتوافق وعمره الذي لم يكمل اليوم الواحد، علَّق في

---

[١]- بورا، ص٧٩.

[2]- Hisiod the Homeric hymns and homerica,edited by g.p.goold the loeb classical library Harvard university press London,p363.

أذنابها أغصاناً مورِقة، وربط إلى قوائمها القصب والأغصان كي يمحو أثرها، وساقها بسرعة كبيرة. وبعد قيامه بأفعاله الماكرة هذه عاد إلى كهفه طفلاً بريئاً يلبس قماطه وينام في سريره، وازداد إصراراً على الكذب بعدم علمه وصلته بسرقة بقرات أبولو[١].

لم يكتفِ هرمس باقترافه ذنب السَّرقة، فعندما عاتبته أمُّه على غيابه وفعله السيِّىء، وحذَّرته من غضب أخيه عند معرفته بذلك، ما كان منه إلَّا أن فاخر بفعلته، ولم يُبدِ أيَّ أمارة خجل من نفسه أو خوف، بل جهر مهدِّداً أبولو بعقابه وسرقة أملاكه إن فعل شيئاً له أو لأمِّه مايا، قائلاً: "أسطو على كلِّ معابدِه في دلفي، وأسرق كلَّ حوامله الثلاثيَّة الأرجل وذهبه وفضَّته وثيابه" [٢]. وهذا يدلُّ على شخصيَّة متجبرِّة في الظُّلم، محابية للباطل.

عندما علم أبولو بفعلته غضب وهدَّده بأن يلقي به في التارتاروس المظلم، ولن يستطيع أحد إنقاذه "لا والدك ولا والدتك إذا لم تردَّ لي بقراتي"[٣]. فردَّ هرمس بطريقة غير لبقة مستخدماً تسمية نسبه فيها لأمِّه:" لم أرَ بقراتك يا ابن ليتو، ولا أعرف عنها شيئاً، ولم أسمع من الآخرين عنها، وهل هذا ما يشغل بالي؟ إنَّ لديَّ أعمالاً وأشغالاً أخرى، وكلُّ همِّي ينحصر بالنَّوم وحليب أمِّي وأقمطتي، أقسم أنَّني حتى لم أرَ اللِّصَّ الذي سرق بقراتك"[٤].

مارس هرمس من العناد ما يكفي لمنع أخيه من انتزاع الاعتراف منه رغم كلِّ تهديداته له، فأرغمه على الذهاب إلى زيوس ليحكم بينهما ويفضَّ نزاعهما، وهناك لم ينفعه مكره وخداعه ومراوغته، حيث أمره الوالد بإعادة البقرات لأخيه، لكنه بمكره المعتاد راوغ أخيه وترك له بقراته طوعاً وهو راضٍ مسرور الخاطر، كما تنازل بسهولة كبيرة عن قيثارته التي صنعها من جلد السلحفاة كي يرضي نرجسيَّته، وفاوضه على إعطائه إياها ليؤنس وحدته بينما يرعى الأبقار، مقابل حصوله على العصا الذهبيَّة التي كان يحملها في يده ويسوق بها ماشيته، وهدفه من ذلك سلبه مقدرة من مقدراته، ليصبح في المستقبل إله الرَّعي والرُّعاة [٥].

---

[١]- عبد المعطي الشعراوي، أساطير إغريقيَّة، ج ٣، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة ٢٠٠٥، ص ٥١١.

[٢]- أ.أ نيهاردت، الآلهة والأبطال في اليونان القديمة، ترجمة هاشم حمادي، الأهالي للطباعة والنشر دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٤،ص ٤١.

[٣]- نيهاردت، ص ٤٢.

[4]- Hisiod the Homeric hymns and homerica, op.cit ,p383.

[٥]- شعراوي، أساطير إغريقيَّة، ج٣، ص ٣٦٧.

٢. قدراته وصفاته

لم يكترث هرمس للوسيلة التي يحصل من خلالها على قدراته، ولم يهمُّه أيضاً أن تكون هذه القدرات معيبة، ومن ذلك نجد أنَّ محور صفاته كان الطَّمع؛ فهو الدَّافع الباطنيُّ الأساسيُّ المحرِّك لتصرُّفاته وقراراته كونه العاشق للسَّيطرة على كلِّ شيء أتيح له. وهذا الحبُّ التَّملكيُّ الأنانيُّ جعله يجمع بين المتناقضات بخليط بالغ الغرابة، ففي حين برز كإلهٍ حامٍ حامٍ للُّصوص، كان أيضاً إله المسافرين وإلهاً للحظِّ والتِّجارة والدَّهاء والكسب[١]. وقد اتَّصف بالقدرة على التنقُّل بحرِّية بين العالمين البشريِّ والإلهيِّ، ما جعله يحظى بشفاعة بين البشر والآلهة، ويصبح دليل الموتى إلى العالم السفليِّ، ورسولاً يجلب الحظَّ للآلهة، وهذه الصفة استدعت إسناد مهامَّ كثيرة أخرى إليه، ليصير بذلك مسؤولاً عن كلِّ ما يتعلَّق بعقد معاهدات الصلح والاتفاقات بجميع أنواعها، وتطوير أساليب التِّجارة والنهوض بها، والدِّفاع عن حقوق المسافرين والمحافظة على سلامتهم، ومسؤولاً كذلك عن الطرق والشوارع في كلِّ بلاد الإغريق. وقد ساعده غروره على قبوله المسؤوليَّات كلِّها رغم تناقضها مع شخصيَّته، ورغم أنَّه أكثر العارفين بنفسه وبكذبها، كيف لا وهو المنافق الذي تعهَّد لوالده بعدم الكذب لقاء أن يتَّخذه رسولاً له للآلهة وللبشر معاً، وحصل منه على صولجان الرسول وهي عصا فاخرة تحيطها أشرطة بيضاء، وقبعة عريضة تقيه شمس الصيف وأمطار الشتاء، كما حصل منه على خفَّين ذهبيَّين ذوَي أجنحة، يحملانه من مكان إلى مكان بسرعة تفوق سرعة الريح، كما سمح له بأن يصبح فرداً من أفراد العائلة الربَّانيَّة، ويملك حقَّ التجوُّل في مملكة الأولمب، وتعلَّم منه كيف يشعل النار بضرب حجرتين بعضهما ببعض[٢].

الواضح أنَّ ما زاد في جشع هرمس وطغيان نفسه هو سكوت كبير الآلهة عن تصرُّفاته المخزية، وانصياعه لرغباته، بل ومكافأته على مكره وخداعه بتعيينه إلهاً للُّصوص والتجَّار لأنهما يحتاجان إلى الحيلة والخداع وهو الأبرع بهاتين الصفتين، وهذا ما يدلُّ على إعجاب الأب بميزات ابنه المشينة[٣].

ولكن، رغم كلِّ سعيه لإرضاء نفسه لم يفلح، فقد تحوَّل عن والده ليخطف فنَّ العرافة

[١]- محمد رزق موسى أبو حسين، المؤثِّرات الدينيَّة في الفلسفة اليونانيَّة، دار الكتب العلميَّة، بيروت ٢٠١٢، ص ٨١.

[٢]- شعراوي، ص ٥١٤.

[٣]- أحمد سبانو، هرمس الحكيم بين الألوهيَّة والنبوَّة، ط ٤ ٢٠٢٠، دار قتيبة دمشق، ص ١٦٧-١٦٨.

بالحصى والماء من أخيه، ولم تعد السرقة فحسب ترضيه بل ابتدع لنفسه فنَّ التَّحريف عن طريق البرجمة، والبرجمة هي التنبُّؤ بالمستقبل عن طريق عظام الكفِّ والقدم.

هكذا أصبح هرمس متعدِّد المسؤوليَّات ومتشعِّب الأطماع إن صحَّ التَّعبير، فهو إله الإخصاب والثروة والحظِّ، والمسؤول عن إخصاب التربة والزراعة أو الماشية، وتوزيع الثروة، وعن المسافرين، وحظوظ البشر، ومشعل النار، ومبتكر القيثارة والمزمار، ومخترع المكاييل والموازين وحارسها [١]، وهو رسول الآلهة، وطاهي طعامهم ومن يعدُّه لهم أحياناً[٢]، وهو حامي اللصوص، وحارس المسافرين، وكحاجب للآلهة صار ربَّ الخطابة، وراعي الذكاء والأدب والشعراء، وهو الذي يقود أشباح الموتى إلى العالم السفليِّ، والمتحكِّم في قيادة الأحلام والرُّؤى وإرسالها إلى من شاء متى شاء[٣].

لم يتمكَّن الخوف من زعزعة مآرب هرمس وطمعه، فكان متهوِّراً بين الآلهة الأولمبيَّة، إذ اقتحم عالم الأموات، وتمكَّن من عبور الحدود التي تفصل بين عالم الأحياء وعالم الموتى والذي تجنِّب الآلهة بشكل عام كلَّ اتصال بالموت والميت[٤].

إلى ذلك، لم يكن يتوانى عن صبِّ جام بطشه وظلمه على من يغضبه أو يتعارض مع مصلحته، فهو المؤذي بقسوة حتى عرف عنه أنَّه مسخ مزارعاً عجوزاً وحوَّله إلى حجر مخافة إفشائه سرَّ سرقته البقرات لأنَّه كان شاهداً عليها [٥].

لقد فوَّض لنفسه بحكم سطوته التَّعامل مع الماشية المسروقة وكأنَّها ملك مستحقٌّ له فقام بذبح اثنتين منها، وقطَّعها اثنتي عشرة شريحة، وقدَّمها قرباناً للآلهة[٦]، كأنَّه يحاول بذلك القربان التَّغطية على سرقته الأبقار عن طريق الحيلة بجعلها تمشي إلى الخلف، بعد تثبيت أغصان على حوافرها والسير جنوباً نحو تيساليا ووسط اليونان، ثم إلى البلبونيز[٧].

---

[١]- شعراوي، ص ٥١٧.

[2]- Hisiod the homereric hymns and homerica, op.cit ,p 363.

كذلك : شعراوي، ص ٥١٧.

[٣]- ميكو مارك، الأساطير اليونانية والرومانية، ترجمة أمين سلامة، ١٩٨٨، ص ٢٧.

[4]- Robin hard, the rontledge handbook of greek my tholhogy London and new York 2004,p 161.

[٥]- شعراوي، ص ٥١٠.

[٦]- شعراوي، ص ٥١١.

[7]- Robin , op.cit ,p 161,162.

في المقابل، عُرف لدى عابديه بكونه إله المعرفة والحكمة لابتداعه الموسيقى وجميع الفنون، ولكنْ أيُّ حكمة ستأتي من شخص يحمل كلَّ الصفات المتناقضة والمعيبة منها بشكل خاص؟.

٣. تصويره

صُوِّر هرمس كشاب رشيق يرتدي قبَّعة مجنَّحة، ولأنَّه كان رسول الآلهة فقد انتعل صندلاً ذا أجنحة تحمله إلى البعيد، وكان من أهمِّ أدواره مرافقة أرواح الموتى إلى الجحيم. كما صُوِّر وهو يحمل عصا الرسول kercurius، وغالباً ما ظهر في التماثيل حاملاً نعجة على كتفه مثل "الراعي الصالح" بصفته حامي الرعاة [١].

ومن صفاته أنَّه كان إلهاً للحجر، فقد صُوِّر على هيئة أكوام حجارة منثورة على جنبات الطُّرق في بلاد الإغريق كلِّها، وسُمِّيت "هرما" تيمُّناً باسمه "هرمس"، وتعني الحجرة أو الصخرة. وتشير تلك الأكوام إلى أماكن وجود الأرواح الخيِّرة أو الشرِّيرة، ولأجل التبرُّك به أقيمت تماثيل "الهرما" عند الأبواب ومفترقات الطُّرق، ولم تكن تماثيل بالمعنى المتعارف عليه بل عبارة عن قوائم من الحجر مربعة الشكل تضيق تدريجياً نحو القاعدة، ويعلوها رأسٌ بشريٌّ، ويبرز من الناحية الأماميَّة عضو الإخصاب، فهو رفيق السيَّاح ودليلهم. ولأنَّ جميع الملاعب تحت إدارته، ولأنَّه إله الشباب، فلم يكن يخلو مركز رياضيٌّ من تماثيله التي تخيَّلها الرسامون والنحَّاتون في صورة شاب نحيف وسيم ذي قوامٍ رياضيٍّ، وبملامح شابٍّ في السابعة عشرة أو الثامنة عشرة من عمره [٢]. ومن ميزاته اعتماره قبعة ذات جناحين صغيرين تساعده على التخفِّي فلا يراه أحد، وعصا مجدولة بالثعابين تسمَّى "كادوكيوس" وهي شعار قوَّته، وصندل مجنَّح[٣]. وهو كان ينتقل بصندله هذا من الأولمب إلى آخر الدنيا بسرعة البرق. واتُّخِذَ القضيب (عضو الذكورة) أحد شعاراته الطقسيَّة لاهتمامه بشؤون الحبِّ مع البشر والإلهات والحوريَّات، ولارتباطه بالحظ السعيد والخصوبة.

٤. الصلاة

عُبِد هرمس في كريت وأركاديا، وظهر في التقاليد الشعبيّة محوراً لجميع أنواع الخرافات،

[١]- بيار غريمال، الميثولوجيا اليونانيَّة، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات بيروت وباريس، ط١، ١٩٨٢، ص ٥١.
[٢]- شعراوي، ص ٥١٧.
[٣]- ميكو، ص ٢٧.

فأقيمت له "الهرما" التي كانت بمثابة علامات الحدود في اليونان، وزُخر الريف بتلك الهياكل والتماثيل الصغيرة، وامتلأت ضفة نهر "الفيوس" والطرقات بالعديد منها [١].

تقلَّد اليونانيُّ القديم الخرافة التي تجلَّت واضحة في عبادته، فإذا مرَّ بحجر أملس من تلك الحجارة المُقامة عند مفترق الطُّرق أظهر لها كلَّ الجلال والاحترام، وصبَّ عليها الزيت، ومنع نفسه من مواصلة السير إلاَّ بعد أن يركع ويحني رأسه إلى الأرض تقديساً لإلهه المرمَّز بالصخرة. وقد عبده الرياضيون تجسيداً لقوة الشباب، ونصبوا تماثيله في كلِّ مكان، وتوسَّلوا إليه قبيل المصارعة ومسابقات الجري السريع[٢].

واستخدم اليونانيون في طقوسهم التي تأصَّلت فيها الخرافة كفكرة طرد الأرواح الشريرة بصدفة بحريَّة كبيرة، وفي حالات أخرى الضرب على القيثارة أو الناي مع تلاوة أناشيد جماعيَّة، وهذه الأدوات ليست إلاَّ مخترعات هرمس وأحد دلالات قدراته وصفاته. كذلك اعتمدوا في صلواتهم على ذكر اسم الإله الذي يرفعون الصلاة إليه، لأنَّ الاسم يمثِّل أحد أهم العناصر في النصِّ الترنيميِّ، وكان المصلُّون يدركون هذا الواجب، وأكثروا المناداة بأسماء آباء الآلهة أو أمهاتهم في التراتيل، فيسمَّى زيوس بابن كرونيوس، وتدلُّ على أبوة كرونيوس له، وتسمية أبولو بابن ليتو، ولهرمس بابن مايا.

كانت الصلاة تتمُّ على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى هي التضرُّع إلى الإله بترديد أسمائه، والتبرُّك بأضرحته كما لو كانت هذه الطريقة هي الأسلوب الجليل لمخاطبته، وهل للإله أضرحة يتوسَّل بها العابد؟ المرحلة الثانية هي التقديس، وفيها يتوسَّل العابد بما أقام من صلوات في ماضيه تدعم ثقته بالإله، وتؤكِّد حقه في طلب رعايته وعنايته، وهنا تبدو الصورة كأنَّه يقايضه، حيث أنَّه قدَّم له صلواته فيلزم أن يردَّها بتلبية طلبه.

وأخيراً تأتي المرحلة الثالثة، وهي الاستعطاف، وفيها يلتمس العابد من الإله أن يقضي حاجته العاجلة. وهو يشير في الجزء الأخير من الترنيمة إلى الارتباط الوثيق بالصلوات لكونها وسيلة لتأمين المعونة الإلهيَّة، وبشكل روتينيٍّ يدعو في آخر صلاته الآلهة الكبار إلى

[١]- المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مشرف تحرير جفري بارندر، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد ١٧٣، عام ١٩٩٣، ص ٥٣، ٥٥.

[٢]- نيهاردت، ص ٤٠.

منح الحماية والرفاهية والازدهار والسلام وما إلى ذلك، للمجتمع والعباد[١].

إلى هذا، ساد الاعتقاد بأنَّ الآلهة تكون حاضرة في مناسبات محدَّدة كالولائم واحتفالات الرقص والغناء، وكأنَّه يغريها منظر موائد الطعام، أو أنَّها تأكل مثل البشر، وتعيش حياة المرح واللهو، أو كأنَّه لا عمل لديها تقوم به سوى ذلك. كما تكون حاضرة في احتفالات الزواج ومراسم الجنازة التي يظهر فيها هرمس السيِّد المسيطر مجسِّداً معنى الخبث والأذى اللَّذين تتَّصف بهما المخلوقات البدائيَّة وهو الذي يرعى الخداع والخطيئة [٢].

٥. الأعياد

حظي هرمس بمكانة مرموقة بين الآلهة والبشر في بلاد الإغريق، وقد ربطوا آلهتهم بمصالحهم وغاياتهم وأحياناً شهواتهم، كما في تجسيد صورة هرمس بعضو الإخصاب حيث كانت تقدَّم له القرابين في هذا الشكل [٣]. وأقيمت له مهرجانات مشاغبة، أطلق عليها اسم هيرميا، وذلك لما تميَّزت به شخصيَّته من خداع ومكر وكذب ومراوغة، وهذا اعتراف صريح منهم بأنَّهم عبدوا شخصيَّة غير متَّزنة. وكان يقدَّم في أعياد الهيرميا هذه البخور والعسل والكعك والخنازير والحملان والماعز قرابين له[٤].

قد اعتاد اليونانيون على ممارسة العبادات خارج المعبد، واقتصرت الطُّقوس على سكب الزيت أو الطيوب والخمر أمام الآلهة، وتقديم الأضاحي والقرابين من الحيوانات حيث تُذبح وتُشوى لتشمَّ الآلهة رائحتها. ويُعتبر المعبد حرم الإله الذي لايجوز لأحد الدخول إليه إلاَّ الملك المشرف على الشؤون الدينيَّة، أما الكهنة فهم أشخاص عاديُّون يُنتَخبون من المواطنين ولم يشكِّلوا طبقة مستقلَّة أبداً، وكان الدخول إلى الهيكل يتمُّ وفق مراسم محدَّدة كالتطهُّر بوعاء ماء نظيف يوضع في باب الهيكل[٥].

فقد ارتبط التعبُّد في الديانة اليونانيَّة بالتطهُّر والقداسة، وقد لا يدخل الناس المعابد

---

[١]- حسين نور جلال الأعرجي، وخالد ناجي سوادي الريماوي، طقوس العبادة عند الإغريق، لارك للفلسلفة واللِّسانيَّات والعلوم الاجتماعيَّة، بحوث التاريخ، الجزء الثاني من العدد الثامن والعشرين ٢٠١٨، ص٤٠٩..

[٢]- بورا، ص ٨٤-٨٥.

[٣]- سيِّد علي الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت حتى قيام أمبراطوريَّة الإسكندر الأكبر، دار النهضة العربيَّة القاهرة ط ٢، ١٩٧٦، ص ١٧، ١٨.

[٤]- نصَّار، ص ٧٧.

[٥]- علي عكاشة وشحادة الناطور وجميل بيضون، اليونان والرومان دار الأمل للنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٩٩١، ص ١١٣

إلاَّ مرَّة واحدة في السنة، أو قد لا يدخلها سوى الكهنة[١]، وهذا ما يمكن أن يؤخذ عليها، فمن المفترض أن تُبنى المعابد ليتعبَّد الناس كلُّهم فيها ويُظهروا الطَّاعة للإله من خلالها، ويتطهَّروا من ذنوبهم وأفعالهم السيِّئة بالتوبة، لا أن تكون مخصَّصة للكهنة أو للآلهة، وبذلك تفقد الغاية التي بُنِيت من أجلها.

ومن الطقوس الخاصة لدى اليونان إشعال النار على صوت المزمار، وتقديم القرابين من الأضاحي والذبائح بغية مضاعفة قوَّة المانا «وهي القوة السحريَّة الإلهيَّة»، وكانت الأضاحي المفضَّلة الثيران [٢]، وهي القرابين نفسها التي قدَّمها هرمس للآلهة.

ثالثاً: هرمس في المصادر اليونانيَّة

١. في الألياذة والأوديسة

يُنسَب إلى هوميروس ثلاثة وثلاثون مزموراً ترنَّم فيها بمدح الآلهة، وقصَّ بعض أخبارهم، وتوسَّل بالابتهال إلى أفلون، وعطارد (هرمس)، والزهرة وديمتير والمريخ(آريس)، وأثينا وهيرا وهرقل قلب الأسد، وأسكلبيوس إله الطب، وهيفست إله النار، وبوسيدون وزيوس [٣].

وقد ظهر هرمس في الألياذة بصفات مغايرة لتلك التي طبعت شخصيَّته وتميَّز بها، إذ بدا ودوداً، ساعياً لفعل الخير، منفِّذاً بأمانة وصدق ومن دون مكر أو خداع، أوامر زيوس الذي أرسله ليحكم بين الربَّات هيرا وأثينا وأفروديت بشأن التفاحة التي رمتها آريس انتقاماً من الآلهة، وتحدَّث مع باريس بلطف، ثم مدَّ له التفاحة وطلب منه أن يعطيها لأجملهن[٤].

ثم ظهر متنكِّراً بهيئة شابٍّ جميل عندما أرسله زيوس إلى العجوز بريام بعد مقتل ابنه، فاقترب منه، وأخذ بيده، ودار بينهما حديث استدلَّ منه العجوز أنَّ الآلهة تشدُّ أزره، وحذَّره من أن يرى الإغريق النفائس معه، ووعده بأنَّه لن يسمح لأحد بأن يمسَّه بأذى، كما طمأنه إلى أنَّ جثة ابنه مازالت سليمة ولم تفسد ملامحه رغم ما فعله آخيل بها، وأنَّ الآلهة الأبرار قد حبُوه بالإكرام وإن كان ميتاً، فاطمأنَّ الأخير وطابت نفسه لما سمع، ودلَّه على خيمة آخيل، وعند وصوله إلى السفن ألقى النوم على الحرَّاس المنشغلين بالطعام، و فتح الأبواب،

---

[١]- المعتقدات الدينيَّة لدى الشعوب، ص ٥٥.

[٢]- الأعرجي والريماوي، ص ٤٠٣.

[٣]- ألياذة هوميروس، ترجمة سليمان البستاني، كلمات عربيَّة للترجمة والنشر، القاهرة ٢٠١١،ص ٣٠.

[٤]- نيهاردت، ص ٥٥-٥٦-٥٧.

وأدخل بريام وما معه من نفائس، وعندما وصلوا إلى الخيمة ترجَّل من المركبة وقال:" هاأنا ذا هرمس الذي أنفذه أبوه زيوس إليك ليكون لك دليلاً"، ونصحه بأن يتوسَّل إلى آخيل ويناشده بأبيه وأمه "فيتحرَّك قلبه شفقة عليك". وبينما كان بريام نائماً أتاه هرمس رسول زيوس ثانيةً، ووبَّخه قائلاً له:" أتنام يابريام في وسط أعدائك؟ لقد قبل آخيل الفدية عن هكتور ولكن أبناءك الباقين سيدفعون ثلاثة أضعاف لأجلك إذا ما علم أجاممنون بوجودك بين السفن"، فسمع العجوز ذلك، وارتجف رعباً وأيقظ رسوله، وشدَّا الجياد، وحملا الجثة إلى المدينة بالبكاء والنحيب، وهنا اطمأن هرمس وعاد إلى الأولمب [١].

وبيَّنت الترنيمة كيف ساعد هرمس في إيصال الموتى إلى العالم السفليِّ، وكيف كان حضوره إلى جانبهم يمنحهم الطمأنينة، فهي رحلة شاقَّة جداً، وبتولِّيه المهمة تصبح أقلَّ خطورة حيث كان يتنكَّر بزيِّ شابٍّ [٢]. وكان الأموات يعتمدون عليه ليقودهم إلى الطريق [٣]. ورغم أهمِّيته في إيصال الميت إلى العالم الآخر، فإنَّنا لا نجد ترانيم تمجِّده.

وفي الأوديسة أظهر هرمس علمه بالأمور الطبيَّة، فقد أعطى أولس العشبة التي تحميه من السِّحر والتعاويذ، وبذلك اضطُرَّت الساحرة سيرسيه لإعادة رجال أوليس بعدما حوَّلتهم إلى حيوانات [٤].

٢. ترانيم هسيود

ألَّف الشاعر هسيود ملحمته الشعريَّة عن أنساب الآلهة وأُسَرهم التي عُدَّت مصدراً ثانياً بعد أشعار هوميروس لتوثيق أخبار الآلهة اليونانيَّة، وتعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد[٥]. فجمع التراث الدينيَّ للآلهة في العصور السابقة والأفكار الدينيَّة المنتشرة في عصره، وأكمل الصورة السائدة عن الآلهة عند اليونانيين.

كتب هسيود ترانيمه إلى هرمس بصيغة مختلفة عما هو معروف في الترانيم الدينيَّة، فبدل أن تكون تعظيماً ومناجاة للإله اكتفت بسرد قصة حياته من الوقت الذي أحب زيوس أمه

[١]- سبانو، ص١٤١، ١٧٥، ١٧٦.

[2]- The cambridg history of classical literature , Cambridge university press,2008, p 53,73.

[٣]- خالد ناجي سوادي الكريماوي، عالم مابعد الموت في ضوء الأساطير الإغريقيَّة، مجلَّة كلِّيَّة التربية الأساسيَّة للعلوم التربويَّة والإنسانيَّة، بابل، شباط ٢٠١٩، ص ١٠٤١.

[٤]- غريمال، ص ٥٩-٨٠.

[٥]- نصَّار ص ٢٥.

مايا، إلى لقاءاتهما في الكهف، ف"تثبيت القمر العاشر في بطنها". واتخذت الترانيم طابعاً فكاهيًّاً، واتَّصفت تلك الموجَّهة إلى هرمس بشكل عامٍّ بأسلوب روائيٍّ بسيط لا يتعدَّى سرد حياة الإله وسيرته.

وأظهر هسيود في ترانيمه كيف جمع هرمس في شخصيَّته القطبين المحرِّكين للحياة وهما الخير والشرُّ، فهو من جهة صاحب الحظِّ السعيد، ورسول المسافرين، وحامي التجَّار والتجارة والحدود والرياضيين كجانب إيجابيٌّ، ومن جهة ثانية هو إله الاحتيال والمكر واللُّصوص، وهو الذي يقود الأرواح إلى العالم السفليِّ، ويمتلك قوى سحريَّة على النوم والأحلام. وقد ربط الشاعر في الترانيم بين هرمس والقمر العاشر للدلالة على أنَّه حامي التجارة والتجَّار ولأنَّ هذا الكوكب يتوافق مع إله المكاسب الماليَّة.

كما دلَّتنا ترنيمة هرمس إلى رفض الإله للواقع الذي يعيشه، فرغم أنَّه ابن إله أخفاه والده الإله زيوس في كهف مظلم، فثار على ظروف حياته، والتجأ إلى المكر والخديعة لينتزع من أبيه الاعتراف به إلهاً، ويضمَّه إلى عائلة الأولمب ويعطيه الخلود كما الآلهة.

وقد قابل هرمس ابتهالات العجوز ليعطيه الحظ السعيد والغنى إيماناً بقدرته على التغيير، وبدل أن يغيِّر ظروف عمله القاسية في الحقول قياساً بالمردود الذي تعطيه إيَّاه، غدر به ومسخه فحوَّله إلى حجر.

كذلك جمع كومة من الخشب، وبدأ البحث عن فنِّ النار، فقصَّ فرعاً من شجرة غار، واخترع لأول مرَّة العصيَّ الناريَّة، بعد ذلك جمع العديد من العصيِّ المجفَّفة ووضعها في خندق، وبدأ اللَّهب يتوهَّج من بعيد، فسمَّاها "الليلة الإلهيَّة"، وعندما أنهى كلَّ ذلك ألقى بصنادله، وأطفأ الجمر، وعاد عند الفجر إلى قمم سيلين، ولم يرَه أحد من الآلهة ولا من البشر الفانين.

وانطلاقاً من شعوره بالنَّقص تجاه أخيه أبولو، ضغط على والده لينتزع حقوقه الإلهيَّة، ويحصل على المكاسب التي يتمتَّع بها، إذ يقول: "إذا لم يعطني والدي سأسعى وأنا قادر على أن أصبح أمير اللُّصوص، وإذا بحث عنِّي ابن ليتو المجيد سأقتحم بيته وأنهب ما لديه من الذهب وكلَّ ما هو ثمين"[1].

وبمهارة وقدرة كبيرة على المكر والخداع يدافع عن نفسه أمام اتِّهامات أخيه بالسرقة إذ

[1]- Heciod, op.cit , p375- 377.

قال: " زيوس سيِّد الآلهة أبي سأتحدَّث إليك بصدق لأنيِّ صادق ولا أستطيع أن أكذب، أتى إلى منزلنا يفتِّش عن أبقاره ولم يُحضر معه الشهود ولا أي من الآلهة المباركة الذين قد رأوا السرقة، وبعنف شديد أمرني أن أعترف، وهدَّدني كثيراً لأنه يمتلك زهرة المجد الغني الشباب. صدق قصتي لأنَّك أبي، إنَّني لم أقُد أبقاره إلى بيتي، أنت تحبه كثيراً وأنا أخافه، وتعلم بنفسك أنَّني لست مذنباً، وسوف أقسم اليمين العظيم عليها"، أضحك زيوس قول الطفل هذا لأنه يعرف ابنه ويعرف أساليبه المخادعة.

هذا الأسلوب الماكر الذي اتَّبعه هرمس أخاف أبولو فكيف يستطيع أن ينكر الذنب ويتآمر على الشرَّ وهو لا يزال طفلاً، لذا خشي القوة التي ستكون له بعد فترة قصيرة من النمو. أمَّا هو فقد أجاد الردَّ على أخيه بلغة لطيفة، وهو سيِّد الخطابة، واستطاع تغيير الحقائق لصالحه بحيث أنَّه بدل أن يكون مُلاماً أصبح صاحب حق، إذ قال له: "أنت تسألني بعناية، سأسعى لأن أكون ودوداً معك في الفكر والكلام. الآن أنت بخير، تعرف كلَّ شيء لأنَّك جالس قبل كلِّ شيء بين الآلهة الذين لا يموتون، ابن زيوس جيِّد وقويِّ، وزيوس الحكيم يحبُّك مثل الجميع، هذا صحيح، وقد قدَّم لك هدايا رائعة. ها أنا قد عرفت أنَّ لديك ثروة كبيرة، وأنت الآن حرٌّ في معرفة أيِّ شيء".

بهذه البراعة بالخطابة تمكَّن هرمس أيضاً من انتزاع مكتسبات جديدة من أبيه. فقد أصبح رسولاً يوصل أوامر الإله زيوس للآلهة وللبشر، وهو، بالمقابل، وعده بأنَّه لن يسرق ثانيةً، وهذا اعتراف صريح منه بأنَّه يستعمل الكذب لتبرئة نفسه مما يفعل من أعمال شريرة.

لكن العلاقة البغيضة التي نشأت بين هرمس وأبولو تحوَّلت إلى صداقة ومحبَّة، وهذا ما أسعد زيوس الحكيم، الأمر الذي ظهرت معانيه في نهاية الترنيمة حيث أبدى أبولو اللُّطف تجاه هرمس وأصبحا صديقين، وأعطاه ابن كرونوس من جانبه نعمة أن يرافق كل البشر والخالدين، "وهكذا، وداعاً يا ابن زيوس ومايا، لكن أنا سوف أذكُرك في أغنية أخرى"[1].

الخاتمة

لم تظهر الديانة الهرمسيَّة في الفترة الممتدَّة بين القرن الثامن والخامس قبل الميلاد، رغم وجود الإله هرمس وعبادته من قبل المجتمع اليونانيِّ. ولم يكن هناك ديانة متفرِّدة

[1]- Hisiod the homereric hymns and homerica, op.cit ,p265- 405.

بذاتها تُسمَّى الهرمسيَّة قبل القرن الرابع قبل الميلاد، بل لم تصبح ديانة لها تأثيرها في الفكر والمجتمع اليونانيين قبل حلول ما يُسمَّى بالطَّور الفلسفيِّ للديانة اليونانيَّة، وذلك عندما أخذت تنحو منحى فكريّاً قائماً على الإله الواحد.

لقد اختلفت الديانة الهرمسيَّة، أو ما يمكن تسميته عبادة الإله هرمس، في الفترة الممتدَّة بين القرن الثامن والقرن الخامس قبل الميلاد عن تلك التي ظهرت في الفترة اللاَّحقة أي فترة القرون الأولى قبل الميلاد وبعده. ففي الفترة الأولى كانت عبارة عن دين وثنيٍّ ارتبط بإله مختلف الأطوار ومتقلب المزاج، ومتناقض في صفاته هو الإله هرمس ثاني أصغر إله من آلهة الأولمب، ويتَّبع عُبَّاده طقوساً خرافيَّة وعادات بعيدة عن الواقع في الشكل والمضمون، أما في المرحلة اللاَّحقة فتحوَّلت إلى ديانة سرِّية تقوم على الإله الخالق وتوحيده، ومن ثم ارتبطت ببعض الأفكار التوحيديّة، ومن غير المستبعد أن يكون هذا التحوّل ناتجاً عن تأثيرات نبويّة أو أتباع أنبياء، ويمكن ملاحظة أن هذه التحوّلات قد شهدتها العديد من الديانات المسمّاة وضعيّة، والتي قلّصت فيها عدد الآلهة وحصرتها بثلاثة، وبعضها حصرها بواحد.

انطلاقاً من تقديسهم للإله هرمس، قدَّس اليونانيون الحجارة كرمز من رموزه، كما نُسِبت تسمية كوم الحجارة "هرما" إليه حيث اشتُقَّت من اسمه. وعبادة الحجر لم تكن جديدة على المجتمع اليونانيِّ فهي موروث دينيٌّ لاعتقادهم بأنَّها تحوي بداخلها روحاً لإله غير معروف، أو لقوَّة سحريَّة قادرة على صنع المعجزات هي قوَّة "المانا". وقد اجتهدت الأساطير بعد ذلك لربطها بالآلهة المعروفة كالإله هرمس.

في البداية، قدَّس اليونانيون الحجارة بأشكالها الطبيعيَّة، ثم راحوا يضيفون إليها بعض اللَّمسات الفنيَّة التي تهذِّبها وتجمِّلها، وذلك بعد ازدهار فنِّ النَّحت. وقد عمَّت هذه العبادة أنحاء اليونان لا سيَّما مدينة فاراي بإقليم آخيا حيث توجد عشرات الأحجار المصقولة الأسطح والمقوَّمة الزوايا بجانب تمثال الإله هرمس. كما عبدوا عضو الإخصاب كواحد من الطقوس الدينيَّة المرتبطة بالإله، فقد نُحِت العضو على الحجر، ووُضِع رأسه في أعلاه.

ولم يكن للآلهة اليونانيَّة قدرات إلهيَّة مطلَقة، بل كانت قابلة للتغيير زيادة أو نقصاناً. فقد تمكَّن هرمس من تطوير قدراته الإلهيَّة واكتسابها بإلحاحه المستمرِّ الناتج من الطَّمع المتأصِّل في ذاته تارة من أخيه أبولو، وتارة أخرى من أبيه زيوس. وبالمقابل، فقد خسر أبولو صفات إلهيَّة ومقدِّرات لصالح أخيه المغامر هرمس.

بشكلٍ عامٍّ، اعتمدت الديانة اليونانيَّة على الأساطير والملاحم الشعريَّة التي لا يمكن ردُّها إلى وحي إلهيٍّ رغم اعتبارها بمثابة كتب مقدَّسة من قبل المؤرِّخين واليونانيين أنفسهم، وهذا ما يجعل هذه الديانة معتمِدة على الخيال والخرافة أكثر من اعتمادها على التفكير العلميِّ الصحيح المتَّفق مع العقل والمنطق.

ويمكننا أن نلحظ من المصادر اليونانيَّة أنَّ الإغريق حاولوا جاهدين إظهار هرمس بهيئة جيِّدة رغم كلِّ الأحداث التي تبرهن عكس ذلك. فقد ساووا بين الصفات السيِّئة والصفات الحسنة ووضعوها في ميزان واحد، حيث أظهروا هرمس إلهاً للُّصوص وفي الوقت ذاته حامي التجَّار والتجارة، وحاولوا إظهاره الإبن البارَّ بأبيه، المطيع له، والمنفِّذ المُخلص لكلِّ أوامره، رغم أنَّه تمرَّد عليه ضمنيَّاً ليجبره على الاعتراف بألوهيَّته، وأنه لا يقلُّ شأناً عن أيِّ فرد في عائلة الأولمب.

كما نجد أنَّ اليونانيَّ القديم، مع علمه بسوء صفات إلهه، لم يُعمِل عقله ويتَّبع المنطق بأنَّه لا يمكن له عبادة إله سيِّىء الأخلاق، بل بقي مقيَّداً بخرافة الإله المَمجَّد رغم كلِّ صفاته البشعة، ولم يختر له رمزاً إلاَّ ما كان انعكاساً لغايات نفسه ورغباته.

وما يثير الانتباه أنَّ الإله هرمس، ورغم كلِّ الصِّفات التي التصقت به، وقدراته المتعدِّدة، إلاَّ أنَّ اليونانيين لم يعبدوا فيه إلاَّ ما لبَّى رغباتهم الحسِّيَّة، فقد وجدوا فيه عضو التكاثر والإخصاب فعبدوه انطلاقاً من رغباتهم الغريزيَّة بالبقاء والخلود، كما وجدوا فيه إله التجارة والمال والربح وجالِب الحظِّ والثروة فعبدوه تلبية لرغبتهم في ترف الحياة بعيداً عن وجهها الآخر وهو الموت، ومن هنا لا نجد له طقوساً تعبُّدية تمجِّده لمرافقته للأموات إلى العالم السفليِّ. لذلك، يمكن القول أنَّ الديانة اليونانيَّة تقوم على عبادة الماديَّات بعيداً عن الروحانيَّات والتنزُّه عمَّا هو فانٍ في هذه الدنيا الفانية، والتي من المفترض أن تكون هي صفات الآلهة.

أخيراً، يمكن القول أنَّ الإله هرمس كان إلهاً سيّىء الأخلاق والطباع، وأنَّ والده هو من دفع به ليكون إلهاً ذا طباعٍ ماكرة مخادعة، فهو من ابتدأ بالخطيئة وأنجبه من علاقة غير شرعيَّة، فكانت أفعال الابن ردَّ فعل على نبذه من قبل الوالد وعدم اعترافه به، وما إن تحقَّق له مايريد انعكس ذلك على طباعه وسلوكه.

الملاحق

هرمس يحمل الحَمَل: نسخة رومانيَّة متأخِّرة للأصل اليونانيِّ من القرن الخامس قبل الميلاد، متحف باراكو، روما.

عصا هرمس المجنَّح (كاديكوس)

عبادة هرمس وتمثاله على شكل هيرما. (الشعراوي، أساطير أغريقيَّة الجزء الثالث ص ٥١٨).

الإله هرمس. (الشعراوي، أساطير إغريقيَّة ج ٣، ص ٥١٨).

المصادر والمراجع

١. أ.أ نيهاردت، الآلهة والأبطال في اليونان القديمة، ترجمة هاشم حمادي، الأهالي للطِّباعة والنشر دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٤.

٢. أحمد سبانو، هرمس الحكيم بين الألوهيَّة والنبوَّة، ط ٤، ٢٠٢٠، دار قتيبة دمشق.

٣. ألياذة هوميروس، ترجمة سليمان البستاني، كلمات عربيَّة للتَّرجمة والنشر، القاهرة ٢٠١١.

٤. بيار غريمال، الميثولوجيا اليونانيَّة، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات بيروت وباريس، ط١، ١٩٨٢.

٥. جفري بارندر، المعتقدات الدينيَّة لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة الكويت، العدد ١٧٣، عام ١٩٩٣.

٦. حسن نعمة، موسوعة ميثولوجيا وأساطير الشعوب القديمة ومعجم أهم المعبودات القديمة، دار الفكر اللبناني١٩٩٤.

٧. حسين الشيخ، اليونان، دار المعرفة الجامعيَّة الإسكندريَّة، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة، دار المعرفة الجامعيَّة، الإسكندريَّة د. ت.

٨. حسين نور جلال الأعرجي، وخالد ناجي سوادي الريماوي، طقوس العبادة عند الإغريق، لارك للفلسلفة واللِّسانيَّات والعلوم الاجتماعيَّة، بحوث التاريخ، الجزء الثاني من العدد الثامن والعشرين ٢٠١٨.

٩. خالد ناجي سوادي الكريماوي، عالم مابعد الموت في ضوء الأساطير الإغريقيَّة، مجلَّة كلِّيَّة التربية الأساسيَّة للعلوم التربويَّة والإنسانيَّة بابل شباط ٢٠١٩.

١٠. س.م. بورا: التجربة الدينيَّة، ترجمة أحمد محمد سلامة محمد السيد، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب القاهرة ١٩٨٩.

١١. سيِّد علي الناصري، الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت حتى قيام أمبراطوريَّة الإسكندر الأكبر، دار النهضة العربيَّة القاهرة، ط ٢، ١٩٧٦.

١٢. عبد المعطي الشعراوي، أساطير إغريقيَّة، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة ٢٠٠٥.

١٣. عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، دار الهداية الطبعة ٢، ٢٠٠٥.

١٤. علي عكاشة وشحادة الناطور وجميل بيضون، اليونان والرومان دار الأمل للنشر والتوزيع الطبعة الأولى ١٩٩١.

١٥. محمد رزق موسى أبو حسين، المؤثِّرات الدينيَّة في الفلسفة اليونانيَّة، دار الكتب العلميَّة، بيروت ٢٠١٢.

١٦. ميكو مارك، الأساطير اليونانيَّة والرومانيَّة، ترجمة أمين سلامة، ١٩٨٨.

المصادر والمراجع باللغة الإنكليزية

1. Hisiod the Homeric hymns and homerica,edited by g.p.goold the loeb classical library Harvard university press London,p363.

2. Robin hard, the rontledge handbook of greek my tholhogy London and new York 2004.

3. The cambridg history of classical literature , Cambridge university press,2008,

المعابد ومراكز العَرَافة وأثرها على العقل اليوناني بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد

محمد جمال الكيلاني[١]

مقدِّمة

لم يختلف اليونانيون القدماء كثيرًا عن العبريين في ادِّعائهم أنَّهم شعب الله المختار، وأنَّهم مميَّزون عن غيرهم من الشعوب والحضارات الأخرى السابقة عليهم مثل المصريين القدماء؛ وإن وكانوا يطلقون على تلك الشعوب لفظة «البرابرة» لإيمانهم بأنَّهم يختلفون عنهم بأساليب الحياة الإنسانية، وبطريقة تفكيرهم، وكذا تباهيهم بانتصارات العقل اليونانيِّ.

ورغم أنَّ المؤرِّخين الغربيين وصفوهم بأنَّهم أصحاب المعجزة العلميَّة والعقليَّة؛ أو ما أطلقوا عليه اسم «المعجزة اليونانيَّة»، إلاَّ أنَّهم اعتقدوا اعتقادًا راسخًا في السحر والخرافة -حيث كانت المعابد ونبوءات العرَّافين، مثل نبوءات معبد «دلفي»، هي حجر الزاوية في تشكيل أُسُس العبادة وأنماطها، وكذلك المؤثِّر القويِّ في كلِّ مجالات الفكر والسياسة، وخوض الحروب، والحياة الإجتماعيَّة في شتَّى المدن لقرون عدَّة.

والجدير بالذكر أنَّ اليونانيين القدماء لم يكونوا أمَّة متماسكة؛ بل طوائف من الناس ظلُّوا يتدافعون ويتصارعون قرونًا، ويُقيمون هنا ثم يُقيمون هناك، ويتَّصلون باستمرار مع جيران جدد؛ وبالطبع كانوا يُرحِّبون بطبيعة الآلهة الجديدة؛ ويتناسون معبودهم السابق؛ وإن كانوا يُبقون على أحد آلهتهم، فكانت دائمًا ربَّة من الربَّات يُزوِّجونها للإله الجديد؛ وإن كان إلهًا فيجعلونه ولدًا للإله الجديد؛ خوفًا من تجرُّئهم على آلهة من استضافوهم من جيرانهم[٢].

وعن فكرة المعابد اليونانيَّة؛ فنجد أنَّ مفهوم المعبد قد اختلف عند اليونانيين (وإن كانت

---

[١]- أستاذ مساعد الفلسفة اليونانيَّة والرومانيَّة -كليَّة الآداب بالإسماعيليَّة- جامعة قناة السويس.

[٢]- ه.د. كيتو، الإغريق، ترجمة عبد الرزق يسرى، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٢، ص٢٦١.

قيمته الدينيَّة قد قلَّت عند بعضهم) عن غيرهم من الديانات الأخرى؛ وذلك لتعدُّد أشكاله وفقًا للسياقات الأسطوريَّة الموروثة.

لم يعرف اليونانيون في بادئ الأمر الشكل التقليديَّ للمعابد كما هو الحال في مصر وبابل والهند، إذ كانت طقوس العبادة تُؤدَّى مباشرة لصورة الإله المجسَّدة على الأرض، ومن ثم كان البيت معبدًا نظرًا لوجود موقد النار المقدَّسة «هستيا» فيه، وكذا كانت الطرقات والجبال والحفر معابدَ ما دامت تحوي تمثالاً أو هيكلاً لأحد آلهة الأولمب[١].

كما باتت العَرَافة والتنبُّؤ بالغيب معتقدًا راسخًا في الثقافة اليونانيَّة عند العوامِّ والخواصِّ على حدٍّ سواء؛ وقد ردَّ بعض اليونانيين كذب بعض النبوءات إلى الكهنة وضعف قدرتهم على فهم أحاديث الآلهة.

وينقسم العرَّافة والمتنبِّئون عند اليونانيين إلى طبقات ومراتب تعبرِّ عن قدرتهم على الاتصال بالآلهة، وتفسير الغامض من أحاديث الأرباب. وكان متنبِّئو معبد زيوس في «دودونا» Dodone يحتلُّون أعلى مراتب العَرَافة؛ ورغم ذلك لم يبلغوا تلك الشهرة التي حظي بها متنبِّئو معبد الإله أبولو في "دلفي"، ومن ثمَّ فقد اعتقدوا بأنَّ النسوة أكثر قدرة من الرجال على العَرَافة والتنبُّؤ؛ ومن أشهر المتنبِّئات "ديوتيما" و"كساندرا".

ولم تسلم العَرَافة من الغشِّ والخداع، فكان بعض العرَّافين يتَّخذون منها وسيلة لجمع المال؛ إذ كانوا يتأوَّلون على الإله بأخبار وأحاديث تبعًا لرغبة من يدفع الثمن؛ ووفقًا لمصالح طبقة النبلاء.

وقد لعب العرَّافون دورًا هامًّا في ميادين السياسة والثقافة والفلسفة في ما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد..

وسوف أعتمد على المنهج التاريخيِّ التحليليِّ النقديِّ في عرض العناصر الآتية:

أوَّلًا: المعابد اليونانيَّة ودورها في تشكيل ثقافة اليونانيين.

ثانيًا: العَرَافة وأنواعها عند اليونانيين.

---

[١]- د. عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، دار العلم للنشر والتوزيع، الفيوم- القاهرة ٢٠٠٢، ص١٢٢.

ثالثًا: أثر العَرَافة على الحكَّام اليونانيين من القرن الثامن وحتى الخامس قبل الميلاد.

رابعًا: أثر العَرَافة على فلاسفة اليونان من القرن السادس وحتى القرن الخامس قبل الميلاد.

أوَّلًا: المعابد اليونانيَّة ودورها في تشكيل ثقافة اليونانيين

عرف اليونانيون فكرة إنشاء المعابد منذ القرن السادس قبل الميلاد، وكانت عادة تُستخدم لإيواء تمثال أحد الآلهة أو كشعار دينيٍّ معينَّ، ولم تكن في حدِّ ذاتها مكانًا للعبادة بل مكانًا للآلهة. وهي مستوحاة من أساطير الآلهة التي شيَّدت هذه المعابد من أجلهم.

١. دور المعابد

تطوَّر مفهوم المعبد[١] عند اليونانيين إذ ارتبط بموقع الهياكل المجسِّدة للآلهة، ومن ثم عدُّوا هذا المكان حرمًا مقدَّسًا لا يُعتدى عليه، ويأوي إليه اللَّاجئون والمطارَدون ليأمنوا فيه على أنفسهم.

فلم يكن المعبد مكانًا للصلاة أو للتعبُّد أو لأداء مناسك معيَّنة، وأيضًا لم تكن أماكن يُعجب بها الزائرون، بل كانت مواطن لهذه الأرباب الحيَّة، ينصب فيه تمثاله وتوقَد أمامه نار لا تنطفئ «النار المقدَّسة»، وكثيرًا ما كان الناس يعتقدون أنَّ الآله يتجلَّى في صورة التمثال نفسه، بمعنى أن لا فرق بين حقيقته وهيئته المتجسِّدة في تمثال؛ ولذلك كانوا يُعنَون بغسله وكسوته وإحاطته بكثير من ضروب الرعاية، وكانوا أحيانًا يؤنِّبونه إذا أهمل أمرهم، وكان الكهنة يقصُّون على من يستمع إليهم كيف تصبَّب تمثال الإله عرقًا في بعض الأحايين، أو كيف بكى أو أغمض عينيه بسبب إهمال الناس له، أو بسبب ارتكابهم بعض الآثام[٢].

هذا الأمر يجعلنا نشعر بسذاجة العقليَّة اليونانيَّة، وقدرتها الفائقة على تصديق الخيال والخرافات التي تكسب من ورائها العَرَافة ولا سيما الكهنة.

---

[١]- كان المعبد عند اليونان عبارة عن قاعدة مستطيلة الشكل تحتوي على حجرة داخليَّة تسمَّى بالهيكل، بها تمثال الإله أو الآلهة، كما احتوت بعض المعابد الكبيرة على حجرتين أو ثلاث. ويحيط بالقاعة أو الخلوة رواق خارجيٌّ إمَّا على جانبَيْ المدخلين أو على جوانبه الأربعة، ويتَّجه مدخل المعبد نحو الشرق بحيث تتَّصل أشعَّة الشمس على تمثال الإله، والمدخل المقابل يقع في الجهة الغربيَّة. واتَّسمت المعابد بكثرة الأعمدة من الخارج، ويحيط بها فضاء فسيح. وكانت بمعظمها خالية من النوافذ، معتمدة في إنارتها على أشعَّة الشمس التي تدخل من الباب الشرقيِّ.

[٢]- د. عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، ص١٢٣.

٢. أقسام المعابد

مع الوقت، تطوَّر مفهوم المعبد إلى أن أضحى بناءً مقدَّسًا لكلِّ اليونانيين كافَّة؛ ويشتمل المعبد اليونانيُّ على قاعتين مقدَّستين هما:

أ. قاعة الأسرار الدينيَّة Temenos أو المحراب

وكانت في معظم المعابد اليونانيَّة مفصولة ومعزولة عن المعبد، بحيث لا يدخلها بعض الناس إلَّا مرَّة واحدة في السنة، أو قد لا يدخلها سوى الكهنة فحسب، وقد لا تدخلها الكاهنات إلَّا متنقِّبات مثل كاهنات معبد سوسيبوليس Sosipolis في مدينة إليس Elis، وتُكتب على الهيكل الداخليِّ كلمة adyton أي ممنوع الدخول؛ وهناك أماكن أخرى يُمنع فيها المشيُ مثل أيكة الإلهة ديمتر والإلهة كورى Kire في مدينة ميغالوبوليس Megalopolis [١].

ب. هيكل الوحي Oracle

وهو مكان مقدَّس، يستشير فيه الناس كهنة أو كاهنات يُعتقد أنَّ لديهم القدرة على الكشف عن إرادة الآلهة والتنبُّؤ بالمستقبل. ويطلق اللَّفظ الإنكليزيُّ «أوراكل» أيضًا على الكاهن أو الكاهنة وعلى الرسالة أو النبوءة.

وكان أهمُّ هيكل للوحي في «دلفي» وسط اليونان، والذي كان مكرَّسًا للإله أبولو. وكانت لفظة پيثيا Pythia [٢] تُطلق على أيِّ كاهنة فيه، حيث تمُارس عملها من خلال جلوسها على مقعد ثلاثيِّ الأرجُل، وغالبًا ما تدخل في غشية وتتحدَّث بصورة هيستيريَّة. اعتقد الإغريق أن أبولو يتحدَّث عبر بيثيا أثناء نوبات الغشية التي تنتابها. وتكون الرسالة أو النبوءة التي تنقلها، في أغلب الأحيان، غير واضحة، ويقوم كهنة الهيكل بتفسيرها للجمهور.

وباتت معظم هياكل الوحي مكرَّسة للإله أبولو، أما بعضها الآخر فكان مكرَّسًا للإله زيوس، أو الآلهة الآخرين. وأحد هياكل زيوس الشهيرة موجود في دودونا شمال غربيٍّ

---

[١]- جيفرى بارندر، المعتقدات الدينيَّة لدى الشعوب ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي مكتبة مدبولي، ط٢، القاهرة، ١٩٩٦، صص٥٥-٥٦.

[٢]- تروي الأسطورة أنَّ الإله أبولو قد قتل ثعبانًا يسمَّى «بيثون Python" رميًا بالسهام، واتَّخذ من دلفي ملاذًا له في الفترة الميسينيَّة من القرن ١٤- إلى القرن ١١ قبل الميلاد، وكانت هناك مستوطنات صغيرة وتجمُّعات في دلفي لعبادة وتقديس الأرض، وقد عاقبه جوبيتر على ذلك وحكم عليه بالرِّقِّ، فبقي وقتًا طويلًا عند أدميت Admete ملك تساليا يرعى له ماشيته. ومن وقتها انتشرت عبادة الإله أبولو في دلفي، وأطلق على أيِّ كاهنة أو عرَّافة لمعبد أبولو اسم "پيثيا" Pythia.

اليونان، وكان يعتقد الناس أنَّه يتحدَّث عبر حفيف أوراق البلوط، ويقوم العرَّافة بتفسير هذا الحفيف.

وما يُثير الدهشة والاستنكار، ولا سيَّما الاستنفار، أنَّ اليونانيين كانوا يؤمنون بأنَّ الآلهة تشبه البشر في معظم صفاتهم؛ فهم في نظرهم يأكلون ويشربون، ويتناسلون، وينامون، ويمشون في الأسواق، وتنتابهم الأمراض، ويرتكبون أحيانًا الجرائم، وينقادون لشهواتهم، ويُغرَّر بهم، وأحيانًا يُفتنون بإناث البشر ويطاردونهم حتى إشباع شهوتهم[١]. ومع ذلك، فقد شيَّدوا لهم المعابد للاستقواء بهم وطلب عونهم ومشورتهم في كلِّ مناحي حياتهم.

ولعلَّ الثِّقة في الآلهة والتباهي بهم كانتا من العوامل التي أدَّت باليونانيين القدماء إلى أن يشعروا بأنَّهم أفضل من غيرهم من البشر؛ وأنَّه الشعب الذي اختارته الآلهة لكي يكون على صورتها وصفاتها[٢].

٣. أهمُّ المعابد

فرَّق اليوناني القديم بين آلهة الأوليمبوس؛ وآلهة أخرى أقلَّ مستوى؛ لأنَّها ذات طبيعة حيوانيَّة بحتة مثل Pan إله الماعز؛ وPhilippides الإله الفأر الذي نصرهم في حربهم ضدَّ الفرس عام ٤٩٠ م[٣].

أما آلهة الأوليمبوس المعتمدون عند اليونانيين فعددهم اثنا عشر، ومعظمهم أتى من السِّفاح، لأنَّ أباهم الإله جوبيتر كان يُعاشر النساء عنوة، ويغتصبهنَّ سواء من الإلهات أم من البشر. وهم: زيوس، هيرا[٤]، بوسيدون، ديميتر[٥]، أثينا، آريس[٦]، أفروديت، أبولو،

---

[١]- د علي عبد الواحد وافي: الأدب اليونانى القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٩، ص١١.

[٢]- س.م. بورا: التجربة اليونانيَّة، ترجمة د أحمد سلامة محمد السيِّد، سلسلة الألف كتاب (الثاني) «٦٧» الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص٩٧.

[٣]- د. عبد اللطيف أحمد علي د. محمد صقر خفاجة: أساطير اليونان، ج١، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٩، ص٣٧.

[٤]- الإلهة هيرا Hera أو جونون Junon وهي زوجة جوبيتر الشرعيَّة وأخته وهي إلهة الزواج، وقد اشتهرت بالغيرة والحقد.

[٥]- الإلهة ديميتر Demeter أو سيريس Ceres وهي بنت كرونوس وشقيقة جوبيتر، وكانت إلهة الخصوبة والزراعة والأرض.

[٦]- الإله آريس Ares أو مارس Mars إله الحرب، وهو ابن جوبيتر من زوجته هيرا.

أرتميس[١]، هيفايستوس[٢]، هيرمس[٣]، وإما هيستيا أو ديونيسوس[٤].

وجدير بالذكر أنَّ فكرة بناء المعابد عند اليونانيين كبناء مقدَّس تركَّزت في ما بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، أي بعد تولِّي الملك بركليس الحكم، وذلك إثر تدمير هضبة الأكروبوليس على يد الفرس. ومن أشهر المعابد اليونانيَّة:

أ. معبد البارثينون: شُيِّد في القرن السادس قبل الميلاد، وتم تدميره في حروب اليونان مع الفرس، وأعيد بناؤه في القرن الخامس قبل الميلاد عام ٤٤٧ قبل الميلاد. وأُهدي البارثينون إلى أثينا[٥]، الإلهة الراعية لمدينة أثينا في الأساطير اليونانيَّة القديمة.

ب. معبد هيرا بأوليمبيا: شُيِّد عام ٥٥٠ قبل الميلاد بمدينة بيتوم اليونانيَّة. وتُعدُّ هيرا إلهة الزواج والحب، وزوجة الإله جوبيتر.

ج- معبد هيفايستوس: شُيِّد في القرن الخامس قبل الميلاد، بالقرب من الأكروبوليس، في حيٍّ يضمُّ الكثير من المسابك والمحالِّ التجاريَّة للمعادن. وسمِّي هيفايستوس بالإله الأعرج وهو زوج الزهرة إلهة الجمال.

د. معبد أبولو[٦]: شُيِّد بين عامَيْ ٤٥٠ و٤٠٠ ق.م قبل الميلاد. ويقع على أحد المنحدرات الجبليَّة النائية في بيلوبونيز.

هـ- معبد أركتيوم: شُيِّد بين عامَيْ ٤٢١ و٤٠٧ ق.م. لتكريم البطل اليونانيِّ إريخثونيوس، ويقع على جبل الأكروبوليس في أثينا باليونان.

---

[١]- الإلهة أرتميس Arthemis أو ديانا Diana أخت توأم للإله أبولون وبنت جوبيتر، جاء بها سِفاحًا من لاتون. وتُعدُّ إلهة الصيد عند اليونان.

[٢]- الإله هيفاستوس Hephaistos ابن جوبيتر من زوجته هيرا. ولد مشوَّهًا دميم الخلق، فكرهته أمه وقذفت به من السماء، فهوى إلى جزيرة ليمنوس، وانثنت قدماه من السقوط فنشأ أعرج.

[٣]- الإله هيرمس Hermes إله الخطابة والبيان والتجارة واللصوص. ابن جوبيتر جاء به سفاحًا من ميا Maia بنت الإله أطلس الذي انضمَّ إلى التيتانيين ضدَّ جوبيتر، وحكم عليه جوبيتر بأن يظلَّ حاملاً الأرض على عاتقه.

[٤]- الإله ديونيسوس Dionysos أو باخوس Bachus. إله الخمر. وهو ابن جوبيتر جاء به سِفاحًا من سيميليه Semele، وهي من البشر بنت كادموس ملك طيبة.

[٥]- الإلهة أثينا أو مينرف Minerve إلهة الحكمة والفنون. وهي بنت جوبيتر. جاء بها سِفاحًا من الحكيمة ميتيس، أنظر ١٣- د علي عبد الواحد وافي: الأدب اليوناني القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي، صص١٦-١٧.

[٦]- الإله أبولو: أشهر آلهة اليونان، فهو إله التنبُّؤات والغيب والشعر والفنون والموسيقى، وهو ابن جوبيتر جاء به سِفاحًا من لاتون Latone ابنة عمه، وهو أخ توأم للإله أرتيميس.

و. معبد زيوس[١]: شُيِّد عام ٤٩٠ قبل الميلاد في قورينا.

ز. معبد بوسيدون: شُيِّد عام ٤٤٠ قبل الميلاد في سونيون. ويُعدُّ بوسيدون إله البحار.

ح. معبد أفروديت[٢]: شُيِّد عام ٤٠٠ قبل الميلاد والموجود في كورنثه، والذي يُعدُّ من أكثر المعابد مصدرًا للدخل في أثينا، أو ما سُمِّي بمعبد الدعارة المقدَّس، خصوصًا بعد ما أقرَّ بركليس البغاء والدعارة كمصدرٍ للدَّخل العام. وتُعتبر أفروديت إلهة الجمال والحبِّ والتناسل.

وفي عام ٤٦٤ قبل الميلاد، قام رجل يُدعى Xenophon، وهو مواطن من Corinth (وهو خلاف تلميذ سقراط إكسينوفون والذي أرَّخ لسقراط في كتابه الذكريات)، كان عدَّاء مشهورًا وفائزًا بجائزة الخماسيِّ في دورة الألعاب الأولمبيَّة عام ٤٦٤ ق.م، بتخصيص مائة فتاة صغيرة لمعبد الإلهة كعلامة على الشكر[٣].

وعليه، يمكننا القول بأنَّ فكرة بناء المعابد عند اليونانيين القدماء لم تؤسَّس إلَّا لإحساس اليونانيِّ بأنَّه بلا آلهة تحميه أو تُرشده إلى الصواب؛ ولا سيَّما شعوره بالغيرة من الحضارات الأخرى التي سبقته والمعاصرة له والتي تنتهج في حياتها بأسلوب عقائديٍّ يوضح لها قيمة الحياة الإنسانيَّة؛ بخلاف اليونانيِّ القديم الذي تمثَّلت حاجته للآلهة في استشراف المستقبل والتنبُّؤ به لما بينهما من مصالح مشتركة؛ طالما أنَّه آمن بأنَّهم لا يختلفون عنه في حاجاتهم الإنسانيَّة.

ثانيًا: العَرَافة وأنواعها عند اليونانيين

اشتهرت العَرَافة عند اليونانيين من حيث قدرتها على التنبُّؤ بإرادة الآلهة والكيانات الخارقة الأخرى (مثل الشياطين والأشباح) وأحداث المستقبل؛ ولا سيَّما قدرتهم على جعل الذات الإنسانيَّة في وئام ووفاق وسلام مع الآلهة. الأمر الذي جعل كلَّ اليونانيين بصفة عامَّة

---

[١]- الإله زيوس Zeus أو جوبيتر Jupiter أشهر آلهة اليونان على الإطلاق. اشتهر بشدَّة غضبه وسرعة الانفعال، وحب الانتقام وبلادة الذهن والانقياد لرغباته الجنسيَّة، ما من حسناء من الإلهات أو البشر أعجبته إلَّا واغتصبها.

[٢]- الإلهة أفروديت: إلهة الجمال والحب والتناسل. وهي بنت جوبيتر جاء بها سِفاحًا من ديوني Dione.

[٣]- هيرودوت: تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة د. أحمد السقاف، د. حمد بن صراي. المجمع الثقافي بأبو ظبي، الإمارات العربيَّة المتَّحدة، ٢٠٠١، ص٦٥.

يخضعون خضوعًا تامًّا لنبوءاتهم وتكهُّناتهم سواء خوفًا من الآلهة أم طمعًا فيها.

١. الفرق بين الكاهن والعرَّاف

يمكننا توضيح الفرق بين الكاهن والعرَّاف عند اليونانيين بما يلي:

الكاهن: هو جامع النبوءات وخادم الإله؛ ومُقيم الشعائر والطقوس الدينيَّة وجامع القرابين والنذور؛ يستفيد من العرَّاف في جمع النبوءات الخاصَّة بكلِّ إنسان تبعًا لظروفه؛ ثم يُتاجر بها لمن يملكون الظروف نفسها[١].

العرَّاف: فهو مُستقبل النبوءة ومُفسِّرها، بحيث يعتمد على الوساطة المزعومة بين البشر والآلهة المتعدِّدة! ولمَّا كان بحاجة إلى خاصيَّة مميِّزة له عن بقيَّة البشر، فقد ظهر الزعم والوهم والخرافة بأنَّه ينتقل من التعايش مع البشر إلى التعايش مع الإله لسؤاله والحصول على الأجوبة منه، وكان الناس يصدِّقون ذلك!

٢. أنواع العَرَافة

جرت العادة بين الناس أن تكون الاستشارة الدنيويَّة والدينيَّة من خلال العرَّافين والعرَّافات الوسطاء الروحيين والمتمتِّعين بقدرة مميَّزة من الإله على التعامل معهم واستشارتهم[٢].

وكان اليونانيون يؤمنون بنوعين من العرافة:

الأوَّلى: عرافة مكتَسبة بالخبرة، ويُطلق عليها الطِّيرة والعرَافة؛ وتتمُّ بفحص العرَّاف أحشاء الحيوانات المقدَّمة كقرابين للآلهة، ومراقبة مسرى الطيور والنجوم وتفسير الأحلام[٣].

وأولى اليونانيون التطيُّر (التشاؤم) عناية عجيبة وخاصَّة قبل نشوب المعارك أو الإقدام على فعل أيِّ شيء في حياتهم مثل الزواج أو الإنجاب والزرع والحصاد.

وفي حالة خطأ النبوءة؛ كان على اليونانيين البحث عن تعليلات أخرى في حالة فشل

---

[1]- Peter. T Struck, A Cognitive History of Divination in ancient Greece. JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS. University of Pennsylvania. JANUARY 2016.p11.

[2]- Sarah Iles Johnston and Peter T. Struck: Studies in Ancient Divination. Leiden: Brill, 2005, p.231.

[٣]- ول ديورانت، قصَّة الحضارة المجلَّد الثالث، حياة اليونان ج٢ ترجمة محمد بدران، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١، ص١١٣.

الآلهة في تحقيق التزاماتها تجاه البشر، وبدلاً من اتِّهامهم لها بالغدر والخيانة وعدم الوفاء؛ كانوا ينسبون الخطأ إلى العرَّاف أو الكاهن. وعلى سبيل المثال نجد سوفوكليس (٤٩٧-٤٠٥ ق.م) الشاعر التراجيديَّ، والذي عمل كاهنًا في معبد الإله أسكليبيوس، يؤكِّد في مسرحيَّتيه: "نساء من تراقيا" و"أوديب ملكًا"[١] على إيمانه بنبوءات الكهنة والعرَّافة، حيث يقول: «لو أنَّ النبوءة قد حادت عن جادَّة الصواب -فمرجع ذلك إلى سوء تأويلها من قبل متلقِّيها- وأنَّ الخطأ خطأهم؛ ومن المنتظر أن تكون النبوءة في كلمات مبهَمة؛ إذ إنَّه لا حاجة بالآلهة إلى أن يكون لحديثهم وضوح حديث البشر[٢].

الثانية: عَرَافة الإلهام، وتتمُّ بحالة أشبه بالغيبوبة حيث تتَّصل روح الإله بهذا الشخص فيتلقَّى التعاليم والأخبار منه مباشرة وينطق باسمه ويتحدَّث بلسانه، وذلك بعد أداء العديد من الطقوس التي تؤهِّله لهذا الاتصال، تبدأ بالاغتسال في النبع المقدَّس ثمَّ التبخُّر والتمسُّح بالأشياء المقرَّبة للإله المُراد الاتِّصال به[٣].

وكانوا يظنُّون أنَّ النساء أكثر استعدادًا لتلقِّي الوحي من الرجال، ولذلك كانت ثلاث كاهنات لا تقلُّ سنُّ كلٍّ منهنَّ عن نصف قرن، يُدرَّبن على التعرُّف على إرادة الإله أبولو وهنَّ في غيبوبة، ومن ضمن أوهام العرَافة الحسِّيَّة، خروج غاز ذو رائحة كريهة من فتحة في الأرض تحت الهيكل يعزوه الناس إلى تحلُّل الأفعى التي قتلها أبولو في ذلك المكان.

وكانت الكاهنة التي ستتلقَّى الوحي تجلس على كرسي عالٍ ذي ثلاث قوائم موضوع فوق الشقِّ، وتستنشق الرائحة الكريهة المقدَّسة، وتمضغ أوراق الشجر المخدِّر، فتغيب عن وعيها، ويتقلَّص جسمها، ثم ينزل عليها الوحي وهي في هذا الحال، فتنطق بألفاظ متقطِّعة يترجمها الكهنة للشعب المستمع، وكثيراً ما كان الجواب النهائيُّ يحتمل تأويلات مختلفة بل متناقضة، وبذلك تكون المتنبِّئة صادقة على الدوام مهما وقع من الحوادث[٤].

---

[١]- تدور مسرحيَّة أوديب ملكًا لسوفوكليس حول الملك «لايوس» ملك طيبة والذي تزوج ولم ينجب فذهب إلى معبد دلفي ليعرف حلاًّ لمشكلته فجاءت إليه العرَّافة بنبوءة أنَّه سينجب ولدًا سوف يقتله ويتزوَّج من أمه، فانزعج الملك لايوس وقرَّر هجر زوجته حتى لا ينجب منها، وعندما اتصل بها وقبل أن تضع ولدها أوديب أخبرته بكذب نبوءات العرَّافة. أنظر د. أحمد عتمان: الأدب الإغريقيُّ تراثًا إنسانيًّا عالميًّا، الموسوعة الكلاسيكيَّة، الهيئة العامَّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٣، صص٣٣٦-٣٣٧.

[٢]- س.م. بورا: التجربة اليونانيَّة، ص٨٦.

[3]- W. jaeger. The theology of the Early Greek philosophers. Oxford, 1968. p56.

[4]- Gilbert Murray, five stages of Greek Religion. Oxford.1974 p.67.

وبات العرَّافون والمتنبِّئون اليونانيون ألعوبة في أيدي من الناس، وكانوا في بعض الأحيان يقبلون الرشاوى لينطقوا بما يرغب الرَّاشون أن يُنطقوهم بهِ، وكان صوتهم يتفق في أكثر الحالات مع صاحب النفوذ الأكبر في بلاد اليونان. وكانوا يخلعون على كلِّ فساد يفعله الحكَّام أو الأثرياء ستارًا من رضاء القوى الإلهيَّة.

وبحلول القرن الثامن قبل الميلاد، اشتهرت «دلفي» بأنها منبع لقوى بيثيا الإلهيَّة، ومصدر إلهام العرَّافين والمتنبِّئين؛ ومعظمهم من النساء طبقًا لاعتقادهم السابق؛ فينبغي أن تكون الكاهنة أو العرَّافة قد تجاوزت الخمسين عامًا، وتهجر زوجها وترتدي ملابس الخادمات. وفقًا لما رواه بلوتارخ Plutarch[١].

لقد رسَّخت العرَافة لدى اليونانيين الاعتقاد في الفأل الخير والحظِّ النَّحس، حيث كانوا يربطون مصير الأفراد ببعض الأحداث والتواريخ، ويشترطون ساعات بعينها لأداء أفعال معيَّنة حتى لا تُصيبهم اللَّعنة[٢]، وعلى سبيل المثال:

أ. اعتقادهم بأنَّ الغلام الذي يولد في العشرين من الشهر ينتظر أن يكون ذكيًّا.

ب. أنسب الأيام لولادة طفل ذكر هو اليوم العاشر من الشهر.

ت. أنسب الأيام لولادة البنات هو اليوم الرابع من كلِّ شهر.

ث. لا يصلح اليوم الرابع والرابع والعشرون من كلِّ شهر لأداء أيِّ عمل من الأعمال.

ج. يُعدُّ اليوم الخامس من الشهر هو يوم النَّحس على الذين يحنثون في أيمانهم.

ح. تجنُّب جماع النساء ومعاشرتهنَّ في النهار وفي الليالي المقمرة، اعتقادًا منهم بأنَّ هذا الفعل يجب ألاَّ تراه شمس ولا قمر فضلاً عن البشر.

خ. تشاؤمهم من اليد اليسرى، لأنَّها اليد التى قطع بها كرونوس العضو الذكريَّ لأبيه.

د. تجنُّب الجلوس إلى مائدة تضمُّ ثلاثة عشر شخصًا.

ذ. تشاؤمهم من العدد ثلاثة عشر.

ر. الفزع من نعيق البوم.

---

[١]- بلوتارخ: تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق، ترجمة جرجيس فتح الله، م١، الدار العربيَّة للموسوعات، بيروت، ٢٠١٠.

[٢]- د. عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، دار العلم للنشر والتوزيع، الفيوم- القاهرة ٢٠٠٢، ص١٠٩.

ز. الفرار من المجنون اعتقادًا منهم بأنَّ جانًا شرِّيرًا قد يلبس من يتعامل معه[١].

٣. وسائل العَرَافة

أمَّا عن وسائل العرَافة فتعدَّدت بتعدُّد المعابد ولا سيّما بتعدُّد الآلهة ووظيفة كلٍّ منهم، فنجد أنَّ طريقة عرَافة معبد "دلفي" هي أن تجلس على كرسيٍّ ذي ثلاثة أرجل وتدخل في غيبوبة، أمَّا عرَافة معبد "زيوس" بمدينة دودونا فكانوا يعتمدون على طريقة الحبوب الملوَّنة؛ حيث كان السائل يسحب مجموعة حبوب بألوان مختلفة تعني نعم، أو لا. وأيضًا اعتمادهم على حفيف أوراق شجرة البلوط. أما عرَافة مدينة "إيف" فكانت تستخدم ٢٥٦ تمثالاً صغيراً مرقَّمة على لوحة الرمل يقوم العرَّافة بتأويلها؛ واستخدم عرَّافة معبد "كلاروس" جوقة من المنشدين[٢].

كما نجد نماذج عديدة لتضارُب نبوءات العرَّافة من أجل التلاعب بشئون اليونانيين ومستقبلهم، فعلى سبيل المثال، وتبعًا للمؤرِّخ هيرودوت، قالت إحدى العرَّافات قبيل الغزو الفارسيِّ (٤٨٠ قبل الميلاد) "بعد رؤية زيوس الذي وهبك أثينا والجدار.. سيساعدك ويساعد أطفالك". ففسَّر عرَّافة أثينا هذه النبوءة بأنَّ أثينا والأكروبوليس سينجوان من الدمار الفارسيِّ بفضل الجدار الحامي[٣].

ويترتَّب على هذه النبوءة أمران، هما:

١. لا مانع من خوض أثينا الحرب ضدَّ الفرس.

٢. انتصار الأثينيين على الفرس.

ولكن جاءت النبوءة التي تليها لتجعل كلَّ شيء مشوَّشًا وغير منطقيٍّ، حيث حذَّرت العرَّافة أهل أثينا من خوض الحرب فقالت: "سلاميس المباركة، ستكون أبناء الأم المتوفِّين، إن تبعثرتم كالبذور وإن اجتمعتم.. ستكونون". وطبقًا لهذه النبوءة: فإنَّ أثينا إذا دخلت في حرب سلاميس البحريَّة ضدَّ الفرس فستبوء بالهزيمة.

---

[١]- ج. روز. الديانة اليونانيَّة القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجس. مراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (٥٦٩) دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٥، ص٤٥.

[2]- Herodotus, Histories, in 2 VoL. Translated by, A. D. Godley, Cambridge: Harvard University Press; London, 1920.vol1.p77.

[٣]- هيرودوت: تاريخ هيرودوت، صص٦٣-٦٤.

وظهر ثميستوكليس Themistocles (قائد اليونان أثناء الحروب الفارسيَّة عام٤٨٠ ق.م) وتجرَّأ على الآلهة اليونانيَّة وعلى خرافات عرَّافة "دلفي"؛ حيث رأى أنَّهم لم يوضحوا مصير أثينا ولا آلهتهم؛ فالحرب أفضل من الجلوس وانتظار الموت[١].

وهناك مثال آخر لكذب ادِّعاء العرَّافين والمتنبِّئين عند اليونان، وهو مداعبة الإله أبولو للعرَّافة كساندرا، حيث روى أبولودورس: أنَّ كاساندرا في الأساطير الإغريقيَّة هي ابنة بريام ملك طروادة وهيكوبا، وكانت محبوبة للإله أبولو الذي وعدها بنعمة التبصُّر والعرَافة والتنبُّؤ إن استجابت لرغباته وسلَّمت نفسها له؛ فوافقت على العرض، لكن ما إن حصلت على تلك الموهبة حتى سخرت منه ورفضت تحقيق طلبه، فانتقم منها بأن جعل كلَّ تنبُّؤاتها تُكذَّب[٢].

وكان من أشهر نبوءات كاساندرا:

١. قبل ولادة الأمير باريس تنبَّأت بأنَّ المولود الجديد سيكون سببًا في دمار طروادة، فأمر الملك بقتل المولود بعد ولادته، لكن الحاجب الذي أمر بقتل الأمير الصغير تركه في العراء، حيث نشأ هناك كراعي غنم.

٢. حذَّرت الطرواديين من أخذ الحصان الخشبيِّ هديَّة اليونانيين في حرب طروادة إلى داخل مدينتهم، ولكنَّ السجين الإغريقيَّ سينون استطاع إقناعهم بأنَّ الحصان مقدَّس وسوف يجلب حماية الآلهة[٣].

نخلص من ذلك إلى أنَّ العَرَافة قد أثَّرت على عقليَّة اليونانيين من خلال ترسيخ فكرة اتِّصالهم بالآلهة، ولا سيَّما قدرتهم على الشفاعة لهم لتغيير مصيرهم وأقدارهم رغم إيمانهم بأنَّ القضاء والقدر يخضع له كلٌّ من الآلهة والبشر؛ وذلك لأنَّ ربَّات القدر الثلاث (كلوتو- لاخيستيس- أتروبوس[٤] يخضع لها كلٌّ من في السماء والأرض[٥].

---

[١]- بلوتارخ: تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق، م١، ص١٩٠.

[2]- Apollodorus, Gods & Heroes of the Greeks: The Library of Apollodorus, translated by Michael Simpson, The University of Massachusetts Press,1976.p205.

[3]- Apollodorus, Gods & Heroes of the Greeks.p305.

[4]- ربَّات القدر عند اليونانيين وهم أ- كلوتو: أصغرهنَّ تغزل حبل الحياة من خيوط بيضاء وسوداء. ب- لاخيستيس: تبرم هذا الحبل فتجعل منه المتين والواهي. ج- أتروبوس: كبراهنَّ تقطع هذا الحبل جزءًا فجزءًا إلى أن يتلاشى. أنظر (20 w.jaeger. The theology of the Early Greek philosophers. Oxford, 1968- see Also.H. Frank fort, Before and after philosophy, London,1959.p23.

[٥]- أنظر في ذلك د. علي عبد الواحد وافي، الأدب اليوناني القديم ودلالته علي عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي، دار نهضة مصر القاهرة ١٩٧٩ صص ٩-١٠.

ثالثًا: أثر العرَافة على الحكَّام اليونانيين من القرن الثامن وحتى القرن الخامس قبل الميلاد

لم يختلف حكام اليونان كثيراً عن عامَّة الشعب والعُقلاء منهم من حيث إيمانهم بنبوءات العرَّافين، ولا سيَّما استشارتهم في كلِّ شؤون اليونان سواء السياسيَّة منها أم الاقتصاديَّة.

وقد خصَّص الأسبرطيون رجلاً من أهل العرَافة ليتولىَّ نصح الملوك، ويكون بمثابة المستشار القضائيِّ لهم، وقرَّروا أن يحضر الجلسات التي يعقدها مجلس الشيوخ - وكانوا في المسائل ذات الخطر، لا يهملون استشارة "وحي دلفي" أو "جوبيتر" أو "دودونا". وقد سنَّ ليكورجوس Lycurgus (٨٠٠-٧٣٠ ق.م) -وهو الذي تولىَّ حكم الإسبرطيين- قوانينه بسلطة وحي أبولو في "دلفي". ولمَّا همَّ "ليزاندر" بنقضها منعه الشعب من ذلك، تهيُّبًا من السلطة التي أوحت بها. ثم إنَّ حكَّام إسبرطة لم يقنعهم البصر بأمورهم إبَّان اليقظة، فكانوا ينامون في معبد في "باسيفاي" لتتراءى لهم الأحلام وهم نيام، لأنَّهم كانوا يعتقدون أنَّ الوحي يصدُق إن تلقُّوه وهم نيام مستريحون[١].

ويروي لنا هيرودوت أنَّ الحرب التي اشتعلت بين كروسيوس (٥٩٥-٥٤٧ ق.م) «ملك ليديا» وملك الفرس «قورش» عام ٥٨٥ قبل الميلاد، انتهت بكسوف الشمس الذي تنبَّأ به أول فلاسفة اليونان «طاليس الملطي»، وأكَّد الجيشان رفضهما لمواصلة الحرب إعمالاً لهذه النبوءة.

أمَّا الحرب الثانية بينهما فكانت بعد ربع قرن أي حوالي عام ٥٦٠ قبل الميلاد، وقد بدأها كروسيوس بعدما استشار عرَّافة معبد «دلفي» التي كان يكنُّ لها أعظم احترام؛ فأنبأته بأنه لو عبر نهر هاليس الذي يفصل بينه وبين قورش، فإنه سوف يحطِّم أقوى أمبراطوريَّة، وبالفعل عبر النهر وحطَّم تلك الأمبراطوريَّة، ولكنها كانت أمبراطوريته هو لسوء حظِّه؛ وقد أوصلت هذه الحرب سلطة الفرس إلى ساحل بحر إيجه حوالي ٥٤٨ ق.م[٢].

---

[١]- ول ديورانت، قصَّة الحضارة المجلَّد الثالث، حياة اليونان ج٢ ترجمة محمد بدران، ص ٩٦.
وأيضًا: جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي «من المدينة الدولة إلى الدولة القوميَّة»، ترجمة: محمد عرب صاصيلا. المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1985، ص 37-38.

[٢]- هيرودوت: تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، ص٦٦.

أمَّا عن ولد الملك كروسيوس فكان فتى أغرَّ لا عيب فيه سوى أنه أصمٌّ أبكمٌ، وقد بذل كروسيوس في أيام سطوته كلَّ ما يمكن لملك أن يبذله لكي يمكِّن ابنه من أن يحيا حياة آمنة طيِّبة؛ ولما أراد أن يستيقن من مستقبله بعث إلى معبد «دلفي» يسأل العرَّافة النبوءة بمستقبل ابنه.

فكان جوابها: «أيُّها الليدي الذي يسود أممًا عديدة؛ كروسيوس الأحمق، لا تطلب سماع الصوت المفقود في قصرك، أي صوت ولدك، فالأفضل لو أنه ظلَّ أبكمَ، لأن أولى كلماته سينطقها يوم وفاتك».

ويروي هيرودوت أنَّه لمَّا سقطت المدينة في أيدي الفرس، وقع أحدهم على كروسيوس وهمَّ بقتله؛ وهو لا يدرى حقيقته؛ ولقد شاهد كروسيوس الرجل يهمُّ به لكنه لم يحاول أن يتفاداه تحت تأثير فداحة الحرب، غير آبه إن عاش أو مات بالسيف؛ ولما شاهد ابنه الأبكم الجنديَّ الفارسيَّ يرفع سيفه مندفعًا نحو أبيه، صاح من شدَّة هلعه قائلاً: «لا تقتله يا رجل إنه الملك كروسيوس»[١].

ولما أراد الملك الفارسيُّ أن يختبر ما يقوله بعض العرَّافين بأنَّ كروسيوس له نصيب من قوى الآلهة؛ وأنَّ الآلهة سوف تحميه وتنقذه من النار؛ وضع الملك قورش كروسيوس فوق تلٍّ من الخشب، وأوقد النار حتى يرى زعم العرَّافين اليونانيين بظهور آلهتهم لإنقاذ الملك؛ فلم يحضر أحد منهم، ومات كروسيوس حرقًا بالنار، وكان يردِّد قول صولون: «ما من إنسان يعرف السعادة في هذه الحياة»[٢].

ونجد صولون Solon (٦٤٠-٥٦٠ ق.م) يتنبَّأ بانتقام زيوس انطلاقًا من إيمانه بأنَّ غضبه قد يتباطأ لكنه مع ذلك حتميٌّ ومؤكَّد، فيقول: هكذا تحلُّ نقمة زيوس- وعلى النقيض من البشر لا يُسارع زيوس بالغضب على كلِّ ما يُؤتى. لا مهرب لكلِّ ذي قلب به خطيئة من قبضته. لكنه في نهاية الأمر، يكشف أمر المخطئ في جلاء مطلق. قد يعاقب الآن أحد الناس، ويعاقب الآخر في وقت لاحق[٣].

---

[١]- هيرودوت: تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، ص٧٠.

[٢]- نفس المرجع: ص٧١.

[٣]- س.م. بورا: التجربة اليونانيَّة، ترجمة د. أحمد سلامة محمد السيد، سلسلة الألف كتاب (الثاني) «٦٧» الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص٩١.

ومما يزيد الأمر جدلاً بصحة ما تقوله العرَّافة، وأن ما يزعمونه هو من خيالاتهم؛ نجد بعض الحكَّام اليونانيين يأخذون النبوءة من العرَّافة عنوة وبما يرضون عنه؛ وكان من الجائز أن تُبدِّل العرَّافة النبوءة حتى لا يغضب الملك عليها وعلى آلهتها.

على سبيل المثال: نجد الملك philomelus [١] بعد انتصاراته ضد أهل Locris، قد أجبر ال Pythia على أن تقدِّم له نبوءة، ورفضت أن تصعد على المقعد الثلاثيِّ الأرجل؛ ولكنَّه جرَّها بالقوَّة، ولم تستطع أن تقاوم عنفه، فقالت له "مسموح لك أن تفعل ما تُريد". وتكرَّر الأمر مع الإسكندر الأكبر الذي زار مركز النبوءة في الأيام التي كانت تُعتبر أيام شؤم على اليونانيين؛ فرفضت العرَّافة أن تُقدِّم له نبوءة؛ فجرَّها ووضعها على المقعد الثلاثي الأرجل، فقالت له: «إنك لا تُقهَر يا ولدي»[٢].

يعني ذلك أنَّ العرَّافة لم تكن تُحترَم عند بعض الملوك اليونانيين، لأنهم كانوا يظنُّون أنفسهم آلهة؛ وأنَّ البعض الآخر كانوا يستغلُّونهن لمصالحهم السياسيَّة والاقتصاديَّة؛ مما يؤكِّد أنَّ العرَّافة قد أثَّرت على بعض الحكَّام الذين يؤمنون بنوءاتهم خوفًا وطمعًا في الآلهة التي تقف بجوارهم، وتؤكِّد انتصاراتهم على أعدائهم وعلى شعوبهم سواء كانوا عادلين أم ظالمين.

رابعًا: أثر العرَافة على فلاسفة اليونان في ما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد

تأثَّر الفلاسفة منذ القرن السادس قبل الميلاد وحتى القرن الخامس قبل الميلاد بالعرَافة والتنبُّؤات بدء من طاليس ٦٤٠ ق.م وتفسيره لجذب المغناطيس للحديد، وأنَّه به نفس تحرِّكه. "إن في حجر المغناطيس نفسًا لأنَّه يجذب الحديد"، لكي يُفسِّر حركة الكائنات الحيَّة وغير الحيَّة مثل الحديد[٣].

[١]- philomelus هو ابن الإله ديمتر وإياسيون، وشقيق بلوتوس، وكان بلوتوس ثريًّا جدًّا، لكنه لم يمنح أيًّا من ثروته لأخيه، واخترع philomelus العربة أو المحراث.

[٢]- د. محمد حسن وهبه: نبوءات مركز عرَافة دلفي «وأسباب غموضها» مكتبة سعيد رأفت للطَّبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٣، صص٤٠-٤١.

[٣]- أرسطو، النفس، نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانيَّة الأب جورج شحاته قنواتي. دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ط١، ١٩٤٩، ك١، ف١ ٤٠٥و.

أما هرقليطس "٥٠٥ قبل الميلاد"، فقد أكَّد أنَّه وهب القدرة على تفسير الحكمة الإلهيَّة.

ونجد سقراط في حديث له مع صديقه أقريطون يقول له: "ستدركني المنيَّة بعد ثلاثة أيام؛ فقد تراءت لي في الحلم سيدة فاتنة الجمال وهتفت باسمي، وأنشدتني هذا البيت من هوميروس: سيطلع عليك البشر، صباح اليوم الثالث، وأنت آنئذٍ على شاطئ بيثيا[١].

أما أفلاطون فقد أعلى من شأن العرَافة، إذ نراه قد أكَّد على أنَّ بنية الكبد في الجزء الفاني من الإنسان يرتبط بوظيفتين هما: التنبُّؤ والعرَافة، حيث يقول: "إنَّ الإله قد أعطى العرَافة القدرة على الفهم والفطنة من خلال صُنع الكبد داخل الإنسان؛ وأن العرَافة الإلهيَّة الصحيحة لا تتحقَّق في حالة الوعي، بل في حالة النوم حين تُقيِّد قدرة الإدراك أو يتخلَّى الإنسان عن قدرته لوهن المرض"[٢].

فقد ربط أفلاطون بين التنبُّؤ بالغيب أو العرَافة وبين الهوس، حيث يقول: «إنَّ أعظم النِّعم تأتينا عن طريق الهوس عندما يكون هبة إلهيَّة. ويستشهد على ذلك بقوله: «إنَّ عرَّافات معبد «دلفي» ومعبد «دودونا» قد أتين خيرات لا حصر لها بفضل ما أصبن به من هوس؛ ومن هذه الخيرات ما يتعلَّق بالأمور الخاصَّة، ومنها ما يتعلَّق بالصالح العامِّ- أما حين يكنَّ في كامل وعيهنَّ فإنَّ مجهوداتهنَّ لا تصل إلَّا لشيء تافه أو لا تصل إلى شيء على الإطلاق»[٣].

وعد أفلاطون فنَّ التنبُّؤ بالغيب أو النبوءة أجمل وأصدق الفنون؛ ويشهد القدماء على أنَّه بقدر ما يسمو فنُّ النبوءة Mantike على فنِّ العرَافة Rdionistike، فكذلك يكون الهوس الصادر من الإله أسمى من حكمة البشر سواء في الاسم أم في الفعل.

واعترض أفلاطون على تسمية العرَّافين بهذا الإسم نظرًا لمكانتهم ودورهم الإلهيِّ حيث يقول: «إنَّ الذين يسمُّونهم بهذا الإسم (العرَّافين) يجهلون كلَّ الجهل أنَّ تلك الطائفة من مساعدي الآلهة يعلون على كلِّ البشر نظرًا لأنَّهم يُفسِّرون أقوالاً غامضة ورُؤى مغلَقة؛ ولا

---

[١]- س.م. بورا: التجربة اليونانيَّة، ص٩٧.

[٢]- أفلاطون: تيمايوس. تحقيق وتقديم ألبير ريفو، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة.. منشورات الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، دمشق، ٢٠١٤، فـ٧٢A، ص٢٩٨.

[٣]- أفلاطون: محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمى مطر، دار غريب للطِّباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ف٢٤٤س، ص٥٩.

يصحُّ أن نطلق عليهم عرَّافين؛ بل يُطلق عليهم مساعدي الآلهة؛ والمكلَّفين من الآلهة لتفسير حديثهم»[١].

على أيِّ حال، فقد أثَّرت العرَافة تأثيراً سلبيًّا على العقليَّة اليونانيَّة، وجعلتها تعيش أسيرة خرافات وتكهُّنات باطلة؛ بهدف شعور اليونانيِّ القديم بأنَّ له آلهة مثل حضارات الشرق القديم؛ حتى مع اختلاف مفهوم الألوهيَّة بين الشرق القديم والتصوُّر اليونانيِّ؛ إلَّا أنَّ العرَّافة قد نسجت بخيالاتها صلتها بالآلهة؛ ولا سيَّما توسُّطها بين الآلهة والبشر لإقرار وجود الآلهة من جهة وخداع البشر من جهة أخرى.

[١]- أفلاطون: محاورة تيمايوس، فB٧٢، ص٢٩٩.

خاتمة

نخلص من هذه الدراسة إلى أنَّ معظم الأخطاء العلميَّة والفلسفيَّة ولا سيَّما الدينيَّة التى نجدها فى العقليَّة اليونانيَّة القديمة في ما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد ؛ تُردُّ إلى أثر العرافة على العقليَّة اليونانيَّة، والضغوط التى مارستها من أجل تقويض الفكر البشريِّ من خلال ربط كلِّ شيء بالنبوءات والخرافة لآلهة لها صفات البشر، لا تستحقُّ أن تُعبَد أو تقدَّم لها القرابين.

حقيقة، لقد كان اليونانيُّ القديم، بكلِّ ما أحيط به من هالة، رسَّخها المؤرِّخون، بأنَّه صاحب العقل المبدع، الذى تفوَّق بفلسفته على حضارات الشرق القديم؛ وأنَّه صاحب المعجزة اليونانيَّة والصحيح أنَّه كان يخضع في كثير من الأحيان، لآراء العرَّافين والكهنة، لكي ينال رضى ونعيم الآلهة، ولا سيَّما تطلُّعه لاستشراف المستقبل من خلال الرُّؤى والنبوءات التى تُخبره بها العرَّافة؛ من دون أن يعتمد على قدراته العقليَّة والبدنيَّة مثلاً فى الانتصار على خصومه؛ ولكنَّه كان يستشيرها فى كلِّ فعل يُقدِم عليه؛ إيمانًا منه بأنَّ الآلهة سوف تُحارب وتنتصر بدلاً منه.

هذا الأمر يؤكِّد لنا أنَّ اليونانيَّ القديم لم تكن لديه رؤية دينيَّة أو معتقد دينيٌّ يؤمن به، لأنَّ ما لديهم من ديانة وضعيَّة وضعها الشعراء فى صورة أساطير خرافيَّة مثل الألياذة والأوديسيه لهوميروس، والثيوجونيا أو أنساب الآلهة لهزيود؛ ورغم ذلك، فقد آمن بها العقلاء من الفلاسفة والحكَّام والشعراء قبل العامَّة.

وأكَّدت دراستنا أنَّ فكرة بناء المعبد عند اليونانيِّ القديم لم تكن للتعبُّد أو الصلاة، ولكنها كانت بنايات تسكنها الآلهة الحيَّة من وجهة نظرهم؛ ويُشرف عليها الوسطاء من العرَّافين والكهنة؛ لإحداث نوع من الوفاق بين الآلهة والبشر.

وحتى مع خروج بعض اليونانيين عن كذب وادعاءات بعض العرَّافين ونبوءاتهم الكاذبة مثل ثميستوكليس Themistocles عام ٤٨٠ق.م؛ الذي تجرَّأ على الآلهة ونبوءات العرَّافة

بعدم خوض الحرب ضد الفرس، وخاضها هو وجيشه وانتصر على الفرس؛ إلَّا أنَّ عامَّة الشعب اليونانيِّ لم يستطع التجرُّؤ على العرَّافة ونبوءاتها خوفًا من التجرُّؤ الأكبر على الآلهة.

ورأينا نموذجًا آخر من نماذج عدَّة أجبرت العرَّافة على تفسير النبوءات كما يريد الحكَّام، أو أن تجعل الإله ينطق بما يُريدونه مثل الملك philomelus والإسكندر الأكبر، مما يؤكِّد أنَّ العرَّافة ونبوءاتها هي ضرب من اللَّهو والخداع والخرافة، شكَّلت وعي اليونانيِّ القديم في ما بين القرنين الثامن والخامس قبل الميلاد.

المصادر والمراجع

١. أ.أ. نيهاردت. الآلهة والأبطال في اليونان القديمة، ترجمة د. هاشم حمادي، الأهالي للطِّباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٤.

٢. أرسطو، النفس، نقله إلى العربيَّة د. أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانيَّة الأب جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ط١، ١٩٤٩.

٣. أفلاطون، محاورة فايدروس، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار غريب للطِّباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ٢٠٠٢.

٤. أفلاطون: تيمايوس، تحقيق وتقديم ألبير ريفو، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، دمشق، ٢٠١٤.

٥. بلوتارخ: تاريخ أباطرة وفلاسفة الإغريق، ترجمة جرجيس فتح الله، م١، الدار العربيَّة للموسوعات، بيروت، ٢٠١٠.

٦. بيارغريمال: الميتولوجيا اليونانيَّة، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٢.

٧. جان بيير فيلانان: الكون والآلهة والناس- حكايات التأسيس الإغريقيَّة، ترجمة محمد وليد الحافظ، الأهالي للطِّباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠١.

٨. ج. روز، الديانة اليونانيَّة القديمة، ترجمة رمزي عبده جرجس، مراجعة د. محمد سليم سالم، سلسلة الألف كتاب (٥٦٩) دار نهضة مصر، القاهرة، (١٩٦٥).

٩. د. عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، دار العلم للنشر والتوزيع، الفيوم- القاهرة ٢٠٠٢.

١٠. ١٠-جيفرى بارندر، المعتقدات الدينيَّة لدى الشعوب ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي مكتبة مدبولي، ط٢، القاهرة، ١٩٩٦.

١١. د. محمد حسن وهبه: نبوءات مركز عرافة دلفي "وأسباب غموضها" مكتبة سعيد رأفت للطَّبع والنشر، القاهرة، ١٩٨٣.

١٢. س.م. بورا: التجربة اليونانيَّة، ترجمة د. أحمد سلامة محمد السيد، سلسلة الألف كتاب (الثاني) "٦٧" الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

١٣. د. علي عبد الواحد وافي: الأدب اليوناني القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٩.

١٤. د. عبد اللطيف أحمد علي د. محمد صقر خفاجة: أساطير اليونان، ج١، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٩.

١٥. د. عبد المعطي شعراوي، أساطير إغريقيَّة، ج٢، أساطير الآلهة الصغرى، مكتبة الأنجلو المصريَّة، القاهرة، ١٩٩٥.

١٦. هـ.د. كيتو، الإغريق، ترجمة عبد الرزق يسرى، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٢.

١٧. هيرودوت: تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة د. أحمد السقاف، د. حمد بن صراي، المجمع الثقافي بأبو ظبي، الإمارات العربيَّة المتَّحدة، ٢٠٠١.

١٨. ول ديورانت، قصَّة الحضارة المجلَّد الثالث، حياة اليونان ج٢ ترجمة محمد بدران، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠١.

19. Peter. T Struck, A Cognitive History of Divination in ancient Greece. JOURNAL OF THE HISTORY OF IDEAS. University of Pennsylvania. JANUARY 2016.

20. Sarah Iles Johnston and Peter T. Struck: Studies in Ancient Divination. Leiden: Brill, 2005.

21. Herodotus, Histories, in 2 VoL. translated by, A. D. Godley, Cambridge: Harvard University Press; London, 1920.

22. Apollodorus, Gods & Heroes of the Greeks: The Library of Apollodorus, translated by Michael Simpson, The University of Massachusetts Press, 1976.

23. W. jaeger. The theology of the Early Greek philosophers. Oxford, 1968.

إشكاليَّة العلاقة بين الميثوس واللوغوس في الفكر ما قبل السقراطي

عزيزة صبحي [1]

مقدِّمة

تمثِّل العلاقة بين الميثوس واللوغوس إشكاليَّةً تناولتها أطروحات عدَّة، أكَّد بعضها على تلك العلاقة بوصفها علاقة ارتباط وتداخُل، بمعنى أنَّ الميثوس واللوغوس هما وجهان لعملة واحدة، اصطنعها الإنسان لتفسير أصله ووجوده ومآله، وكذلك لتفسير الكون الفسيح من حوله، حيث لجأ إمَّا إلى البراهين المنطقيَّة والتناول العقليِّ فكانت الفلسفة، وإمَّا إلى الروايات الخياليَّة والغيبيَّات فكانت الأسطورة، وكلٌّ منهما كامن فى الآخر متلبس به من أجل قهر القلق الوجوديِّ البشريِّ.

ويؤكِّد البعض الآخر على علاقة التناقض بين الميثوس واللوغوس استناداً إلى المعنى الدلاليِّ الشائع لهما، فإذا كانت الميثوس هى الأسطورة - وهنا مكمن اللّبس - والأسطورة لا عقليَّة، خياليَّة، غير منضبطة منطقيَّاً، فإنَّ اللوغوس هو النقيض من ذلك كلِّه وهو عقليٌّ، منطقيٌّ، استدلاليٌّ، ولقد افترضت علاقة التناقض هذه بدورها انتقالاً أو قفزةً مفاجئةً من الميثوس إلى اللوغوس، وهذا هو الرأي الأكثر شيوعاً، والذي رسَّخ فكرة أنَّ تطوُّر البشريَّة بأكمله كان بمثابة تلك النقلة من الأسطورة إلى العقل (الفلسفة)، ولم يكن هذا التطوُّر وقفاً على الفكر الفلسفيِّ فحسب وإنَّما كان حاضراً أيضاً في مجمل الحضارة اليونانيَّة.

وربما يرجع مصدر هذا الاختلاف في التناول لتلك العلاقة، فضلاً عن التباس المصطلح ودلالته عبر تاريخ الفكر الفلسفيِّ، وهو ما سوف نفصِّل القول فيه، وكذلك فضلاً عن طبيعة روح التفلسُف التي لا تأمن ولا تسكن أبداً إلى قول فصل، لكنها تحيا وتتنفَّس بجدليَّة الأفكار

---

[١]- أستاذة الفلسفة اليونانيَّة المساعد- جامعة الإسكندريَّة (مصر).

المتجدِّدة والمختلفة دوماً. ربما يرجع مصدر هذا الاختلاف إلى تناول مفهومَيْ؛ الميثوس واللوغوس وفقاً لدلالتهما الحديثة، ومن ثم أضفى البعض عليهما ما ليس لهما من المعاني، فحدث هذا الخلط الناتج من جرَّاء إسقاط الحديث على القديم؛ دلالةً واستخداماً، بل ربما كان هذا الخلط متعمَّداً من أجل ترسيخ بعض الأفكار الإيديولوجيَّة الغربيَّة الاستعماريَّة.

إنَّ الإشكاليَّة الرئيسة التي تتناولها تلك الدراسة، تحليلاً ونقداً، هي التحقُّق من مدى صحَّة القراءة الغربيَّة الشائعة عن جدليَّة العلاقة بين الميثوس واللوغوس، والتي تفترض معها نقلةً مفاجئةً من أحدهما (الميثوس) إلى الآخر (اللوغوس)، تلك النقلة المتضمِّنة بطبيعة الحال ظهور الفلسفة المفاجئ والمُعجز على أرض اليونان.

وتأتي محاور الدراسة فى سبيل تفنيد تلك الإشكاليَّة، وأطرح من خلالها بعض التساؤلات أناقش فيها بعض الأفكار التي ربما تكون قد شكَّلت تلك الأرض الخصبة التى استندت إليها القراءة الغربيَّة في القول بجدليَّة العلاقة بين الميثوس واللوغوس.

أوَّلاً: الميثوس واللوغوس تناقض أم تكامل؟

هل هناك تعارض حقيقيٌّ بين الميثوس واللوغوس، كما يبدو من دلالة مسمَّاهما، أم كان لهذين المفهومين الدلالة اللغويَّة والاصطلاحيَّة نفسها عبر تاريخ الفكر البشريِّ، فكان أحدهما متضمِّناً الآخر، وهل علاقتهما هي علاقة انتقال من حال إلى أخرى فى مسار خطيٍّ للتقدُّم؟

١. الأصل الاصطلاحيُّ واللغوى لمصطلحَيْ؛ الميثوس واللوغوس

يجب أولاً وقبل السير قُدُماً فى محاولة الإجابة عن التساؤل السابق طرحه، تحديد الأصل الاصطلاحيِّ واللُّغويِّ لهذين المصطلحين ليس اتِّباعاً للمنهجيَّة العلميَّة فحسب، لكن أيضاً للوقوف على الالتباس والغموض اللذين أحاطا بهما. وربما كانت المسألة أكثر إشكاليَّة في ما يتَّصل بمفهوم الميثوس، وذلك بسبب الدلالة التي لحقت به والتي عادة ما تضعه فى جانب اللَّامعقول، أمَّا اللوغوس ورغم الآراء المختلفة حول دلالته، فإنها جميعاً تنصبُّ في جانب المعقول.

لقد اشتقَّت كلمة لوغوس Logos من الفعل Lego، وتعني بالإنكليزيَّة القول، واستخدمت فى سياقات مختلفة ومتعدِّدة في المرحلة الكلاسيكيَّة، فهي؛ الحديث، الحجَّة، المبدأ، المقياس، القانون، الحساب، العدد، العقل (سواء كان إلهيَّاً أم بشريَّاً)، وهي أيضاً الكلمة أو ما يعبرَّ به عن الفكر الداخليِّ، وتعني كذلك الفكر نفسه. وهي عند هرقليطس المبدأ العاقل المهيمن على العالم، أما أنكساغوراس فقد أطلقها على العقل المحرِّك للمادَّة الأولى (البذور).[١]

هذا عن اللوغوس، أما الميثوس فعادة ما يُشار إليها في الموسوعات والمعاجم العربيَّة والأجنبيَّة بأنَّها متماثلة مع الأسطورة التي تعني الروايات المقدَّسة عن الآلهة الخارقة. فعلى سبيل المثال، لقد ماثل بيارغريمال بين الميثوس والأسطورة، وعرَّف الأسطورة بأنَّها، بالمعنى الحرفيِّ، تنطبق على كلِّ حكاية تُروى سواء كانت موضوعاً تراجيديَّاً أم قصَّة خرافيَّة، ووضعها مقابل العقل (لوغوس) كما يقابل الخيال المنطق، أو كما تقابل الكلمة التى تُروى تلك التي تبرهَن، ويرى أنَّه إذا كانت كلمة لوغوس تعني العقل، فإنَّ الميثوس تعني ما يتنافى والعقل، استناداً إلى أنَّ اللوغوس استدلال برهانيٌّ، تتوقَّف صحَّته على مطابقته للمنطق، أمَّا الأسطورة فلا غاية لها سوى ذاتها[٢].

كذلك تُعرف كلمة ميثوس في قاموس رونز Runes كمرادف لكلمة أسطورة، myth بالإنكليزيَّة، ويُنسب إليها العديد من المعاني؛ فهي الحقيقة التي تُقدَّم بشكل رمزيٍّ ومؤثِّر، وهي أساطير الآلهة التي تتعلَّق بالمسائل الكوسمولوجيَّة، ثم أصبحت الخيال الذي يُقدَّم بوصفه حقيقة تاريخيَّة، كذلك تعني الزيف الشائع، وتعني تمثيل الكون تمثيلاً رمزيَّاً هروباً من محدوديَّة المعنى الحرفي[٣].

لقد بدأت إشكاليَّة المصطلح (ميثوس) والتعريف به- وفقاً لما ذكره فراس السواح

---

[1]- Kerferd. G.B: Logos, in the Encyclopedia of Philosophy, vol (5), ed by, Edward. P, Macmillan Publishing, 1972, p83.

C.F: Liddell and Scott's: Greek English Lexicon, Oxford University Press, 1889, p477.

C.F: Guthrie. W.K.C: A history of Greek Philosophy, vol (I) the earlier pre-Socratic and Pythagoreans, University Press, Cambridge, 1962, pp. 220- 221.

[٢]- بيار غريمال: الميثولوجيا اليونانيَّة، ترجمة: هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٢، ص ص ٦، ٧.

[3]- Dogobert. D. Runes: Dictionary of Philosophy, Philosophical Library, New York, 1945, p.203.

فى كتابه المهمِّ الأسطورة والمعنى- من القدماء أنفسهم الذين لم يعملوا على تمييز النصِّ الأسطوريِّ عن غيره، فضلاً عن إضافتهم للعديد من التعديلات بهدف الإمتاع والمؤانسة لا التوثيق والتدقيق، وعندما جاء الباحثون الغربيون في العصر الحديث أطلقوا على كلِّ ما حَوَته المجموعات الأدبيَّة التي جمعت بها أشتات الحكايات اسم الأساطير، ثم عرض للعديد من التعريفات، في محاولة للوقوف على مفهوم الأسطورة، خَلُصَ منها إلى تعريف مجمل فحواه أنَّها حكاية مقدَّسة ذات مضمون يشفُّ عن معانٍ ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان[١]، وفرَّق بين الأسطورة وما اختلط بها من حكايات تقليديَّة كالخرافة والحكايات البطوليَّة والشعبيَّة، ولسنا هنا بصدد الحديث المطوَّل عن هذا.

إن ما يعنينا فى ذلك أنَّ تلك التعريفات السابق ذكرها قد ماثلت بين الأسطورة والميثوس، وهذا هو اللبس الذي نتج منه تصور حال البشريَّة من الانتقال المفاجئ من الفكر الأسطوريِّ إلى العقل، ولكن هل هذه هي الحال في ما يتَّصل بالفكر اليونانيِّ؟

لم يكن في اليونان قديماً وحتى القرن الرابع قبل الميلاد، ما يمكن تسميته أسطورة أو ميثولوجيا (علم أساطير)، وإنَّما تُعدُّ تلك المسمَّيات حديثة نسبيًّاً، وبالبحث عن تلك المصطلحات فى العصر الكلاسيكيِّ نجد أنها تحمل معانيَ عدَّة ومختلفة غير تلك المعروفة لدى المُحدَثين. فلقد جاءت لفظتا ميثوس ولوغوس في نصوص العصر الكلاسيكيِّ لتكشفا آفاقاً جديدة ومختلفة من التناول، وتعبرِّا عن بنية تاريخيَّة عقليَّة نشأت على مدى قرون طويلة، وأنَّ ذلك التناقض بين الميثوس واللوغوس والذي نعهده حتى اليوم، بعيداً تماماً عن تلك الصياغة التي عادة ما تضع حقيقة اللوغوس مقابل زيف الأسطورة، لكنَّهما على النقيض من ذلك، مترابطان ممتزجان، وأيُّ محاولة للفصل الحاسم بينهما تبوء بالفشل[٢].

من أجل هذا، نتتبَّع هذين المصطلحين في النصوص اليونانيَّة القديمة لمعرفة دلالتهما واستخدامهما، ولقد ذُكِرَ المصطلحان بوصفهما مترادفين في القصائد الهوميريَّة، حيث

---

[1]- فراس السواح: الأسطورة والمعنى، دراسات فى الميثولوجيا والديانات الشرقيَّة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، دمشق، 2001، ص9، 14.

[2]- Diego Honoato E: Mythos & Logos as forms of Figurative discourse, A critical reading of claude calame's semiotic approach. 'Agora E studos classicos em debate, num. 19.2017, Aveiro, Portugal.p ,442. http:///www.redalyc.org/articulo.oa?id=321050819019.

وردت لفظة ميثوس في الإلياذة بمعنى الكلمة أو الحديث، كذلك لفظة لوغوس فإنها قد وردت مرَّتين في الإلياذة (ILiad xv, ٣٩٣)، ومرَّة أخرى فى الأوديسيه (odyssey I, ٥٦) بمعنى الحديث أيضاً. أي كانت اللفظتان مترادفتين، وكانت لهما آفاق دلاليَّة واحدة في القرن الثامن قبل الميلاد، زمن كتابة الملاحم الهوميريَّة[١].تعني لفظة ميثوس في الإلياذة الحديث – كما أسلفنا – لكنَّ نمطاً خاصاً من الحديث يحمل دلالة القوة والفاعليَّة، ويظهر هذا في المواضع التي وردت فيها، فتشير إلى رفض أجاممنون Agamemnon لتوسُّلات الكاهن العجوز خريسيس Khryses (١,٣٨٨) (٩,٤٣١)، وتوبيخ ديوميديس Diomedes المعلن لرقَّة وضعف قلب أجاممنون (٩,٥١)[٢].

ويمكن أيضاً أن نستدلَّ على هذين المصطلحين لدى هيرودوت Herodotes والذي يَعُدُّه البعض محطَّة مهمَّة في رحلة اليونان إلى العقلانيَّة، ولقد جاءت لفظة ميثوس لدى هيرودوت مرَّتين فحسب، إحداهما عندما تحدَّث عن فيضان النيل، فيذكر أنَّ الرجل – ويعني هنا هوميروس – الذي تحدَّث عن المحيط – بوصفه الأب الأول للأشياء جميعاً – قد نقل نظريَّته (mythos) داخل المجال اللَّامرئيِّ، ومن ثمَّ لم يترك أيَّ إمكانيَّة لتفنيد رأيه هذا، وهنا يؤكِّد هيرودوت أنَّه ليس هناك محيط أول، وأنَّ هوميروس أو أحد أتباعه، قد اخترع هذا المسمَّى وقدَّمه في صياغة شعريَّة. أما المرَّة الثانية التى استخدم فيها كلمة ميثوس، هي عندما تحدَّث عن قصة تقديم أضحية لزيوس، تلك القصة التى يرويها عادة اليونانيون، وذكر أنَّها رواية سخيفة[٣].

وعندما قام هيرودوت بسرد قصتين مختلفتين عن وصول هيلين Helen إلى طروادة Troy، فقد سمَّاهما logoi، حتى تلك الرواية التي لم يعتقد في صدقها[٤]، كانت تلك الكلمة (ميثوس) بلا شكٍّ تحمل دلالات عديدة أخرى، لكن في ظلِّ غياب التحليل الفيلولوجيِّ

[1]- Chiara Bottici: Mythos and Logos, A Genealogical Approach, 2008 – Epoche, vol 13, issue 1 (Fall 2008) – iss N1085 – 1968.

Cf, Kathryn A. Morgan: From the pre-Socratic to Plato, Cambridge University Press. U.K, 2000, p17.

[2]- Kathryn. A. Morgan: op. cit, p18.

[3]- RoBert L. Fowler: Mythos and logos, art in, the Journal of Hellenic Studies, vol 131, November 2011, p47. Dol.10.1017/S0075426911000048.

[4]- Chiara Bottici: op. cit, p8.

لها، ووفقاً لاستخدامها لدى القدماء – سواء عند هوميروس أم هيرودوت - كما أسلفنا – ندرك أنَّها لا تختلف كثيراً عن اللوغوس[١] حيث كان لهما الدلالة نفسها والاستخدام نفسه.

٢. العلاقة بين الميثوس واللوغوس

في سياق القول أنَّ علاقة الميثوس واللوغوس تمثِّل انتقالاً من حال إلى أخرى في مسار خطيٍّ، فإنَّ فكرة الطريق الغربيِّ من الميثوس إلى اللوغوس شائعة واسعة الانتشار. وإنَّ علاقة من from... إلى to....، التي تمَّ تناولها في العديد من الكتابات الغربيَّة، لا تعبرِّ عن تطوُّر تدريجيٍّ وإنَّما عن انتقال من حال إلى أخرى متناقضة معها تماماً وكليَّةً، نقلة من الأسطورة إلى العقل، من اللاَّمنطقيِّ إلى المنطقيِّ.

لعلَّ من رسَّخ هذا التصوُّر هو Nestle (١٩٤٠) في حديثه عن الميثوس واللوغوس، إذ رأى أنَّ هذين المصطلحين يشيران إلى قطبين على طرفيْ نقيض تتأرجح بينهما حياة الإنسان العقليَّة؛ والتناقضان هما؛ الخيال الأسطوريُّ والتفكير المنطقيُّ، الأول تخيليٌّ، لا إراديٌّ، يتَّخذ من اللاَّوعي أساساً له، والثاني قصديٌّ، تحليليٌّ، تركيبيٌّ يتَّخذ من الوعي منطلقاً له[٢]. وهذا الرأي هو ما انتهجه كثير من المعاصرين الذين يعبرِّون عن تلك العلاقة بين الميثوس واللوغوس بصياغة؛ الرواية فى مقابل الحجَّة Story vs argument، حيث الفرق بين القصص وبين التفسير العقليِّ الذي يمكن اختباره بصورة منهجيَّة[٣]. ظلَّ هذا الأمر حتى ستينيَّات القرن العشرين، عندما نُظر إلى الروايات الأسطوريَّة على أنها تتضمَّن نوعاً من المنطق، وتقدِّم صورة من صور الفكر[٤].

ما يعنينا في قول نستل وغيره من المعاصرين، بداية ببرنت، بالانتقال من الميثوس إلى اللوغوس وكونهما متناقضين، هو ارتباط الرواية اليونانيَّة عن ميلاد الفلسفة بتلك الفكرة الغربيَّة عن التطوُّر من الميثوس إلى اللوغوس، والحقيقة أنَّ أول من أكَّد هذا الرأي عن نشأة الفلسفة على أرض الإغريق وشايعه الكثير في ما بعد هو أرسطو، حيث يرى أنَّ تلك النشأة

[1]- Robert. L. Fowler: op. cit, p47.

[2]- Diego Honorato E: Mythos & Logos as forms of Figurative discourse. P 442.

[3]- William Wians: From logos and mythos to ……., State university of New York press, Albany,2019. www.sunypress.edu>p-4839-logos-and muthos

[4]- Diego Honorato: Op.cit, p 442.

كانت فى أيونيَّة Ionia في القرن السابع قبل الميلاد على يد فلاسفة الطبيعة الأُوَل، حيث ظهر اتجاه فكريٌّ جديد، انكفأت معه الأسطورة وتم نفيها وإقصاؤها إلى حدود الخيال المحض – فظهر لأول مرَّة مفكِّرون (طاليس – انكسمنس – انكمسندريس) يبحثون عن مبدأ الوجود الأول، رافضين التفسيرات الميثولوجيَّة، وممهِّدين بذلك للطريق الغربيِّ من الميثوس إلى اللوغوس[١].

لقد استخدمت فكرة ميلاد الفلسفة على أرض اليونان بوصفها ثورة فكريَّة على الميثوس، وذلك لتبرير أفضليَّة الحضارة الغربيَّة والتفوُّق العقليُّ اليونانيُّ على ماعداه من البشر؟ فضلاً عن كونها تمنح الغطاء الأيديولوجيَّ لتلك الاستعماريَّة الغربيَّة[٢]. ويؤكِّد فرنان Vernant قضيَّة الخروج الغربيِّ من الأسطورة وميلاد الفلسفة والتفكير العقلانيِّ، أو ما سمَّاه التفكير الوضعيَّ في القرن السادس قبل الميلاد في آسيا الصغرى، حيث يرى أنَّه في المدرسة الأيونيَّة يكون اللوغوس قد تحرَّر لأول مرَّة من الميثوس، ويصف هذه الحال بحال انقشاع الغشاوة عن أعين الأعمى[٣]، لكنه ينتقد من يرون هذا الميلاد بوصفه صورة من صور الإعجاز والتفوُّق العقليِّ اليونانيِّ، فهو لم يؤمن بهذا الإعجاز، وإنما جلُّ الأمر فى رأيه، أنَّ هذا الحدث – ويعني به الفلسفة – يمثِّل تغيُّراً عميقاً في العقليَّة اليونانيَّة[٤].

إنَّ القول بالمعجزة اليونانيَّة يفترض أن يكون البحث في الماضي عن أصول الفكر العقليِّ من دون جدوى، ولا يمكن أن يكون للفكر الحقيقيِّ أصل سوى ذاته، وكأن الفلسفة هنا كالمسافر من دون متاع، تأتي إلى العالم من دون ماض ومن دون أهل أو عائلة، لكنها بداية مطلقة، وبفعل ذلك، وجد اليونانيُّ نفسه من هذا المنظور، متقدِّماً على باقي الشعوب، وذلك أيضاً بفضل قدراته الاستثنائيَّة – كما يقول بيرنت – مثل الملاحظة والقدرة على الاستدلال، وقد انتقل هذا التفوُّق من خلال الفلسفة اليونانيَّة إلى كلِّ الفكر

[1]- Chiara Bottici: Mythos & Logos, A Genealogical Approach.

[2]- Ibid.

[٣]- جان بيار فرنان: الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات فى علم النفس الاجتماعيِّ، ترجمة: جورج رزق، مراجعة: عبد العزيز العبادي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، ٢٠١٢، ص٦٣٣.

[4]- Chiara Bottici: op. cit.

الغربيِّ المنحدر من الهللينيَّة، إلاَّ أنَّ تلك الثقة المطلقة ما لبثت أن تزعزت وانهارت[١].

٣. نقد القول بالنقلة المفاجئة من الميثوس إلى اللوغوس

إنَّ القول بميلاد الفلسفة المفاجئ على أرض اليونان، استناداً إلى التحوُّل من الميثوس إلى اللوغوس قول مردود عليه لاعتبارات عدَّة:

أوَّلها: أنَّ هذا القول يغفل وربما عن عمد، الأفكار والاتِّجاهات الفلسفيَّة العميقة لدى الحضارات الشرقيَّة كالحضارة المصريَّة القديمة والتي أثَّرت – بلا شكٍّ – في الفلسفة اليونانيَّة والتي استقت – الأخيرة – منها العديد من الأفكار الفلسفيَّة، وكانت منارة زارها العديد من الفلاسفة اليونانيين مثل طاليس وفيثاغوراس وغيرهما، وذكرها أفلاطون في مواضع عدَّة من محاوراته، وهو ما ألمح إليه الغربيون أنفسهم خصوصاً بعد ظهور العديد من الكتابات التي أحدثت ثورة كبيرة في بعض الأفكار القديمة التى قدَّسها الغرب كأصل الفلسفة الغربيَّة من هذه الكتابات؛ كتاب مارتن برنال: أثينا السوداء، وكتاب جورج جي أم جيمس. تراث أثينا المسروق وغيرهما. إذن، إنَّ قضية ريادة الفلسفة اليونانيَّة وأصالتها وإعجازها لم تكن لها السيادة المطلَقة، بل ظهر فى الأوساط الفكريَّة ما ينازعها ويصارعها وربما يتغلَّب عليها أيضاً.

ثانيها: أنَّ الدعامة التي استندت إليها فكرة ميلاد الفلسفة بالتحوُّل الجوهريِّ من الميثوس إلى اللوغوس تنهار بكليَّتها، لأنَّه لم يكن ثمَّة تناقضٌ حقيقيٌّ لدى اليونانيين – كما أسلفنا – بين الميثوس واللوغوس حتى أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد، فضلاً عن أنَّ فلسفة الملطيِّين لم تتخلَّص تماماً من المفاهيم الأسطوريَّة، وهو ما سوف نتناوله لاحقاً.

ثالثهاً: يستند القول في الانتقال من الميثوس إلى العقل أو الفلسفة، بداية إلى قول أرسطو فى الميتافيزيقا Metaphysics. "إنَّ طاليس هو مؤسِّس ذلك النوع من الفلسفة قائلاً – أي طاليس – إنَّ الماء هو المبدأ الأول للوجود".... ثم يستأنف حديثه قائلاً." إنَّ القدماء.... كان لديهم رأي مشابه عن الطبيعة، لأنَّهم جعلوا المحيط أب الأشياء جميعاً..." [٢]. ومن ثمَّ،

[١]- جان بيار فرنان: المرجع السابق، ص ٦٣٣ – ٦٦٥.

[2]- Aristotle: Metaphysics, 983 b20, in the basic works of Aristotle, ed by, Richard McKeon, Random house, new york, 1941, p694.

فإنَّ أرسطو يؤكِّد بداية التفلسُف على يد طاليس، لكنَّه في الوقت نفسه يشير إلى أنَّ فلسفته هذه لم تكن جديدة جذريَّاً، وهنا نتساءل: لماذا إذن يجب أن نعدُّها مهداً للفلسفة ؟ وفي هذا لم يقدِّم أرسطو أيَّ إجابة، لكنَّه استمرَّ في عرض أسباب طاليس في قوله هذا. وهنا - على الأقل وفقاً لأرسطو- تكمن الجدَّة في المنهج المستخدَم، حيث لم يعد المنهج هنا هو السرد الأسطوريَّ لكن الملاحظة المباشرة، فالجديد الذي أتى به طاليس لم يكن يتعلَّق بالمضمون ولكن بصورة الجدل، من ثمَّ فالميثوس واللوغوس يختلفان من حيث الشكل وليس من حيث المضمون سواء كان حقيقيَّاً أم زائفاً[١].

فضلاً عن ذلك، فإنَّ أرسطو نفسه، وهو أول من تحدَّث عن الأيونيين بوصفهم فلاسفة الطبيعة الأول، وذلك فى سياق طرح رأيه عن النشاط الذى يسمِّيه فلسفة، والتي هى بدورها البحث عن العلل والمبادئ الأولى، فإنَّ أرسطو قدَّم مفاهيم طاليس وانكسمنس وانكسمندريس كخطوات أولى فى هذا البحث. وكأنَّ ميلاد الفلسفة هنا هو إعداد وتمهيد لمفهومه عن العلل الأربع، ذلك المفهوم الذي يُعدُّ النتيجة النهائيَّة للتأمُّل السابق، وعلى وجه التحديد، لفلاسفة الطبيعة الأُوَل، ومن ثمَّ، يصعب للغاية تحديد أين تنتهي نظريَّات هؤلاء الفلاسفة وأين تبدأ فلسفة أرسطو[٢].

رغم سيادة فكرة الانتقال من الميثوس إلى اللوغوس بوصفهما متناقضين، فإنَّ هناك أصوات غربيَّة أخرى قد انتقدت هذه العلاقة بل شكَّكت فيها، فعلى سبيل المثال، نجد Kirk يضع علامة استفهام في عنوان مقاله From myth to philosophy?، حيث شكَّك في رواية الانتقال المفاجئ وميلاد الفلسفة التي ذكر أنها لا يتضمَّن رفضاً تامَّاً للأسطورة).[٣]

كذلك ينتقد بلومينبرج Blumenberg فى مؤلَّفه work on myth المسار الخطيُّ وعلاقة التناقض بين الميثوس واللوغوس، ويرى أنَّ هذا ليس هو الطريق الأوحد أو الأمثل لفهم طبيعة العلاقة بينهما، وإنَّما ينبغي، عوضاً عن ذلك، محاولة فهم الأسطورة في ضوء أصولها وتأثيرها على الفكر اللاَّحق، ويحدِّثنا عمَّا يمكن أن نسمِّيه " حتميَّة الواقع"، حيث يعرض

[1]- Chiara Bottici. Mythos & Logos, op. cit. p12.

[2]- Ibid, p6.

[3]- Ibid, P2.

لبداية التاريخ البشريِّ وللتحدِّيات والمخاطر البيئيَّة التي كانت تحيط بالإنسان، أثناء هجرته وترحاله بين الغابات والصحارى، وما نجم عن هذا كلِّه من خوف وقلق انتاب الإنسان، خصوصاً عندما أدرك افتقاره إلى السيطرة على تلك الظروف والأحوال بل والمخاوف أيضاً التي تحيط به، هنا لجأ الإنسان إلى الأسطورة لقهر هذا القلق، ومن ثمَّ، لا يمكن أن تنفصل العقلانيَّة عن الأسطورة، بل هما يتكاملان معاً لخدمة الإنسان. كذلك من المعروف أنَّ العقلانيَّة لم تنضبط كمنهج أو كعلم إلاَّ منذ عهد قريب، وبطبيعة الحال، لا يمكن تصوُّر غيابها التامَّ عن الحياة البشريَّة قبل هذا العهد. [1].

ثانياً: الفلسفة الأيونيَّة ثورة عقليَّة أم اجترار للماضي؟

أوضحنا فى المحور الأول من الدراسة أنَّه لم يكن هناك تناقضٌ حقيقيٌّ في اليونان القديمة بين الميثوس واللوغوس، لكنَّهما - في كثير من المواضع - كان لهما الدلالة الاصطلاحيَّة نفسها. لكن إذا ما تبنَّينا هذا الفهم الحديث والشائع للميثوس بوصفها الرواية التقليديَّة التي تشخِّص الآلهة والأبطال، هنا نتساءل: هل كان اللوغوس الفلسفيُّ، بالفعل، يختلف اختلافاً جذريَّاً عن الفكر الأسطوريِّ السابق؟ أم كان هناك تواصل بين الموروث الأسطوريِّ القديم وفلسفة ما قبل سقراط، وبصفة خاصة الفيزياء الأيونيَّة، بوصفها مهداً للفلسفة، هل تخلَّت عن ذلك الموروث، وأتت بثورة فكريَّة عميقة ومتميِّزة فاستحقَّت ما ذكره عنها البعض بأنَّها فتحت الطريق الذي لم يعد على العلم سوى اتِّباعه؟

١. الفلسفة اليونانيَّة والثورة العقليَّ

تطوَّرت الفلسفة اليونانيَّة في ما بين عامَيْ ٦٠٠ إلى ٣٠٠ قبل الميلاد، من الشعر الأسطوريِّ إلى الآراء العقلانيَّة عن العالم، وحامل هذا التنوير - وفقاً لجثري - هو طاليس الذي تجاوز تلك الآراء الأسطوريَّة، وفسَّر العالم تفسيراً عقليَّاً محضاً من خلال حديثه عن أصل الوجود. هناك رأي آخر - يمثِّله كيرك Kirk وريفين Raven في مؤلَّفهما philoso-pher The Pre-Socratic رغم أنَّه ينظر إلى طاليس بوصفه أول الفلاسفة اليونانيين - يرى

[1]- Robert Wallace. Introduction To Blumenberg, New German Critique,No,32,Spring ,1984. http://www.Jstor.org/stable/488157

طاليس ممثِّلاً لمرحلة من السذاجة الفكريَّة التي اختفت مع انكسمندريس صاحب أول محاولة عقلانيَّة لتفسير الإنسان وأصل الوجود. لكن ليس هناك من بين هذه الآراء من أقرَّ بأنَّهما – أي طاليس وانكسمندريس – قد استبدلا العقل بالأسطورة تماماً[١].

أمَّا بيرنت Burnet فيرى أنَّ الأيونيين قد أتوا بعلم جديد لا يمكن البحث عن جذوره فى الأصول الثيولوجيَّة. كذلك لا يمكن البحث عن أصل الفلسفة فى الكوسمولوجيَّات القديمة[٢]. وكذلك هي الحال لدى فرنان حيث يرى أنَّه مع انكفاء الأسطورة وبداية الفكر العقلانيِّ، دشَّن رجال مثل طاليس، انكسمندريس، انكسمنس نموذجاً جديداً في التفكير يتعلَّق بالطبيعة، يفترض تفسيرات مجرَّدة لأصل العالم بعيدة عن كلِّ تخيُّل مسرحيٍّ لنسب الآلهة ونشأة الكون القديمين. ولم يعد ثمة عناصر خارقة للطبيعة تكون مغامراتها وصراعاتها ومآثرها أساطير التكوين، ولا حتى الإشارة إلى الآلهة التى كان الدين الرسميُّ يُقرِنها مع قوى الطبيعة في المعتقدات وفي العبادة، واجتاحت الوضعيَّة دفعة واحدة الكائن بكامله، ولم يعد شيء خارج الطبيعة، فالناس والإله والعالم يكونون كوناً موحَّداً ومتجانساً وكلِّيَّاً[٣].

٢. الفلسفة الأيونيَّة والموروث الميثولوجي

من جهته، ينتقد كورنفورد قول برنت القائل بريادة اليونان وإعجازه العلمى، وقول فرنان السابق، موضحاً الرابط الذي يجمع الفكر الدينيَّ وبدايات المعرفة العقليَّة، حيث أرجع نشأة الفلسفة اليونانيَّة الأولى إلى الأصل الميثولوجيِّ والطقسيِّ، فهي من ناحية تجهل كلَّ شيء عن التجريب - وهو في هذا يفنِّد قول بيرنت - وهي تنقل بشكل مُعلَن وعلى صعيد فكر أكثر تجريداً، ميثولوجيا التكوين، وتعطي إجابات عن نمط الأسئلة نفسها مثل: كيف يمكن لعالم منظَّم أن يبرز من الخواء؟ - وهو في هذا يفنِّد قول فرنان – ولكي يؤكِّد كورنفورد رأيه هذا عرض التشابه بين فلسفة انكسمندريس وأنساب الآلهة لهزيود، ليوضح تأثُّر الأيونيين بكوسمولوجيا السابقين، فيعرض فقرة من قصيدة هزيود تمثِّل رواية خلق النظام وهي مجرَّدة

[1]- Buxton R.G.A: From myth to Reason? Studies in the Development of Greek thought, Oxford University Press, 1999, p3.

[2]- John Burnet: Greek Philosophy, Thales to Plato, Macmillan & Co LTD, London, 1964, p22.

[٣]- جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة: سليم حداد، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧، ص ٩١.

من أي صور ميثولوجيَّة، حيث كان الخواء هو الأصل، وهو هوَّة مظلمة، فراغ هوائيٌّ، فينفتح هذا الخواء ويدخل إليه النور والهواء ويضيئان الفضاء بين الأرض والسماء، ويستمر ظهور العالم بظهور البحر المنحدر بدوره من الأرض، وتتمُّ هذه الولادات لا بالاتحاد وإنَّما بالعزل[١].

يتَّضح من تلك الرواية السابقة البنية الفكريَّة التي استخدمت كنموذج للفيزياء الأيونيَّة. ففيها نجد البداية حالة لا تميز، تخرج منها أزواج متضادَّة؛ حار وبارد، جاف ورطب، وتلك الأضداد التي تفرِّق أربعة أقاليم: السماء الناريَّة، الهواء البارد، الأرض الجافَّة، البحر الرطب، ثم تتفاعل تلك المتعارضات وتتغلَّب إحداها على الأخرى بدورة متجدِّدة بلا نهاية. ووفقاً لهذا، لم يعمل الفلاسفة الأيونيون على ابتداع نسق جديد لتفسير العالم، بل جاءت الكوسمولوجيا لديهم من عمق الفكر الميثولوجيِّ الذي يستند إلى صراع واتحاد المتعارضات، وهو ما يعبِّر عنه انسكمندريس بالظلم ἀδικία الذي يرتكبه أحدهم- أي أحد العناصر- ضدَّ الآخر[٢].

في هذا السياق، لم تفقد التمثُّلات الأسطوريَّة شيئاً من قوَّتها فى فكر فلاسفة الطبيعة الأول، وإنما انعكست خلف التفسيرات الفيزيائيَّة لانكسمندريس في آرائه حول أصل الوجود، حيث خرج من الأبيرون بذرة قادرة على توليد الحارِّ والبارد، وفي وسط هذه البذرة يكمن البارد، وينمو الحارُّ في قشرة من النار شبيهة بالقشرة حول الشجرة، ويأتي وقت ينفصل فيه هذا الغلاف الدائري المشتعل عن النواة التي كان ملتصقاً بها وينكسر ويتطاير في دوائر من نار هي النجوم، ولقد استخدم كلمات جينيَّة تتعلَّق بفكرة التوالد[٣]. وفهم الظاهرة عبر تسمية أبيها وأمها وعبر وضع شجرة نسبها. ومن ثم هناك صلات وثيقة بين قصيدة هزيود وفلسفة انكسمندريس. ففي كلتيهما يُعدُّ الخاووس البداية، ولدى كلتيهما ينبثق زوجان من المتناقضات عن الوحدة الأصليَّة، ولدى كلتيهما أيضاً يُعاد الاتحاد مرَّة أخرى بين تلك المتناقضات[٤].

---

[١]- جان بيار فرنان: الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس الاجتماعي، ص٦٣٩.

[٢]- المرجع نفسه، ص ص ٦٣٩ – ٦٤٠.

[٣]- جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ص ٩٣، ٩٥.

[4]- Chiara Bottici: Mythos and Logos, A Genealogical Approach, p4.

لم يكن هذا التأثُّر بالموروث الميثولوجيِّ وقفاً على انكسمندريس وإنما ظهر أيضاً لدى سابقه طاليس، فالقضيَّة الجوهريَّة في فلسفة طاليس – وفقاً لأرسطو – تتمثَّل فى قوله بالماء كمبدأ أول، وفي هذا يقول أرسطو: "ربما استمدَّ (طاليس) نظريَّته هذه من ملاحظة أنَّ الرطوبة هي ما تتغذَّى عليه الأشياء جميعاً، فالحارُّ يأتي من الرطب ويحيا به... ويؤكِّد أرسطو أنَّ طاليس نفسه قد أورد هذا الرأي عن العلَّة الأولى[١].

كذلك فإنَّنا لا نجد في تاريخ الدوكسوغرافيا الفلسفيَّة ما يؤكِّد سبب اختيار طاليس للماء، وإنما كلُّ ما جاءت به المصادر الأولى ورد في مورد الاحتمال، وربما يمكن القول أنَّ طاليس علل سبب اختياره للماء بفعل كون الميثولوجيا الدينيَّة تضعه مبدأ، وإنما من استشعر الحاجة إلى هذا التبرير هم اللاَّحقون له. وقد لاحظ كثير من الباحثين القرابة بين المبدأ الطاليسيِّ والفكر الميثولوجيِّ، وربما يكون طاليس استعار فكرة الماء كمبدأ من الفكر الدينيِّ الفينيقيِّ والمصريِّ* لكن ما يعنينا هنا هو تأثُّره بالميثولوجيا الإغريقيَّة، فلقد انطلق منها، ولم يقطع معها كما زعم كثيرون (مثل بيرنت)، حيث إنَّ الميثولوجيا الإغريقيَّة نفسها، تجعل الماء ليس فقط أصل الوجود الفيزيقيِّ بل أصل الوجود الإلهيِّ ذاته. ومن ثم، فالقول بالماء كمبدأ أول هو مسلمة ميثولوجيَّة ولم يكن جديداً بالنسبة إلى الوعي اليوناني[٢].

جملة القول، أنه ليس هناك مجال للقول بأنَّ الفلسفة الأيونيَّة تمثِّل ثورة عقليَّة على الفكر الأسطوري، وإنما كلُّ ما في الأمر أنَّها استلهمت منه أفكارها الفلسفيَّة، ومن ثمَّ، ليس هناك قفزة مفاجئة من الميثوس إلى اللوغوس أو من الفكر الأسطوريِّ إلى الفلسفيِّ.

ثالثاً: المحطَّات الرئيسة فى رحلة اليونان إلى العقلانيَّة

يظل سؤال النشأة قائماً، إن لم تكن انتقالاً مفاجئاً وقطعيَّة تامَّة بين الميثوس واللوغوس،

[1]- Aristotle: Metaphysics, 983 b2030-, in the basic works of Aristotle, p694.

[٢]- اعتبر المصريون الماء هو المادَّة الأولى وذلك قبل طاليس بقرون طويلة، عندما أكَّدوا أنَّه في البدء لم يكن في الوجود سوى نون، وكان نون محيطاً أزليَّاً مظلماً، وفي هذا الصدد يصرِّح أرسطو بأنَّ اليونانيين قد تأثَّروا بأساطير التكوين المصريَّة، كذلك يقرُّ أفلاطون بفضل الحضارة الفرعونيَّة على الفكر اليوناني قائلاً إنَّ اليونانيين إنَّما هم أطفال بالقياس إلى تلك الحضارة القديمة العظيمة.

أنظر: سيد محمود القمني: أوزوريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨، ص ٩٢،٩٣.

الطيب بوعزة: الفلسفة اليونانيَّة ما قبل السقراطيَّة (١) الفلسفة الملطيَّة أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٣، ص ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩٦.

لكنها خطوات على طريق العقل، فما المحطات الرئيسة فى رحلة اليونان إلى تلك العقلانيَّة؟ وهل تمثِّل الديمقراطيَّة الأثينيَّة مرتكزاً مهمَّاً في هذا، أم كانت عامل ضمن عوامل عديدة أخرى أثمرت عن بلوغ اليونان تلك الرحلة؟ وهل استبعدت تلك العقلانيَّة الميثوس تماماً ونهائيَّاً أم كانت كامنة بها؟

هناك من يرجع النشأة إلى ظهور الكتابة وانتقال الثقافة اليونانيَّة من حال الشفاهة (الميثوس) إلى الكتابة (اللوغوس)، حيث أدَّى السرد الكتابيُّ (النصيُّ) للأسطورة إلى نقدها وتمحيصها. وعادة ما يقدِّم التناقض بين اللاَّعقليِّ (الميثوس) والعقليِّ (اللوغوس) بوصفه تناقضاً بين مجتمعات الشفاهة ومجتمعات الكتابة، ورغم عدم خلوِّ المجتمعات الشفاهيَّة من العقلانيَّة، ورغم عدم وقوفها حائلاً بين الرواية ونقدها أو الشكِّ فيها، فإنَّ الإبداع الفرديَّ فيها كان يتمُّ احتواؤه ليصبح جزءاً من المعرفة الجماعيَّة، ولم تكن هناك آليَّة محدَّدة يتمُّ من خلالها ذلك النقد. لكن باختراع الكتابة ظهر نمط آخر مختلف من التأمُّل يجعل التدقيق في الخطاب ونقده أمراً متاحاً بوصفه شيئاً منفصلاً عن كاتبه، مما يفسح المجال للرُّؤى النقديَّة ويؤدِّي إلى اتِّجاه جديد من العلم والعقلانيَّة والمنطق[١].

وهناك من يستحضر الجغرافيا ليفسِّر التاريخ، فيرى أنَّ جغرافية وتضاريس اليونان قد أسهمت كثيراً فى تطوُّر نظامها السياسيِّ وفي بزوغ ونشأة الفكر الفلسفيِّ، وإنَّ كان هناك من لا يعوِّل على واقعها الجغرافيِّ، وكونه ساعد على ازدهار الفكر، ولأنه واقع جغرافيٌّ سهَّل عمليَّة التواصل مع حضارات الشرق، مثل هيغل الذي يسخر من هذا التصوُّر، ويقول إنَّ الأتراك اليوم – أي القرن التاسع عشر – يجلسون على الجغرافيا اليونانيَّة نفسها، لكنهم لم ينتجوا فلسفة[٢].

فضلاً عن القول بظهور الكتابة، أو جغرافيَّة اليونان كعاملين مؤسِّسين لنشأة الفلسفة، كان الموروث الدينيُّ أيضاً أحد العوامل المؤثِّرة فى رحلتها إلى العقلانيَّة، فلقد رأينا من خلال العرض السابق للفلسفة الأيونيَّة كيف تأثَّرت بالموروث الدينيِّ القديم. لكن رغم هذا التأثُّر الذي لم يفارق الفلسفة اليونانيَّة لأمد بعيد، كان هناك انتقاد واسع المدى لدى

[1]- Kathry. A. Morgan: from the pre-Socratic to Plato, pp24- 25.

[٢]- الطيب بوعزة: فى دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، ص ١٤٥.

فلاسفة اليونان لميثولوجيا هوميروس وتصويره للآلهة، فيقول عنه هرقليطس في هذا، (شذرة ١١٩ - ٤٢): "يجب أن يطرد هوميروس من سجلِّ الشعراء". كذلك يقول في سياق سخريته من الطقوس والممارسات الدينيَّة القديمة (شذرة - ١٣٠ - ٥): "...يطهِّرون أنفسهم بأن يلطِّخوا أنفسهم بالدم، كما لو لطَّخ المرء نفسه بالطِّين ليغتسل من الطِّين...". كذلك انتقد إكسينوفان ذلك الموروث القديم، ورغم كونه يعرف أثر هوميروس فى الحضارة اليونانيَّة حيث يقول عنه "لقد تعلَّم جميع الناس على هوميروس منذ نشأتهم"، فإذا به عندما أراد هدم هذه الحضارة لم يجد إلاَّ هوميروس يركِّز هجومه عليه باعتباره ممثِّلاً لها.[١]

حيث يقول إكسينوفان في سياق نقده للتصوُّر الميثولوجيِّ للآلهة: "إن كلاًّ من هوميروس وهزيود قد وصفا الآلهة بكلِّ الصفات المخجلة الخاصة بالجنس البشريِّ، مثل السرقة والزنا والخداع المتبادل". ثم يسخر من التصوُّر الملحميِّ للدين فيقول: "إذا استطاعت الثيران والخيول أن ترسم، فسوف ترسم الخيول صورة آلهتها على شاكلتها وكذلك الثيران..". ويقول أيضاً: "إنَّ الأثيوبيين يصوِّرون آلهتهم سُود الشعور، فُطس الأنوف، أمَّا التراقيون فيصوِّرون آلهتهم حُمر الشعور زُرق العيون[٢].

وهذا الموقف هو ما نجده لاحقاً عند أفلاطون، لكن، ورغم هذه الرؤية النقديَّة للموروث الميثولوجيِّ الدينيِّ، فإنَّ ذلك الموروث - كان كامناً في الكوسمولوجيا الأيونيَّة بوصفها مهداً للفلسفة الغربيَّة، كذلك لم تتخل الفلسفة ربما وصولاً إلى أرسطو عن استخدام الأسطورة. فقد تأتي الأسطورة كإطار فلسفيٍّ للمذهب كما هي الحال عند بارمينيدس الذي عرض فلسفته بوصفها مستلهمة من الآلهة، وقد تكون متأصِّلة بداخل الأفكار الفلسفيَّة ووسيلة للإقناع والرمزيَّة كما هي الحال عند أفلاطون.

وهناك من يؤكِّد أنَّ المحطَّة الرئيسة فى نشأة الفلسفة هي ظهور الديمقراطيَّة، فهيغل على سبيل المثال، يربط نشأة الفلسفة بالديمقراطيَّة والحريَّة السياسيَّة حيث يقول: "تبدأ الفلسفة حيث يصل الجوهر إلى الوعي بازدهار الحريَّة السياسيَّة، وهي تبدأ هناك حيث يشعر الفرد بأنَّه فرد، ويشعر الذات بأنَّه ذات وسط العامَّة... يظهر وعي الشخص... وعي الإنسان بأنَّ

[١]- أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة، ١٩٥٤، ص٩٥، ١١١، ١١٢

[2]- Xenophanes: Fr, 11, 12, 15, 16, in Ancilla to the pre-Socratic philosophy, Basil Black well, Oxford, 1971, p22.

له في ذاته قيمة لا متناهية". لم يرجع هيغل النشأة إلى الحريَّة والفرديَّة فحسب، وإنما أيضاً انطلاقاً من رؤيته هذه استبعد تماماً أن يكون للشرق نصيب من هذه النشأة؛ حيث يرى أنَّه لا سبيل إلى القول بفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة في الشرق، حيث لا حريَّة سياسيَّة، ولا وعي محض، ولا أخلاق حرَّة، ليس هناك علم بذاته ولا ذات موجودة لذاتها. إذا فما هو شرقيٌّ – وفقاً لهيغل – يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة[١].

ويُعدُّ رأي هيغل هذا متناقضاً، فهو يؤكِّد من ناحية عدم إمكانيَّة النشأة إلاَّ في الغرب حيث يعود الروح إلى ذاته، ويغوص في أعماقها. لكنه يذكر في موضع آخر أنَّه سوف يعرض بعض الإشارات – لاسيَّما بخصوص الهند والصين – وأنَّه كان متجاهلاً لذلك كلِّه، ولم يكن يدرك لم كانت الحكمة الهنديَّة تُمجِّد، إلى أن صار أكثر اطِّلاعاً ووجد نفسه مقدَّماً على النظر في هذا[٢]. لكنَّه، رغم ذلك، لم يتنازل عن نزعته الغربيَّة الاستعلائيَّة غير المنصفة، حتى في حال إقراره بأنَّه لم يكن مطَّلعاً على ثقافة وأفكار الشرق، على أيِّ حال، لقد كانت لتلك القراءة الهيغليَّة عن نشأة الفلسفة السيادة لدى اللاَّحقين.

لقد أكَّد فرنان أيضاً رأي هيغل حيث ربط الفلسفة مباشرة بالعالم الروحيِّ الذي بدأ مع ظهور دولة المدينة والمتميِّزة بعلْمَنة وعقْلَنة الحياة الاجتماعيَّة[٣]. لا شكَّ في أنَّ ظهور الفرديَّة السياسيَّة يرتبط بظهور الفلسفة ونشأة دولة/ المدينة، حيث أسهم النظام الديمقراطيُّ في وجود مناخ من الحريَّة والإحساس بالمسؤوليَّة والحقِّ في مناقشة الشأن العام، كما كان هذا النقاش شرطاً محفِّزاً للوعي اليونانيِّ على التفكير على نحو استدلاليٍّ، لأنَّه لكي يحصل القرار السياسيُّ على الموافقة لا بدَّ من إقناع الأغلبيَّة، لكن إذا كان ظهور الفكر الفلسفيِّ مشروطاً بظهور الديمقراطيَّة فلم ظهرت الفلسفة في أيونية ولم تظهر فى أثينا؟ [٤].

إنَّ القول بأنَّ الديمقراطيَّة في اليونان قديماً وُجدت في أثينا أولاً، فيه شيء من المغالطة. لأنَّ الديمقراطية الأثينية لم تكن سوى تطوُّر لبعض الأنظمة القانونيَّة والتي وجدت في أيونية،

[١]- هيغل: محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعيَّة للدراسات والنشر و التوزيع، بيروت، ١٩٨٦، ص ص١٩٤، ١٩٥

[٢]- المصدر نفسه، ص١٩٩.

[٣]- جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، ص٩٦

[٤]- الطيب بوعزة: فى دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٢، ص٢٢٣.

وكانت تلك الأنظمة بمثابة الإرهاصات الأولى. لم توجد الديمقراطيَّة democracy في أيونية وإنَّما الأزونوميا Isonomia، ورغم اختلافهما فعادة ما ينظر إليهما بوصفهما مترادفتين، وتعني الأزونوميا اللاَّحكم non - rule حيث يعيش الناس متحرِّرين من علاقات الحكم التقليديَّة، ولم تكن فكرة مجرَّدة عن المساواة equality فحسب، إنما أيضاً كان الجميع بالفعل متساوين اقتصاديَّاً وقانونيَّاً. أمَّا لماذا حدث هذا فى أيونية من دون غيرها من مدن اليونان؟ فربما يرجع هذا إلى المؤثِّرات الشرقيَّة من مصر ومسيوبوتاما Mesopotamia [١].

لم تكن لفظة أزونوميا دالَّة على السلطة السياسيَّة، إنما على الوضعيَّة القانونيَّة، فلم تكن مساواة في استحقاق نفوذ وسلطة سياسيَّة إنَّما أمام القانون، وانطلاقاً من تلك المساواة ابتدع هيرودوت لفظة سياسيَّة جديدة هي إيزوكراتيا Isokratia، وحدَّد مدلولها بأن تكون السلطة فى يد أناس متساوين، ثم تطوَّرت لاحقاً لتُعنى ديموكراسيا المشتقَّة من لفظة ديموس، أي المواطنين المستحقِّين لممارسة سلطة الحكم[٢].

والحقيقة أنَّه لا بدَّ من معاودة التفكير في الديمقراطيَّة الأثينيَّة، كما قدَّمها هيغل وفرنان وكثير ممن أرَّخوا للحدث الفلسفيِّ اليونانيِّ، وذلك لأنَّها لم تكن بالصورة التى قدَّمت بها. فعلى سبيل المثال، تكشف بعض الأبحاث الأركيولوجيَّة المعاصرة – مثل بحث مورغان هانسن – جوانب مثيرة للشكِّ في صورة الديمقراطيَّة الأثينيَّة، حيث تمَّ حساب القدرة الاستيعابيَّة للبنيكس pnyx، حيث يتجمَّع اليونانيون لمناقشة الشأن السياسيِّ العامِّ ديمقراطيَّاً، وظهر أنَّ مساحة هذا المكان لم تكن تسمح بجمع أكثر من ستة آلاف شخص، وهو رقم قليل جداً بالنَّظر إلى المستحقِّين للمشاركة السياسيَّة. فضلاً عن اصطناع البنيكس مكاناً للتجمُّع عوضاً عن الأغورا، وربما كان ذلك مقصوداً للخروج من الساحة العموميَّة إلى مكان خاصٍّ بالفئة التي تسهم في الحكم، وهي ليست بالفئة الموسَّعة التي توحي بها الدراسات المتداوَلة عن الديمقراطيَّة، وانتقال الأثينين إلى الجبل، حيث بنوا البنيكس يؤكِّد محدوديَّة فكرة الحجم السياسيِّ المشارك في الحكم.[٣]

---

[1]- Kojin karatani: Isonomia and the origins of philosophy, trans by, josoph. A. Murphy, Duke University Press, London, 2017, pp 12,13.

[٢]- الطيب بوعزة: فى دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، ص ٢١٨، ٢٢٠.

[٣]- المرجع نفسه، ص ٢٢٥.

خاتمة

نخلص من هذا البحث إلى القول: لقد تآزرت عوامل عديدة حضاريَّة تتَّصل بالجغرافيا، السياسة، الموروث الدينيِّ، اختراع الكتابة، والتواصل الحضاريِّ بين اليونان والشرق، فهي عوامل متكاملة، وإن كانت تتدرج من حيث الأهميَّة، لكنَّها مجتمعة وليست مجتزَأة شكَّلت الفلسفة على أرض اليونان.

وليس ثمَّة انتقال مفاجئ من الميثوس إلى اللوغوس، أدَّى إلى نشأة الفلسفة المُعجز على أرض اليونان. ولقد انتقدت تلك القراءة الغربيَّة التي تؤكِّد جدليَّة العلاقة بينهما، متَّبعة في ذلك اتِّجاهين ؛ الاتِّجاه الأول يفنِّد هذه القراءة انطلاقاً من الأصل الاصطلاحيِّ للمفهومين، وخلصت إلى أنَّه ليس هناك تناقض بينهما، أمَّا الاتِّجاه الثاني فهو ما تبنَّاه المعاصرون من مماثلة الميثوس والأسطورة كمقابل للوغوس، فبعدما أوضحت في محور الدراسة الأول عدم التماثل بينهما وفقاً للتناول اليونانيِّ القديم، أشارت إلى أوجه للشبه عديدة بينهما، لذلك كان من الممكن النظر إليهما بوصفهما شيئاً واحداً، وأنَّه حتى في تلك الحال، لم أجد تناقضاً جوهريَّاً بين الأسطورة واللوغوس، وإنَّما كانا متكاملين ممتزجين في الفكر الفلسفيِّ الناشئ وصولاً إلى أفلاطون.

بطبيعة الحال، أفادت اليونان من الفلسفات الشرقيَّة القديمة، وظهر ذلك جليَّاً لدى فلاسفتها، وأفادت أيضاً من موروثها الأسطوريِّ السابق، ومن موقعها الجغرافيِّ، واتَّخذت من هذا وذاك منطلقاً سارت به في سبيل التقدُّم والتطوُّر التدريجيِّ نحو مذاهب وفلسفات أكثر عقلانيَّة، فلم تكن تلك العقلانيَّة، إذن، هي إعجاز جاء على غير مثيل، لكنها نتجت من ظروف تاريخيَّة كثيرة.

عادة ما يصوَّر تاريخ البشريَّة بأنَّه صراع بين الأسطورة (اللاَّعقليِّ) واللوغوس (العقليِّ)، فهل حقيقة انتصر اللوغوس، وأسر الفكر الأسطوريَّ ونفاه إلى ذاكرة التاريخ؟ إذا كنَّا نؤمن بأنَّ هناك تحوُّلاً أو مراحل تناوبت الظهور على ساحة التاريخ الإنسانيِّ؛ من السحر إلى الأسطورة إلى الفلسفة إلى العلم، وتلك المرحلة الأخيرة التي يرجع إليها البعض ظهور العقلانية – مثل ليفي ستروس في كتابه الأسطورة والمعني – وكأن التاريخ البشريَّ السابق

على سيادة عصر العلم لم يكن في مجمله تفكيراً عقليّاً. لاشكَّ في أنَّ كلَّ مرحلة من تلك المراحل، حتى وإن كانت لها السيادة لحقبة زمنيَّة معيَّنة، فإنَّها قد تضمَّنت بعض سمات وأفكار المراحل الأخرى، فهل تحرَّرنا تماماً وكلِّيَّةً ونحن في عصر العلم والعقلانيَّة، هل تحرَّرنا من السحر والتفكير الخرافي؟

إنَّ الفصل التامَّ بين العقليِّ واللاَّعقليِّ، الدينيِّ والسحريِّ، يخالف الواقع التاريخيَّ والفكريَّ، فإذا كانت الفلسفة الغربيَّة – كما يقال – قد بدأت طريقها بالثورة على اللاَّعقليِّ، فإنها ما لبثت أن انطفأ وهجها أمام مدِّ الفكر الدينيِّ الأسطوريِّ،- وفقاً لفراس السواح - ثم تراجعت لقرون طويلة قبل أن تبعث مجدَّداً في العصور الحديثة -.وقد رأينا من خلال العرض السابق، أنَّه لم تكن هناك فلسفة خالية تماماً من العناصر الأسطوريَّة، كما أنَّه ليس هناك أسطورة متحرِّرة كليَّةً من العقل، وما يؤكِّد هذا أنَّه في القرن العشرين تمَّت إعادة النظر بالأسطورة على أنَّها تتضَّمن منطقاً غنيّاً ومعقَّداً.

لقد كانت الأسطورة هي الطريق الذي بدأت منه الفلسفة تخطو خطواتها الأولى، وظلَّت – أي الفلسفة – ملازمة لهذا الطريق، لكنَّها كانت أحياناً تحيد عنه وتنتقد بعض عثراته، وأحياناً أخرى تلوذ إليه لأنَّه الأكثر إثارة والأسرع وصولاً إلى الهدف.

المصادر والمراجع

أوَّلاً: المصادر

(أ) المترجَمة إلى العربيَّة

- هيغل: (١٩٨٦) محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

(ب) المترجَمة إلى الإنكليزيَّة

- Aristotle: Metaphysics, in the basic works of Aristotle, ed by, Richard McKeon, Random house, new york, 1941.

ثانياً: المراجع

المراجع العربيَّة والمترجَمة إلى العربيَّة

١. الأهواني (أحمد فؤاد): (١٩٥٤) فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط دار إحياء الكتب العربيَّة، القاهرة.

٢. السواح (فراس): (٢٠٠١) الأسطورة والمعنى، دراسات فى الميثولوجيا والديانات الشرقيَّة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط٢، دمشق.

٣. القمنى (سيد محمود): (١٩٨٨) أوزوريس وعقيدة الخلود في مصر القديمة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة.

٤. بوعزة (الطيب): (٢٠١٣) الفلسفة اليونانيَّة ما قبل السقراطيَّة(١)، الفلسفة الملطيَّة أو لحظة التأسيس، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.

٥. ----------: (٢٠١٢) في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.

٦. فرنان (جان بيار): (٢٠١٢) الأسطورة والفكر عند اليونان، دراسات في علم النفس

الاجتماعي، ترجمة: جورج رزق، مراجعة: عبد العزيز العبادي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة.

٧. ----------: (١٩٨٧) أصول الفكر اليوناني، ترجمة: سليم حداد، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

٨. غريمال (بيار): (١٩٨٢) الميثولوجيا اليونانيَّة، ترجمة: هنرى زغيب، منشورات عويدات، بيروت.

المراجع الأجنبيَّة

1. Burnet (J): (1964) Greek Philosophy, Thales to Plato, Macmillan & Co LTD, London.

2. Buxton (R.G.A): (1999) From myth to Reason? Studies in the Development of Greek thought, Oxford University Press.

3. Freeman. K: (1971) Ancilla to the pre-Socratic philosophy, Basil Blackwell, Oxford.

4. Guthrie. W.K.C: (1962) A history of Greek philosophy, vol (I), the earlier pre-Socratic and Pythagoreans, University Press, Cambridge.

5. Karatani (K): (2017) Isonomia and the origin of philosophy, trans by, Murphy J.A, Duke University Press, London.

6. Morgan (K.A): (2000) from the pre-Socratic to Plato, Cambridge University Press, U.K.

7. Ross. D: (1953) Plato's theory of Ideas, Clarendon Press, 2d, Oxford.

8. Robert Wallace: Introduction To Blumenberg, New German Critique,No,32,Spring ,1984.

9. http://www.Jstor.org/stable/488157

10. Wians.W: From logos and mythos to ……, State university of New York press, Albany,2019. www.sunypress.edu>p-4839-logos-and muthos

ثالثاً: موسوعات فلسفيَّة وقواميس أجنبيَّة

1. Liddell and Scott's: Greek English lexicon, Oxford University Press, 1889.

2. Paul Edward: Encyclopedia of philosophy, vol (S), ed by Paul Edward, Macmillan publishing,

3. kerferd G.B: Logos. 1972.

4. Runes. D.D: Dictionary of philosophy, philosophic Library, New York, 1945.

رابعاً: دوريَّات أجنبيَّة

1. Honorato (D.E): (2017) Mythos and logos as From of Figurative discourse, A critical reading of claude calame's semiotic approach, Agora, E Studes Classicos em debate, num, 19. A veiro, Portugal

http:///www.redalyc.org/articulo.oa?id=321050819019.

2. Journal of Hellenic Studies, Robert L. fowler: Mythos and logos vol (131), November 2011. Dol.10.1017/S0075426911000048

جدليَّة الشِرك والتَّوحيد عند فلاسفة اليونان
في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد (رؤية نقديَّة)

د. غيضان السّيد علي[1]

مقدِّمة

تميَّزت بلاد اليونان القديمة بتعدُّد الآلهة، سواء قبل العصر الهوميريِّ، أم بعد استيلاء الآخيين عليها وانتشار الآلهة الهوميريَّة، أو بعد انتشار الديانات السرِّيَّة التي زاد من انتشارها اختلاط الشرق بالغرب قبل عصر الإسكندر بقليل، وإن بقيت الديانة الأوليمبيَّة هي الأكثر انتشاراً. وكان لكلِّ طبقة إله؛ وتعلَّقت الطبقات الدنيا بالآلهة المحسوسة، مثل: ديونسيوس (إله الخمر)، وهيفايستوس (ربِّ الحدَّادين والصنَّاع)، وغيرهما من الآلهة التي كان يقدِّسها الزُرَّاع والصُنَّاع، في حين كان أبناء الطبقة الأرستقراطيَّة يقدِّسون أبوللون (إله الشِّعر والعرافة)، وزيوس (كبير الآلهة). أمَّا الأفراد الذين لم يكن لهم فرصة الانضمام إلى ديانة الدولة العامَّة، فقد لجأوا إلى بعض الديانات السرِّيَّة لتعويض تعطُّشهم النفسيِّ للدين.

وعليه، يجدر القول أنَّ الوثنيَّة الشِّركيَّة التي تعتمد على تعدُّد الآلهة، كانت هي السمة الغالبة على الديانة اليونانيَّة؛ نظرًا لعدم وجود سلطة دينيَّة ونظام كهنوتي يقوم بتنظيم العبادات، ويشرف على أداء الطقوس، ويحمي العقيدة من التجديف والتحريف، الأمر الذي جعلها ديانة مشوَّشة غير محدَّدة بحدود معينة. كذلك لم يكن مفهوم الإله محدَّداً حيث اعتاد اليونانيون إطلاق صفة الألوهيَّة على البشر، أو الدواب، أو الطيور، أو الجمادات، أو قوى غيبيَّة أخرى يتخيَّلونها معتقدين أنه يمكن تسخيرها لخدمتهم وقت الحاجة عن طريق قوة (المانا) السحريَّة. وهذه الديانة كانت مطموسة المعالم، مشوَّشة الأفكار، مجهولة التاريخ، تتناقض في بنيتها العقديَّة الداخليَّة.

---

[١]- أستاذ الفلسفة المساعد في كلِّيَّة الآداب بجامعة «بني سويف» في جمهوريَّة مصر العربيَّة.

وقد رام عدد من فلاسفة القرنين السادس والخامس ق.م تعديل هذه الديانة، وإيضاح معالمها، ورفع تشوُّش أفكارها وتناقضاتها؛ وتبرئة ساحة الآلهة من كلِّ المثالب والجرائم المنسوبة إليها، حتى أنَّ أحدهم تمنَّى لو أنَّه أمسك بهوميروس ليذيقه كلَّ ألوان العذاب جزاءً له على تلك التعاليم الدينيَّة الفاسدة التي أغرى بها العوامَّ، والتي انتشرت بينهم رغم عدم منطقيَّتها. وظلَّت محاولات التصحيح والتعديل ساريةً حتى بدأ البعض يصل إلى ما اعتقده الكثير من الباحثين أنَّه التوحيد؛ لتبقى جدليَّة الشِّرك والتوحيد هي العلامة المميِّزة للقرنين السادس والخامس قبل الميلاد اللَّذين شهدا بزوغ نجم صفوة من الفلاسفة اليونانيين الذين مهَّدوا الطريق بقوَّة لتبلغ الفلسفة عصرها الذهبيَّ مع الثالوث الكبير سقراط Socrates، وأفلاطون Plato، وأرسطو Aristotle في القرون اللاَّحقة.

انطلاقًا من ذلك، يرى البعض أنَّ آراء فلاسفة اليونان ما بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد تُعدُّ في الحقيقة صرخة اعتراض وثورة تصحيح للفكر الدينيِّ والتصوُّرات البشريَّة الميثولوجيَّة للآلهة المتعدِّدة التي سادت الحياة الدينيَّة اليونانيَّة منذ القرن العاشر قبل الميلاد. كما يرى آخرون أنَّ ما قدَّمه هؤلاء الفلاسفة إبداع أصيل حاول أن ينتقل بالعقليَّة اليونانيَّة من طور الخرافة والأساطير الدينيَّة إلى طور العلم والمعرفة الفلسفيَّة، وأنَّ العقليَّة اليونانيَّة معهم قد ابتعدت عن سذاجة العصر الأسطوريِّ وبداوته. وهو ما ستحاول هذه الدراسة إثباته أو نفْيَه من خلال تقييم البصيرة اليونانيَّة في تلك الأزمنة الغابرة، وأعني بالبصيرة اليونانيَّة هنا تلك الروح الإنسانيَّة المشرئبَّة إلى غدٍ أكثر عقلانيَّة بدافع ذاتي من دون سند من وحي الله تعالى.

وتكمن إشكاليَّة هذا البحث في مجموعة من الأسئلة المهمَّة التي يدور حول مناقشتها ومحاولة الإجابة عنها، وذلك من قبيل: هل استطاعت العقليَّة اليونانيَّة في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد أن تتخلَّص من ذلك التأثير الأسطوريِّ الذي ساد القرون السابقة في تصوُّراتها عن الإله؟ أم أنَّها تشبَّعت بكثير من الشوائب التي حالت بينها وبين تجاوز التعدُّد إلى التوحيد الخالص؟ وهل يمكن الحديث عن جدليَّة حقيقيَّة بين الشِّرك والتوحيد عند فلاسفة القرنين السادس والخامس قبل الميلاد؟ وهل عرف هؤلاء الفلاسفة أو بعضهم توحيدًا يشبه التوحيد المعروف في الأديان السماويَّة؟ أم كان توحيدًا مشوبًا بالشِّرك والتعدُّد؟

وهل استطاعت العقليَّة الفلسفيّة لهذه النخبة من الفلاسفة، الذين سيتناولهم هذا البحث، والذين يفخر بهم الغرب عبر تاريخه أيمُّا فخر، أن ينتقلوا بالتصوُّر الدينيِّ الوثنيِّ خطوة جديرة بالاعتبار إلى الأمام في تقدُّم وتطوُّر الوعي الدينيِّ نحو التوحيد؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات التي تمثِّل إشكاليَّة هذا البحث قمنا بتقسيمه إلى مقدِّمة وسبعة محاور وخاتمة؛ تناولت المقدِّمة أهميَّة الموضوع وتساؤلاته والمناهج المستخدمة فيه، ثم تحدَّث المحور الأول عن: طاليس والكون المليء بالآلهة. بينما جاء المحور الثاني تحت عنوان: من «لا متناهي» أنكسيمندر إلى «هواء» أنكسمنيس وغياب تام لوجود الإله. بينما يأتي المحور الثالث تحت عنوان: فيثاغورس والبحث في العالم الآخر في ظلِّ تعدُّد الآلهة. في حين جاء المحور الرابع تحت عنوان: طبيعة التوحيد عند اكسينوفان وهراقليطس. وقد جاء المحور الخامس بعنوان: معاقبة الآلهة عند إمبيدوقليس. في حين جاء المحور السادس تحت عنوان: تأليه العقل عند أناكسجوراس. ليأتي المحور السابع بعنوان: بروتاجوراس بين إنكار الآلهة والنزعة اللاأدريَّة. في حين جاءت الخاتمة لتشير إلى أهمِّ نتائج هذا البحث.

وقد اعتمدنا في معالجة هذا البحث على المنهج التحليليِّ بغية تحليل النصوص المستخدَمة والوقوف على حقيقة مراميها، كما اعتمدنا على المنهج النقديِّ الذي عمد إلى بيان التصوُّر الساذج لطبيعة الإله في العقليَّة اليونانيَّة مهما زعم البعض عكس ذلك، كما عمل المنهج التاريخيُّ لعرض تصوُّرات فلاسفة القرنين السادس والخامس قبل الميلاد حسب تسلسلهم الزمنيِّ والتاريخيْ.

أوَّلًا: طاليس والكون المليء بالآلهة

كان طاليس Thales (٦٢٤-٥٤٦ ق.م) أوَّل الحكماء السبعة وأحد أهمِّ فلاسفة ملطية، الذي تميَّز اتِّجاهه المعرفيُّ بمزج الفلسفة بالعلم، فقد اجتمعت في شخصه تجربة العالم مع فكر الفيلسوف، وذكر عنه "هيرودت" أنه تنبَّأ مرَّة بكسوف الشمس، وصدقت نبوءته بالفعل عند انتهاء الحرب التي كانت مستعرة بين الليديِّين والميديِّين، وقد نُسبت إلى طاليس أعمال علميَّة عدَّة، منها: وضعه لتقويم زمنيٍّ، واستخدامه للدبِّ الأصغر في اكتشاف خطٍّ سير

السفن وقيادتها في البحار. وقد أورد ديوجين عن طاليس مجموعة من القصص تبيِّن مدى اهتمام هذا الفيلسوف بالناحية العلميَّة[١]. وتكمن صعوبة دراسة المذهب الفلسفِّي العام لطاليس في أنَّه لم يصلنا من آثاره شيء من أفكاره مكتوبًا، وإنما اعتمد الدارسون في كلِّ عصر على ما قاله عنه أرسطو وسائر تلاميذه.

من أهم الآراء التي وصلت إلينا ونُسبت إلى طاليس، جملتان رئيستان لخَّصتا مذهبه العام، وهما:

الأولى: إنَّ الماء أصل الأشياء جميعًا.

الثانية: إنَّ الكون مليء بالآلهة.

وفي الواقع يمكننا ربط هاتين الجملتين في إطار جدليَّة الشرك والتوحيد عند طاليس؛ حيث تفسِّر الجملة الثانية الجملة الأولى وتتمِّم معناها، حيث رفض طاليس تلك الخرافات التي نسبتها الأساطير لإلى الآلهة اليونانيَّة، وحاول أن يُعقْلِن هذه الديانة الشِّركيَّة، فأكَّد أنَّ الوجود حافل بالآلهة ذات المكانة التراتبيَّة، وفرَّق بين الآلهة وأنصاف الآلهة من الجنِّ والملائكة والعفاريت والأبطال من البشر.

وذهب طاليس إلى أنَّ الماء هو المادَّة الأولى والجوهر الأوحد الذي تتكوَّن منه الأشياء، وأن هذه الاختلافات ليست إلَّا نتائج استحالات عرضت للماء فغيَّرت مظاهره الخارجيَّة التي كانت ترافقه وهو ماء، وأحلَّت معها خاصيَّات أخرى تتلاءم مع المصدر الجديد الذي استحال إليه الماء؛ فكل شيء راجع إلى الماء، ومن الماء وجد. وفوق ذلك لا حي ولا جامد إلا وقد اشتمل على جزء من الماء. فالماء موجود في النبتة الخضراء وفي الحيوان وفي الإنسان وجودًا ظاهرًا، وفي العود اليابس والغبار الجاف وجودًا خفيًّا، وأن الفراغ كلُّه كان مملوءًا بالماء فتجمَّدت أطراف هذا المحيط الكونيِّ، فنشأ من تلك الأجسام المتجمِّدة سور متحجِّر يحيط بهذا الماء من جميع جهاته، ثم استقلَّت قطعة من هذه المتحجِّرات بنفسها وأخذت تسبح فوق الماء جيئة وذهابًا فكانت أشبه (بالفلِّينة)، وهي ما اصطلح الناس على

[١]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفيِّ – الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندريَّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠١٤، ص ٤٩.

تسميتها بالأرض. ولما وجد هذا السور حول الماء كان حاميًا له من الرطوبة الشديدة الأولى، فحدثت بعد تلك الحماية تبخُّرات في الماء أصعدت بعضه إلى الجوّ. وهناك تكاثَف فصار سحابًا، ثم طاردته الأبخرة الجديدة فتزاحم في الجوِّ فحدثت من هذا التزاحم تصادمات عنيفة بين قطع السحاب، تولَّدت منها نيران قويَّة، وهي ما نراه أحيانًا وندعوه بالبرق، وسُمع منه ذلك الضجيج المسمَّى بالرعد، ثم خرجت هذه الأقباس اللَّامعة من السحاب بقوَّة هائلة متَّجهة نحو السور المحيط من كلِّ ناحية، فأحدثت فيه ثقوبًا منها إلى الخارج. وهناك، في الفراغ الفسيح، انتشرت وتضاعفت أضواؤها، ثمَّ ظهرت لنا من خلال تلك الثقوب، فتوهَّمنا أنَّها أجرام سماويَّة كلٌّ واحد منها قائمٌ بذاته، ثم دعوناها بالكواكب، وما هي في الحقيقة إلَّا أضواء النار الخارجيَّة المنبعثة إلينا من ثقوب السور المحيط[١].

ولا شكَّ في أنَّ نشأة طاليس على شاطئ البحر ومشاهدته لتصاعُد الأبخرة وأفاعيل الضباب، ولمَعان البرق، وسماعه اصطخاب الرعود، وتوالي انهمار الأمطار المشتملة على سائل المياه وجامدها هي التي جعلته يتَّجه هذا الاتجاه. كما أنَّ تأثرُّه بالمصادر الشرقيَّة قد يكون -أيضًا- ما جعله يذهب إلى القول بأنَّ «الماء أصل الأشياء جميعًا؛ إذ جاء في الأسطورة البابليَّة أنه في البدء «قبل أن تسمَّى السماء وقبل أن يُعرف للأرض اسم كان البحر وكان المحيط، المظلم أو الماء الأول حيث كان آتون وحده هو الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء»[٢]. وهذا ما يؤكِّد أنَّ طاليس لم يكن مبتكرًا لفكرة جديدة انفرد بها من دون أن يكون لهذه الفكرة آثارها في عقله من الأساطير الشرقيَّة القديمة؛ حيث تؤكِّد بعض الدراسات المعاصرة أنه لم يكن ماديًّا في ردِّه أصل الوجود إلى الماء، بل كان مردِّدًا لما جاء في ديانة هليوبوليس المصريَّة، التي جعلت أصل الوجود الإلهة (نون) أي الماء الذي ليس له قرار. وأرى أنه لم يخرج عن الحقل اليونانيِّ الذي كان سائدًا فكلُّ ما فعله أنَّه استبدل زيوس بالماء، وطوَّر المفهوم الأسطوريَّ للأوقيانوس (المصدر الأول لكلِّ المياه) فجعل منه مادَّة أوليَّة لكلِّ الموجودات[٣].

---

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأول، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٨، ص ٢٨-٢٩.

[٢]- محمد عبدالله الشرقاوي، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، القاهرة، المجموعة المتَّحدة للنشر، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلاميَّة كلِّيَّة دار العلوم جامعة القاهرة، ١٩٩٥-١٩٩٦، ص٩٩. وانظر أيضًا، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت، ص ٢٥.

[٣]- عصمت نصار، الفكر الديني عند اليونان، القاهرة، دار الهداية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص ٣٦.

ومن عبارة طاليس «إنَّ الماء أصل كلِّ الأشياء» يمكن للقارئ المدقِّق أن يلمح ما لم يصرِّح به حيث يريد أن يقول إنَّ الماء هو الإله الموجِد لكلِّ شيء، فهو المبثوث في ثنايا كلِّ شيء، ولعلَّ هذا ما دعا نيتشه إلى القول بأنَّه أول من اكتشف وحدة الوجود، وحينما أراد التعبير عنها عبرَّ عنها بالماء[١].

بعد ذلك أصبح كلُّ جزء من أجزاء الطبيعة -حسب طاليس- فيه حياة أو فيه الآلهة، وهذا عين ما يقصده بالمقولة الثانية «إنَّ العالم مملوء بالآلهة» وهي العبارة التي نسبها إليه أرسطو، فالحياة منبثَّة في موجودات العالم أجمع، وإن أظهر ما يتَّضح فيه هذه الحياة من أجزاء المادَّة هو المغناطيس عندما نشاهده يجذب الحديد[٢]. وبناء على ذلك، يرى البعض أنَّ طاليس هنا يتَّجه إلى القول بالتوحيد، فالإله -المتمثِّل في الماء- هو الموجود في كلِّ شيء، وموجد كلَّ شيء. والحقيقة أنَّ مثل هذه الأقوال استنتاجات لم يصرِّح بها طاليس. وفي رأيي، لا يمكن أن يكون قد قال بها لسبب بسيط لأنَّ أوَّل من قال بالنفس الكلِّيَّة هو أفلاطون، وقد عاش بعد طاليس بوقت طويل. ولم يُعرف عن أحد الفلاسفة السابقين له أنَّه قال بها.

من المفيد الإشارة إلى أنَّه لو صحَّ أنَّ طاليس قد تأثَّر في رؤيته هذه -كما ذهب بعض الباحثين- بما جاء في التوراة، وخصوصًا في سفر التكوين: «في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خربة وخالية، وعلى وجه الغَمر ظلمة، وروح الله يَرِفُّ على وجه المياه»[٣]، لو صحَّ ذلك، لما ذهب هذا المذهب؛ لأنّه لو كان قد ناله شيء من نور الوحي الموسويِّ لاهتدى إلى أن للكون مُنشئًا عظيمًا منزَّهًا عن الحلول في الأجسام، ونسب إليه خلق الماء وغيره من جزئيَّات الكون كما هو في تعاليم التوراة، وإلَّا فكيف اقتبس منها جوهريَّة الماء ثم أهمل ما عدا ذلك إهمالاً تامًّا.

ويرى الدكتور محمد غلاب أنَّ المؤرِّخين العرب قد كفوا أنفسهم هذا الاعتراض فغالوا في التخريف عن «طاليس»، وعزوا إليه عبارات تدلُّ على أنَّه كان مؤمنًا بالإله إيمانًا تقديسيًّا لا يقلُّ عن إيمان الخاصَّة من المسلمين ليثبتوا بها أنَّه استضاء بهذا النور السماوي. وهذه

[١]- محمد عبد الله الشرقاوي، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامة، ص ٩٩.

[٢]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، مرجع سابق، ص ٣٠.

[٣]- سفر التكوين: (الآيات١-٢)

غاية إسرائيليَّة رمى إليها اليهود منذ العصر الإسكندريِّ، وحاولوا إثباتها والتدليل عليها بكلِّ قوة ودهاء. فلما جاء العرب جازت عليهم هذه الحيلة، فاندفعوا وراء اليهود في ذلك التيَّار المغرض الذي لا يقود إلَّا إلى الافتئات على الحق والتاريخ[١].

إلى ذلك، فإنَّ لفظة «الآلهة» الواردة في عبارة «إنَّ الكون مملوء بالآلهة» لا توحي أبدًا بأيِّ حال من الأحوال إلى أيِّ اتِّجاه توحيدي. ولذا، لا يمكننا القول أنَّ طاليس قد انتقل بالعقيدة الدينيَّة عند اليونان من الشِّرك والتعدُّد إلى التوحيد. ومن ثم تصبح كلُّ الأقاويل التي ردَّدها الشهرستاني في كتابه «المِلل والنِّحل» عن طاليس[٢] من قبيل الهراء الذي لا أصل له، مثل قوله عنه إنَّه قال: «إنَّ للعالم مبدعًا لا تدرك صفته العقول من جهة جوهريَّته، وإنَّما يدرك من جهة آثاره، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلاً عن هويَّته إلَّا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه الأشياء، فلسنا ندرك له إسمًا من نحو ذاته، بل من نحو ذاتنا»[٣]. فلم يكن طاليس سوى فيلسوف ماديٍّ يرى أنَّ المادَّة حيَّة حياة ذاتيَّة، وأنَّ حركتها منبعثة من داخلها، وأنَّ جوهرها هو الماء الذي يمثِّل أصل وجودها. وأنَّ غاية ما في الأمر أن ننسب إليه ما يمكن تسميته بالحلول الغامض للإلهيِّ في الماديِّ على نحو متعدِّد وليس توحيديًّا.

ثانيًا: من «لا متناهي» أنكسيمندر إلى «هواء» أنكسمنيس وغياب تامٍّ لوجود الإله

رفض أنكسميندر Anaximander(٦١١-٥٤٧ ق.م)، تلميذ طاليس وثاني أهمِّ فلاسفة ملطية، وجود آلهة الأوليمب، وعدَّ كلَّ ما يتعلَّق بها أساطير لا أصل لها إلَّا الخيال. كما رفض -أيضًا- فكرة طاليس عن أنَّ «الماء أصل الأشياء جميعًا»؛ لأنّه رأى أنَّ الماء جزءٌ كغيره من الأجزاء، والجزء لا يكون أصلاً للكلِّ المركَّب من أجزاء يخالف بعضها البعض في خواصِّه، وبالتالي في جوهره. لكنه وافقه في فكرة المادَّة الواحدة وسمَّاها (اللَّامتناهي) أو الأبيرون Apeiron، والأبيرون – في ظاهرة الكون العام- مزيج من الأضداد كالحارِّ والبارد واليابس والرَّطب، لكنه -في الأصل- كلٌّ متجانس لا يوصف بكمٍّ نهائيٍّ ولا بكيف محدَّد، ويمتاز

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، مرجع سابق، ص ٣١.

[٢]- أنظر، الشهرستاني، الملل والنِّحل، الجزء الثاني، صحَّحه وعلق عليه أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلميَّة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، ص ٣٧٠- ٣٧٣.

[٣]- المرجع السابق، ص ٣٧٠.

بالسرمديَّة، وهو جامع لخواصِّ وصفات كلِّ شيء، وعنه تكون الأشياء فترتدُّ إلى العنصر الذي نشأت منه، كما جرى بذلك القضاء والقدر. فهي - أعني الأشياء- تعوِّض بعضها بعضًا ويرضي بعضها بعضا. فأشياء الكون تنشأ من هذا «اللَّامتناهي» بعمليَّة الانفصال. وبحركة المادَّة تنفصل الأشياء بعضها عن بعض وتجتمع بعضها إلى بعض. ثم تظهر لنا صور الانفصال، وأوَّلها البارد أو الرَّطب وهو في المركز، ثم تغلِّفه دائرة الهواء فدائرة اللَّهب ثم دائرة النار. وبفضل هذه الحركة الانفصاليَّة الخالدة تحدث الكائنات[١].

وهكذا رفض أنكسيمندر جميع الآلهة، كما رفض الإله الواحد الخالق، ورفض فكرة خلق الإله للعالم، فضلاً عن أنَّ الثقافة اليونانيَّة في ذلك العصر لم تخطر ببال فلاسفتها فكرة الخلق من عدمه والتي عرفتها الأديان السماويَّة. فقد قال أنكسيمندر بنوع من التطوُّر للكائنات التي انفصلت عن (اللَّامتناهي) الذي نشأ منه كلُّ موجود في هذا الكون، أيّ أنَّ ثمة حركة منذ الأزل، تمَّت في غضونها نشأة العوالم، فالعوالم لم تُخلق كما تقول الأديان السماويَّة، بل تطوَّرت؛ وكذلك حدث تطوُّر في مملكة الحيوان، فنشأت الكائنات الحيَّة من العنصر الرَّطب حين أخذت الشمس تبخِّره؛ والإنسان -كأيِّ حيوان آخر- هو سليل الأسماك؛ ولا بدَّ من أن يكون الإنسان قد هبط من صنوف من الحيوان تختلف عنه لأنه كان من المستحيل عليه -بسبب طفولته الطويلة- أن يحتفظ ببقائه في أول مراحل التطوُّر لو كان عندئذ على صورته الراهنة[٢]. فقد ظهر الإنسان بعد الحيوانات كلِّها ولم يخلُ من التقلُّبات التي طرأت عليها، فخُلق أول الأمر شنيع الصورة، ناقص التركيب، وأخذ يتقلَّب إلى أن حصل على صورته الحاضرة[٣].

وهكذا، لا نجد عند أنكسيمندر شِركًا ولا توحيدًا بل إنكارًا للإله بصفة عامة. لكن نجد أنَّه ترك فكرة فلسفيَّة رائعة جديرة بالذكر وهي نظريَّة العدالة والنظام، إذ قرَّر هذا الفيلسوف أنَّ كلَّ كائن مشتمل على عناصر هذا النظام، فإذا تماشى مع طبيعة العدالة الكونيَّة ظلَّ حيًّا، وإذا انحرف عن هذه العدالة كانت عناصر النظام نفسها سبب تفكيكه كما كانت منشأ

[١]- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون- العصر الأول، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١، ص ٣٠.

[٢]- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة -الكتاب الأول- الفلسفة القديمة- ترجمة زكي نجيب محمود وأحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ٢٠١٢، ص ٦٥.

[٣]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، مرجع سابق، ص ٤١.

تكوينه. أي أنَّ العالم يتطوَّر ويرتقي بسيادة العدالة، ويضمحلُّ وينهار بغياب العدالة. ولكنَّها تبقى فكرة دنيويَّة خالصة؛ إذ تلتزم فكرة العدالة مكافأة المحسن وعقاب المسيء بالبقاء والفناء الدنيويِّ، أما فكرة العدالة الأُخرويَّة فهو الأمر الذي لم يتناوله أنكسيمندر في الغالب الأعمِّ، ولم يبيِّن لنا عقاب المسيء أو المجرم الذي قضى حياته من دون عقاب، وخصوصًا أنَّه أنكر العالم الأُخرويَّ ضمنًا لإنكاره وجود الإله.

ومن «لامتناهي» أنكسيمندر الذي تكوَّن منه العالم بالانفصال إلى اسطقس «الهواء» عند أناكسمينس Anaximenes (٥٨٥-٥٢٨ ق.م) تلميذ طاليس وآخر فلاسفة المدرسة الملطيَّة، والذي رأى أنَّ الهواء هو أصل الأشياء جميعًا وهو الأكثر قربًا لتفسير «اللَّامتناهي»؛ حيث أنَّ الهواء لا يتناهى وهو يشغل فراغًا لا يتناهى. ومن ثم قرَّر أنَّ الهواء هو أصل العالم ومادَّته الحيويَّة؛ ويبدو أنَّه لاحظ ذلك من خلال تنفُّس الإنسان، فالإنسان يبقى حيًّا مادام يتنفَّس. فذهب إلى القول بأنَّ من الهواء جاءت الإلهيَّات بينما الأشياء الأخرى جاءت من صغارها. أي أنَّه أحلَّ «الهواء» محلَّ «الماء» عند طاليس، و«اللَّامتناهي» عند أنكسيمندر، فقد كان هناك اعتقاد عامٌّ بألوهيَّة مادَّة واعية تحيط بالكون وتتسرَّب من خلاله لتشكل الهواء العلويِّ أو الأثير.

ولذلك اعتقد «أنكسيمنس» أنَّ الهواء أساس وجود العالم والمبدأ الأول لوجود الكائن الحيِّ؛ وذلك لأنَّ للهواء مقدرة أكثر على التغلغل بالأشياء، فهو أسرع حركة وأكثر انتشارًا، بالإضافة إلى عدم حاجته إلى قاعدة كالماء. ففي نظره أنَّ الهواء يتميَّز بحركتَيْ التكاثُف والتخلخُل، كما أنَّ هاتين الحركتين تجعلان الهواء مُلاحَظًا حيث يتحوَّل في حركة التكاثُف إلى ماء وفي حركة التخلخل إلى نار، فبينما التكاثُف يولِّد البرودة، فالتخلخل يولِّد الحرارة. وعندما يصبح الهواء مكثَّفًا يصير باردًا، ولكن عندما يصبح متخلخلاً يصير دافئًا[١].

من هنا، يرى أن ليس هناك إله خالق للكون أو موجد له؛ إذ إنَّ الكائنات عنده لا تنتج من شيءٍ أجنبيٍّ عنها بل تنتج من استحالات الهواء وتغيُّراته. ويبقى ما يراه الشهرستاني من أنَّه كان موحِّدًا منزِّهًا للإله عن غيره محض افتراءات على مذهب الرجل، فكما يقول الدكتور

[١]- نوال الصراف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفيِّ- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقيِّ والتفكير العلميِّ، دار الفكر العربيِّ، د. ت، ص ٤٢.

غلاب قاصدًا الشهرستاني في فهمه لأناكسمنيس: «إذ عزا إليه تأليهًا ساميًا منزَّهًا عن شوائب النقص كذلك التأليه الذي سنشاهده عند الأفلاطونيَّة الحديثة بعد عصر أناكسمنيس بأكثر من ثمانية قرون. والذي لم يوجد في البيئات الفلسفيَّة إلاَّ بعد نضوجها العقليِّ، وسموِّها الروحيِّ، ووصولها إلى قمَّة النقاء والجلال»[١].

وهكذا، ينتهي القرن السادس قبل الميلاد وقد أنكر فلاسفته وجود الله، وذهبوا في ذلك مذاهب شتَّى، لينهي الفكر الغربيُّ مرحلة شِركيَّة وثنيَّة في القرون الغابرة التي آمنت فيها بآلهة الأوليمب المتعدِّدة الذين يحبُّون ويكرهون ويفرحون ويحزنون ويتزوجون وينجبون أولادًا، ويقيمون علاقات مشروعة وغير مشروعة مع الآلهة والبشر، فلا مانع عندهم ولا يشقُّ عليهم أن يستولدوا الإنسيَّات، أو يزوِّجوا بناتهم من الإنس فيستولدوهن[٢]، ولينتقل هذا الفكر إلى مرحلة أخرى أنكرت وجود الآلهة بشكل عام. وأعتقد أن ذلك كان ردَّ فعلٍ طبيعيًّا على هذا التصوُّر الساذج لطبيعة الإله وقصور عقليٍّ عن إدراك التصوُّر الصحيح للإله، فراحوا يبحثون عن مادَّة أزليَّة تصلح لأن تكون أصلاً لوجود جميع الموجودات.

ثالثًا: فيثاغورس والبحث في العالم الآخر في ظلِّ تعدُّد الآلهة

بالاتِّجاه نحو القرن الخامس قبل الميلاد، نصل إلى فيثاغورس Pythagoras (٥٧٢-٤٩٧ ق.م)، ذلك الفيلسوف الذي كان أول من جاء بلفظة فلسفة -كما يعتقد بعض الباحثين- حيث كان يقول عن نفسه إنَّه ليس حكيمًا لأنَّ الحكمة لا تضاف إلى غير الآلهة، بل هو فيلسوف محب للحكمة. هو يونانيٌّ أيونيٌّ من جزيرة "ساموس"، هاجر إلى "كروتون" في جنوب إيطاليا حيث أسَّس المدرسة الفيثاغوريَّة؛ التي يرى فيها البعض خطوة واسعة على طريق التجديد الدينيِّ، والتنسُّك الروحيِّ والأخلاق العالية والتقدُّم بالإنسانيَّة نحو الكمال. والجدير بالذكر أنَّ فيثاغورس لم يكتب شيئًا ولكن بلور فلسفته شفهيًّا، ولذلك يتعذَّر على الباحث الاطمئنان إلى كلِّ ما يُكتب ويقال عنه، وخصوصًا أنَّ أساطير كثيرة نُسجت حوله؛ حيث قيل عنه إنَّه ذو طبيعة إلهيَّة باعتباره ابن "أبولون" أو "هرميس"، وأنَّ الخير يأتيه من قوى

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، مرجع سابق، ص ٤٥.

[٢]- أنظر، هوميروس، الإلياذة، تعريب ونظم سليمان البستاني، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، ٢٠١٥، المصدر السابق، ص٢٤٠-٢٤١.

عُلويَّة غير مرئيَّة. كما قيل إنَّ له فخذًا ذهبيًّا، وإنَّه زار عالم الموتى وعاد منه سالماً.

ويكاد الدَّارسون يتَّفقون على أنَّ "فيثاغورس" كان مهتمًا بالبحث عن مصير الإنسان في العالم الآخر، ومن أشهر هؤلاء الدَّارسين "ديكاياركوس" الذي قال: "إن فيثاغورس علَّم أولاً أنَّ الروح خالدة، وأنها تتحوَّل ضروبًا أخرى من الكائنات الحيَّة، ثم علَّم أنَّ كلَّ ما يظهر في الوجود يعود فيولد في دورة معلومة، فلا شيء جديد كلَّ الجدة؛ وأنَّ كلَّ ما يولد وفيه دبيب الحياة، ينبغي أن ننظر إليه جميعًا نظرتنا إلى أبناء الأسرة الواحدة"[١].

لقد أنشأ فيثاغورس مدرسة دينيَّة كانت مهمَّتها في بداية الأمر تنحصر في التبشير بالفضيلة والتقوى، والحديث عن الحياة الآخرة، وتوثيق الصلة بين تعاليمها وبين مصير الإنسان بعد الموت، وهو لم يذهب إلى القول بوحدانيَّة الإله، بل قال بتعدُّد الآلهة، وفضَّل عليهم ديونسيوس إله الخمر. وكانت أولى غايات فلسفته الدينيّة الاتصال المباشر بالآلهة عن طريق التنسُّك والسحر. وقد قال فيثاغورس بنوع من تناسخ الأرواح متأثِّرًا بالفكر المصريِّ والهنديِّ القديم. والتناسخ عند الفيثاغوريين هي عقيدة فحواها تحرير النفس من عجلة الميلاد، أي من دائرة الولادات المتعدِّدة وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامَّة، وذلك بعد سلوك طريق التطهُّر من الحسِّ وسائر العلائق الأرضيَّة.

بيد أنَّ ذيوع فكرة التناسخ بين تلاميذ هذه المدرسة أنتج مشكلة اجتماعيَّة مهمَّة، وهي أنَّ جميع الحيوانات التي تدبُّ على الأرض أهل لحلول النفس البشريَّة فيها. وإذا ثبت ذلك فمن المحتمل أن يكون كلُّ حيوان ظرفًا لنفسٍ بشريَّة. وإذًا، فذبح الحيوانات أو قتلها جريمة كبرى لا تقلُّ عن قتل الإنسان؛ لأنَّ العبرة بالنفس القاطنة في هذا الكائن لا بجسمه الخارجيِّ. ومنذ ذلك العهد أصبح أكل اللحوم محظورًا على كلِّ فيثاغوريٍّ مخلصٍ لمذهبه[٢].

ولم تكن هذه هي المشكلة الوحيدة في المذهب الفيثاغوري، بل إنَّ من يلقي نظرة واحدة على مجمل تعاليمه سيجد أنَّها تعاليم دينيَّة أوَّليَّة ساذجة تثير عند قارئها الضحك والسخرية، ومن تعاليمه هذه: أن تمتنع عن أكل الفول -لا تلتقط ما قد سقط- لا تمسُّ ديكًا أبيض -لا تكسر الخبز- لا تخطُ من فوق حاجز -لا تحرِّك النار بالحديد- لا تأكل من رغيف

[١]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، ك١، ص٧٣.

[٢]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، مرجع سابق، ص ٥٥-٥٦.

كامل -لا تمشِ في الطُّرق العامَّة- لا تنظر إلى المرآة بجانب الضوء -لا تسمح للعصافير بأن تبني أعشاشها في دارك- لا تجلس في الجهل -لا تختتم بخاتمٍ عليه صورة إله[١]. وإنَّ أولئك الذين زعموا -في ما بعد- أنَّ هذه التعاليم لها تأويلات رمزيَّة ذات قيمة أخلاقيَّة عالية قد حمَّلوها ما لا تطيق، بل ما لا يخطر لأصحابها الأولين على بال، إذ زعموا أنَّ فيثاغورس كان يقصد بتحريم الجلوس في الظلام تحريم البقاء في ظلمة الجهل. وكان يريد بحظر التختُّم بخاتم عليه صورة إله حظر إفشاء أسرار الدين أمام العامَّة وغير ذلك من التأويلات المتكلِّفة التي أوجبتها عليهم السذاجة المفرطة لهذه التعاليم.

رابعًا: طبيعة التوحيد عند إكسينوفان وهراقليطس

وإذا ما انتقلنا من القرن السادس قبل الميلاد إلى القرن الخامس قبل الميلاد، سنجد أنَّ هناك انعطافًا قليلاً في الفكر الدينيِّ نحو نوع معيَّن من التوحيد أو ما يشبه التوحيد؛ إذ رفض إكسينوفان Xenophones (٥٧٠-٤٨٠ ق.م) وتلميذه بارمنيدس Parrmenides (٥١٥-٤٤٠ ق.م) الطابع الخرافيَّ للديانة اليونانيَّة، فرفضا التعدُّديَّة وعقيدة التناسخ الفيثاغوريَّة، وقالا بإله واحد، لكنها وحدانيَّة على طريقتهما الخاصَّة.

انطلاقًا من ذلك، يُعدُّ إكسينوفان عند مؤرِّخي الفلسفة، أصل النزاع بين الفلسفة والدين، فقد هاجم الأفكار الدينيَّة الشعبيَّة عند اليونان بهدف التوصُّل إلى تصوُّر أكثر صفاء ونبالة عن الربِّ. ولم يوافق على ما يقوم عليه الدين اليونانيِّ الشعبيِّ من الاعتقاد في عدد من الآلهة التي يجري تصوُّرها على هيئة كائنات إنسانيَّة، ورأى أنه من العبث افتراض أنَّ الآلهة تنتقل من مكان إلى مكان على نحو ما تصوِّرها الأساطير اليونانيَّة. وأنَّه من العبث افتراض أنَّ للآلهة بداية، ومما يحطُّ من شأنهم أن نعزو لهم قصصًا مليئة بالخداع والاحتيال واللصوصيَّة والزنا. كما هاجم إكسينوفان كلاًّ من هوميروس وهزيود؛ لأنهما ردَّدا هذه التصوُّرات الشائنة عن الأرباب[٢].

جدير بالذكر هنا أنَّ ذلك الرأي الذي يردِّده مؤرِّخو الفلسفة حول رفض إكسينوفان فكرة

---

[١]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، ك١، ص٧٢.

[٢]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤، ص ٤٦.

تعدُّد الآلهة، وذهابه إلى القول بأنَّ ما هو إلهيٌّ لا يمكن إلَّا أن يكون واحدًا، ولا يمكن إلَّا أنَّ يوجد واحد هو أفضلها، لهذا رأى أنَّ الإله يجب تصوُّره على أنه واحد، وهذا الإله لا يشبه البشر الفانين سواء في الصورة الجسديَّة أم الفهم. يقول: «إنَّه كلَّه بصر وكلَّه سمع وكلَّه فكر». وأنَّه «هو الذي من دون مشقَّة وبفضل تفكيره يحكم الأشياء جميعًا»[١].

ولكن لا يجب أن نفهم مما تقدَّم أنَّ توحيد إكسينوفان يشبه التوحيد في الأديان السماويَّة؛ وأنَّه قد توصَّل إلى التوحيد الخالص كما ادَّعى بعض الدَّارسين؛ لأنَّه من الطبيعيِّ أن يرفض أيُّ عاقل تلك الصورة التي رسمتها الديانة اليونانيَّة للآلهة من تصويرهم على هيئة بشر يتزاوجون وينجبون، ويتصارعون ويتحاربون، وينافس بعضهم بعضًا على حبِّ امرأة أو رجل. وأنَّ معظم الآلهة الذكور قد اغتصبوا زوجاتهم، وأنَّهم كانوا من ذوي السلوك المشين مع زوجاتهم وعشيقاتهم، وأنَّهم عادة ما كانوا يتآمرون على بعضهم البعض؛ إذ كثيراً ما كانت تلجأ الإلهات الإناث إلى الإيقاع بالآلهة الذكور، وكثيراً ما نزلت هذه الآلهة من عليائها فوق قمة جبل الأوليمب لتضاجع أحد البشر سواء من قِبل الآلهة الذكور أم الإلهات الإناث.

يعني ذلك أنَّ إكسينوفان رفض تلك الصورة الهزليَّة التي صوَّرت الآلهة كالبشر يمارسون كلَّ الشرور، ورأى أنَّ هذه الرؤيا لن تختلف عن وصف الحيوانات للآلهة لو كان لها إمكانيَّة التعبير عن تصوُّراتها حول الألوهيَّة[٢]. ومن ثم يقول في نصٍّ له دلالته المهمَّة في هذا الإطار: «إنَّ الناس هم الذين استحدثوا الآلهة، وأضافوا إليها عواطفهم، وصورتهم وهيئتهم، فالأحباش يقولون عن آلهتهم أنهم سودٌ فُطسُ الأنوف، ويقول أهل تراقيا إنَّ آلهتهم زُرقُ العيون حُمرُ الشعور، ولو استطاعت الثيران والخيول لصوَّرت الآلهة على مثالها.. إلَّا أنه لا يوجد غير إله واحد هو أرفع الموجودات السماويَّة والأرضيَّة، ليس مركَّبًا على هيئتنا، ولا مفكِّرًا مثل تفكيرنا»[٣].

ولما رفض إكسينوفان هذا التصوُّر الساذج لطبيعة الآلهة اعتقد بإله مفارق خارج هذا العالم، وهذا ما يفهم من ظاهر أقواله: «إنَّ العالم هو الله»، و«الكلُّ هو واحد»، مما يوحي

[١]- المرجع نفسه.

[٢]- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصريَّة اللبنانيَّة، الطبعة الأولى، ٢٠١٥، ص ٦٠-٦١.

[٣]- نقلاً عن: جفري بارندر، المعتقدات الدينيَّة لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣)، مايو-١٩٩٣، ص٧٦.

بأنَّه أقرب إلى القائلين بالحلول والتصوُّر الواحديِّ للكون. فهو تصوُّر لإلهٍ يتفادى الصفات الساذجة التى وُصفت بها الآلهة، تصوُّر لإله يعلو على الآلهة والبشر، ولا يشبه الآدميين في صورته ولا في عقله.

ولكن هذا لا يعني أنَّ إكسينوفان قد خرج تمامًا على هذه العقائد الدينيَّة المؤمنة بتعدُّد الألوهيَّة؛ لأنَّه في تأكيده على إيمانه بذلك الإله الواحد، أكَّد على أنَّه (أي هذا الإله) هو الأعظم «بين الآلهة والبشر»، ويقرَّر أنَّ إلهه الواحد هو الأعظم بين الآلهة. ومن هنا قال البعض إنَّه كان واحديًّا وليس موحِّدًا بالمعنى الدينيِّ الصحيح[١].

ولذلك يمكننا القول إنَّ إكسينوفان قد آمن بإله أعظم يتفوَّق على باقي الآلهة والبشر، وليس إلهًا واحدًا أحدا، وهذا -في الحقيقة- لا يختلف عن تصوُّر اليونانيين السابقين لزيوس كبير الآلهة في الأساطير. وهذا هو الدرب نفسه الذي سار عليه بارمنيدس Parmenides الذي آمن مثل أستاذه إكسينوفان بوحدة الوجود، وجعل الوجود أساس اللَّاوجود، فالوجود موجود ولا يمكن إلَّا أن يكون موجودًا. والوجود والواحد متكافئان، ملاء لا خلاء، ثابت لا حركة فيه، ثم أيَّده تلميذه زينون الإيلي zenon (٤٩٠-٤٣٠ ق.م) مثبتًا الوحدة منكرًا الكثرة، مؤيِّدًا الثبات ضدَّ الحركة، وله في ذلك حجج مشهورة في تاريخ الفلسفة[٢].

على درب إكسينوفان وبارمنيدس، سار هيراقليطس Heraclitus (٥٤٠- ٤٧٥ ق.م) الذي أعلن كفره بإله الخمر باخوس، وتمنَّى لو استطاع أن يمسك بهوميروس ويذيقه كلَّ ألوان العذاب جزاء عن تلك التعاليم الدينيَّة الفاسدة التي أغرى بها العوامّ. فقد رفض هيراقليطس فكرة تجسيد الإله مع قبوله فكرة التشبيه، لكنَّ فكرته في تنزيه الإله كانت هي الإضافة الحقيقيَّة لهيراقليطس؛ حيث رأى "أن أكثر الرجال حكمة وحصافة قرد إذا قورن بالإله، تمامًا كما يكون أعظم القردة جمالاً، قبيحًا إذا قورن بالإنسان"[٣]. وأعلن في جرأة يُحسد عليها أنَّ الإله واحد، وأنَّ عالم الآلهة المزعوم وهم وخرافة، وأنَّ الأسرار الشائعة بين الناس حكايات مائعة لا قدسيَّة فيها، كما أنكر إيمان العوامِّ بالخلاص والتطهُّر من الذنوب عن

[١]- المرجع السابق، ص ٦٢.

[٢]- حسن حنفي، تطوُّر الفكر الدينيِّ الغربيِّ (الإنسان والله)، مجلَّة الجمعيَّة الفلسفيَّة المصريَّة، السنة السابعة- العدد السابع، ١٩٩٨، ص ١٣١.

[٣]- س. م. بورا، التجربة اليونانيَّة، ترجمة أحمد سلامة محمد السيد، القاهرة الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٨٩، ص٩٩.

طريق القرابين التي يقدِّمونها للآلهة الخرافيَّة التي لا وجود لها[١]. ومع ذلك اقتنع بأنَّ الإله يتشابه أيضًا مع الإنسان على نحو ما مع الإقرار بأنَّ الإله أفضل وأرقى بكثير، ومع ذلك كان ذاك التصوُّر الهيراقليطيُّ هو أرقى تصوُّرات فلاسفة اليونان للإله.

وقد تأثَّر هيراقليطس بأورفيوس والديانة الهندوسيَّة، ويبدو ذلك في قوله بخلود الروح وتميُّزها عن البدن وتناسخها وخضوعها لقانون الكارما. وبذلك اختلف المؤرِّخون حول صفات الإله الواحد عند الفلاسفة الموحِّدين وحول صلته بالعالم وأزليَّته. لكنهم لم يتوصَّلوا إلى فكرة الإله الواحد الذي ليس كمثله شيء يتعالى عمَّا يصف البشر، الأمر الذي جعلهم يبتعدون كثيراً عن التوحيد بمعناه المتعارف عليه في الديانات السماويَّة، وذهبوا إلى القول بما يشبه التوحيد.

خامسًا: معاقبة الآلهة عند أمبيدوقليس

انعطف إمبيدوقليس Empedokles (٤٩٥-٤٣٥ ق.م) بتصوُّر الألوهيَّة انعطافًا ماديًّا جديدًا؛ حيث تصوَّر نفسه أحد الآلهة؛ وأنَّ الآلهة لا تمتاز عن الحيوانات والحشرات إلَّا بغلبة عنصرَي النار والهواء فيها على عنصرَي الماء والتراب. ولا أظنُّ أنَّه يوجد تصوُّر للألوهيَّة أحطُّ ولا أنزلُ من هذا التصوير. كما رأى إمبيدوقليس أنَّ الوجود لا يمكن أن ينتقل إلى اللَّاوجود، كما أنَّ اللَّاوجود لا يمكن أن ينتقل إلى الوجود، وما يوجد يظلُّ إلى الأبد موجودًا. فإذا أخذنا هذا في سياق مادِّيٍّ خالص فإنَّ ما يعنيه هو أنَّ المادَّة ليست لها بداية ولا نهاية، وأنَّها غير مخلوقة ولا يمكن إفناؤها[٢].

لقد كان إمبيدوقليس نفسه شخصيَّة مثيرة للجدل إذ ادَّعى أنَّه يستطيع الاتِّصال بالأرواح الخفيَّة، وكان قد قرأ أساطير الآلهة الهاوين إلى الأرض تحت انتقام زيوس فأعلن أنَّه أحد هذه الآلهة، وأنَّ روحه التي هي الآن شريدة طريدة، كانت تستمتع قبل خلق البشريَّة بسلطان عظيم، وأنَّها ذهبت إلى أمكنة مجهولة. وبعدما وجد الإنسان على الأرض أشرفت تلك الروح السماويَّة على محاسبة الأموات ورافقتهم في عبور نهر «الإكيرون» الذي ينتهي إلى الجحيم، وأنَّها آلمت لآلامهم وحزنت لتأوُّهاتهم وآنَّاتهم. ولأمرٍ ما، هوت إلى الأرض وظلَّت تتناسخ

[١]- عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، ص ٤٩.

[٢]- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ص ٧٧.

في الأجسام المختلفة من حيوانات إلى أسماك، إلى أطفال يموتون في حداثتهم، إلى نساء، إلى رجال، وأخيرًا استقرَّت في نصف إله أو في إمبيدوقليس الذي يراه الناس فيحسبونه واحدًا منهم، وما هم في ذلك إلَّا واهمون[١].

في هذا السياق، نعود مع إمبيدوقليس مرَّة أخرى إلى الآلهة البشريَّة، أو فكرة نصف الإله الذي وجدناها في الأساطير اليونانيَّة القديمة، ليصبح الإله موجودًا ماديًّا في هيئة بشريَّة كاملة. أي أنَّنا هنا في صدد انتكاسة للتصوُّر المتطوِّر للآلهة في الفلسفة اليونانيَّة. فإمبيدوقليس يزعم أنَّه إله قد ارتكب خطيئة فعُوقب عليها، حيث هوت روحه إلى الأرض لمدَّة ألف سنة يقول عنها إنَّه لم يبقَ منها إلَّا القليل الذي سيكون انتهاؤه إذنًا بصعوده إلى مقرِّ الآلهة في السماء.

ورغم سذاجة طرح تصوُّر إمبيدوقليس للألوهيَّة، إلى جانب إدعائه الألوهيَّة، إلَّا أن الجديد هنا أننا نرى لأول وهلة عقاب الآلهة الذي يكون بالتناسخ، حيث رأى أنَّه الوسيلة الوحيدة لتطهير الآلهة والبشر مما اقترفوا من آثام وسيِّئات. وكلُّ روح تقترف جريمة أو تُلحد أو تسبُّ إلهًا، لا بدَّ لها من أن تشرد في الأجسام المختلفة ثلاثين ألف سنة حتى تتطهَّر من جريمتها. وهنا يتساوى الآلهة مع البشر في الخضوع للعقاب ذاته، وهذا يعني أنَّ الآلهة شأنها شأن البشر يخطئون ومن ثم يتعرَّضون للعقاب.

كذلك، فإنَّه يمكن للآلهة أن تحلَّ بأيِّ كائن حيٍّ بدءًا من الحشرات والهوام حتى الإنسان. ولا شكَّ في أنَّ ذلك سيؤدِّي إلى عبادة الكائنات الحيَّة، وكلِّ ما به روح؛ لأنَّ الآلهة من الممكن أن تكون قد حلَّت به، ويترتَّب عليه تحريم أكل اللحوم بمختلف أنواعها خوفًا من أن يأكل الإنسان أحد أجداده المتناسخين في أجسام الحيوانات، أو أن يأكل إلهًا فتحلُّ عليه اللَّعنة الإلهيَّة! وهذا ما يدفعنا إلى القول أنَّ الإيمان بتعدُّد الآلهة بلغ ذروته مع إمبيدوقليس في القرن الخامس قبل الميلاد.

من المهمِّ الإشارة إلى أنَّ إمبيدوقليس لم يرَ كغيره من فلاسفة اليونان أنَّ العالم قد تمَّ خلقُه أو إيجادُه بواسطة الله؛ وأنَّ كلَّ ما في الوجود مكوَّن من العناصر الأربعة: النار والهواء والماء

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، ص ١٠٤-١٠٥.

والتراب، وهذه العناصر متساوية في الجوهريَّة والأزليَّة والأبديَّة، فلم ينشأ أحدها من الثاني كما كان القدماء يرون، ولم يستحلّ شيء منها إلى غيره لعدم إمكان ذلك طبعًا من الناحية العلميَّة[١]. وعن اجتماع هذه العناصر وافتراقها بقوَّتيَ الحب والكراهية تنتج الموجودات المختلفة في هذا العالم. فالحبُّ يجمع والبغض يفرِّق. وبالحبِّ ينمو الشيء ويصل إلى تمامه حتى يتمكَّن منه البغض فيقضي عليه، وهذه هي الحياة في دوراتها المختلفة.

هكذا بدت فكرة إمبيدوقليس عن الألوهيَّة فكرة مشوَّشة، إذ لم يقف على طبيعتها فادَّعى الألوهيَّة، وخلط بين الوحدة والكثرة والتجريد والتجسيد في تصوُّره للإله.

سادسًا: تأليه العقل عند أناكسجوراس

بالانتقال إلى أنكساجوراس Anaxagoras (٥٠٠-٤٢٨ ق.م) نرى أنَّه رفض ألوهيَّة الشمس، ووصفها بأنَّها حجر أحمر ملتهب أكبر حجمًا من جبل البلبونيز، وبيَّن أنَّ القمر أرض فيها جبال ووديان، وأنَّه قديمًا كان جزءًا من الأرض. كما ذهب إلى القول بوجود قوَّة عاقلة أزليَّة خالدة قامت بتنظيم العالم، وهي عنده في مكانة زيوس[٢]، وأطلق عليها إسم العقل Nous- Mind أو الفكر Intelligence. وقد اقترح هذا الاسم بوعي تامٍّ وعن قصد، ورأى أنَّ وظيفة هذا العقل هو ترتيب وتنظيم الأشياء جميعًا بواسطة حركة دائريَّة ينتج منها ذلك النظام الأزليُّ. إنَّه بوضوح ذلك المبدأ الذي خطَّط بعقله الإلهيِّ السامي نظام العالم بكلِّ جزئيَّاته[٣]. ومن ثمَّ رأى أنَّ العقل هو الإله، ما يجعل دراسة الإنسان بما لديه من قوى مماثلة للإله داخل نفسه، تُعدُّ مدخلاً لدراسة العقل الإلهيِّ.

في هذا الإطار، يقول أنكساجوراس: «جميع الأشياء الأخرى فيها جزءٌ من كلِّ شيء، أمَّا العقل فهو لا نهائيٌّ، ويحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، ولكنه يوجد وحده قائمًا بذاته... ذلك أنَّ العقل ألطف الأشياء جميعًا وأنقاها، عالم بكلِّ شيء، عظيم القدرة، يحكم جميع الكائنات الحيَّة كبيرها وصغيرها، والعقل هو الذي حرَّك الحركة الكليَّة فتحرَّكت، وهو الذي

[١]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، ص١٠٧.

[٢]- عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، القاهرة، دار الهداية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥، ص ١٣٥-١٣٦.

[٣]- مصطفى النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨، ص ٥٧.

يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت، وهو الذي بثَّ النظام في جميع الأشياء التي كانت، والتي توجد الآن والتي سوف تكون»[١].

هكذا جعل أنكساجوراس العقل مصدر الحركة كلِّها، فهو يسبِّب حركة دائريَّة تنتشر في أرجاء العالم كلِّه، وتجعل أخفَّ الأشياء ينزاح إلى الحافَّة، وأثقلها يهوي تجاه المركز، والعقل متجانس، فهو لا يختلف سموًّا في الحيوان عنه في الإنسان، وإنَّما ترجع سيادة الإنسان الظاهرة إلى أنَّ له يدين، وكلَّ الفوارق البادية بين درجات الذكاء، إن هي في حقيقة أمرها إلَّا نتيجة لفوارق في الأجسام[٢]. ولذلك اتُّهم بالإلحاد؛ لأنَّه بعدما أكَّد أنَّ العقل هو مُنظِّم الأشياء جميعًا، عاد وفسَّر الموجودات الطبيعيَّة بالعناصر الأربعة وردَّها جميعًا إلى الماء والنار والهواء والتراب.

نخلص من ذلك، إلى أنَّ أنكساجوراس قد ألَّه العقل وجعل منه المحرِّك الأول، لكنه رغم هذا -كما لاحظ سقراط وأفلاطون وأرسطو- لم يستفد منه إلَّا قليلاً، وأنَّه ما جعل العقل عنصرًا إلَّا ليتَّخذ منه سببًا حين تعزُّ عليه الأسباب، وهو لا يحجم عن تفسير الأشياء تفسيراً آليًّا إذا وجد إلى ذلك سبيلاً. وإذا كان يُحسب له إنكاره أن تكون الضرورة والمصادفة أصلين لوجود الأشياء إلَّا أنه لم يتحدَّث عن أيِّ تدابير إلهيَّة في فلسفته عن الوجود. أو كما لاحظ الفيلسوف الإنكليزي المعاصر برتراند راسل B. Russell أن أنكساجوراس لم يفكِّر كثيراً في أمور الأخلاق والدين، ومن المحتمل أن يكون مُنكِرًا للآلهة كما زعم عنه متَّهموه[٣]. ونرى أنَّه في الواقع قد كفر بكلِّ الآلهة، سواء كانت إلهًا واحدًا أم آلهة متعدِّدة؛ ولذلك اتُّهم بالإلحاد وحُكم عليه بالإعدام حتى فرَّ هاربًا إلى مدينة لامبساكوس حتى فاضت روحه.

سادسًا: بروتاجوراس بين إنكار الآلهة والنزعة اللَّاأدريَّة

يُعتبر بروتاجوراس Protagoras (٤٨١-٤١١ ق.م) كبير السوفسطائيين وأشهرهم ورائد مدرستهم، وهو صاحب القول المشهور في تاريخ الفلسفة "إنَّ الإنسان مقياس كلِّ شيء".

---

[١]- إنكساجوراس، في الطبيعة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، منشور بكتاب: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، القاهرة دار إحياء الكتب العربيَّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤، ص ١٩٤-١٩٥.

[٢]- برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة، ك ١، ص١٢٣.

[٣]- المرجع نفسه.

ومن أشهر السوفسطائيين: جورجياس، بروديقوس، ترازيماك، أنتيفون، هيبياس، أوتيديم، وهؤلاء جميعًا عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد، وهم أنكروا وجود جميع الآلهة، كما أنكروا ما كان يسمَّى لدى اليونانيين بالقانون السماويِّ؛ إذ كان اليونانيون يحرصون على استشارة الآلهة عند سَنِّ القوانين وذلك حتى القرن الخامس قبل الميلاد، ومن أمثلة ذلك: يُردُّ دستور كريت للإله زيوس، ودستور إسبرطة للإله أبوللون، وزعم معظم المشرِّعين اليونانيين أنَّهم جاءوا بتشريعاتهم بوحيٍ من دلفي، أو باستشارته، وذلك عن طريق كهنته وشرَّاحه وبخاصَّة نبيته "بيثيا"[١]. ورغم الإشادة بموقف السوفسطائيين في التنديد بالاستغلال النفعيِّ للكهنة في استخدام الدين لخدمة السياسة ولو بشكل غير مباشر، ولا سيَّما في ادِّعاء الكهنة الزائف أنَّ الدساتير قد جاءت من عند الآلهة أو باستشارتهم. ولذلك أنكروا وجود الآلهة ورأى «كاليكليس السوفسطائي» إلى أنَّ فكرة الآلهة ليست إلَّا من خلق المشرِّعين ابتدعوها ليرهبوا بها الشعوب والجماهير، فيذعنوا لقوانينهم، ويخفِّفوا من جرائمهم بعض الشيء. ونُسب إلى بروديقوس القول بأنَّ الآلهة لا وجود لها وأنَّها من اختراع الإنسان الذي جُبِل على تأليه ما ينتفع به والخوف منه. ولا شكَّ في أنَّ هذه التعاليم قد دفعتهم إلى الانسياق في تيَّار الفوضى الاجتماعيَّة والهمجيَّة الخلقيَّة[٢].

وكان هذا الموقف الرافض للإلهة عند السوفسطائيين ناتجًا من ذلك الموقف النقديِّ الذي وقفه السوفسطائيون من كلِّ التراث الأسطوريِّ الذي يتحدَّث عن عالم الآلهة، واكتفى بعضهم باعتناق اللَّأدريَّة؛ وهو المذهب الذي يتوقَّف أتباعه عن الحكم في كلِّ شيء، فهم لا يجزمون بوجود ولا بعدم. ومن ذلك قول بروتاجوراس الشهير الذي طرحه في كتابه عن «الآلهة»: «أنَّه عندما نأتي إلى الآلهة، فإنيِّ لا أستطيع معرفة هل هي موجودة أم لا؟ أو حتى ماذا يشبه الآلهة في شكلهم، فهناك أسباب عديدة تقف في طريق هذه المعرفة منها غموض المشكلة وقصر الحياة البشريَّة»[٣].

يتبيَّن ممَّا سبق أنَّ بروتاجوراس يمثِّل إلى حدٍّ كبير موقف السوفسطائيين من وجود الآلهة؛

---

[١]- عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، ص ١٣٧.

[٢]- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، ص١٥٠.

[٣]- نقلاً عن: أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، دار النهضة العربيَّة، ١٩٧٧، ص ١٢٢.

ففي حين أعرب البعض عن إلحاده التامِّ وجحوده بكلِّ الآلهة والمعتقدات وادِّعاء أنَّها أكاذيب منتحَلة من اختلاق البشر، وهو الأمر الذي تجلَّى من خلال فضح المتناقضات التي حوتها الأساطير خلال حديثها عن صفات الآلهة ووظائفها وواجباتها نحو البشر والقرابين التي يجب على الناس تقديمها إليهم، وكيفيَّة استغلال الكهنة وتلاعبهم بمشاعر وآلام العوامِّ من البشر. فصرَّح «تراسيماخوس» بأنَّ آلهة الأوليمب المزعومة لا تراعي مصالح البشر، كما أنَّها تعجز عن تحقيق العدالة. كذلك أعلن «بروديقوس» و«أنطيفون» أنَّ آلهة الأساطير قبيحة وعاجزة، الأمر الذي يجعل من عبادتها ضربًا من التدنيِّ.

وهكذا، يمكننا القول بأنَّ موقف بروتاجوراس وسائر السوفسطائيين ينقسم بين الإلحاد التامِّ الذي يُنكر وجود الآلهة ويرى أنَّها أكاذيب منتحَلة من اختلاق البشر أو أتباع النزعة اللَّأدريَّة التي تعلِّق الحكم، لأنه ليس بإمكانها أن تدري إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة، ولا على أي شاكلة تكون، وذلك نظرًا لغموض المعرفة عن الآلهة فضلاً عن قصر الحياة البشريَّة التي تحول بين معرفة البشر ومعرفة الحقائق الإلهيَّة.

خاتمة

وهكذا توصَّلت هذه الدِّراسة إلى نتائج مهمَّة نشير إليها في ما يلي:

أوَّلًا: إنَّ الآراء الدينيَّة لفلاسفة اليونان بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد لا تعدو كونها، في مجملها، مجرَّد آراء ساذجة تُعبِّر عن عقليَّة ما زالت في طور البداوة، وأنَّ هؤلاء الذين وقفوا تجاه ما وقف عنده هؤلاء الفلاسفة باحترام يكاد يبلغ حدَّ القداسة، جعلهم ينظرون إليهم على أنَّهم مبدعون في سائر المجالات، وأنَّهم فلاسفة كانوا ذوي نبوغ خارق لا يمكن للمحدثين أن يقفوا معهم فيه على قدم المساواة، ليس إلَّا تهويلًا ومبالغة لا أصل لهما. فقد عجز العقل اليونانيُّ عبر قرنين كاملين عن أن يتخلَّص من الطابع الأسطوريِّ الذي تشبَّعت به العقليَّة اليونانيَّة وخصوصًا في ما يتعلَّق بتوحيد الإله، وبذلك لم يستطع أن يتخلَّص من الشوائب الأسطوريَّة التي علقت به، ولو استطاع أن يتخلَّص من تلك الشوائب لوصل إلى التوحيد الإلهيِّ الذي جبل الله العقل الصافي عليه.

ثانيًا: لم يقتنع فلاسفة اليونان بالدين اليونانيِّ الذي صوَّرته الأساطير الهوميريَّة والهزيوديَّة في صورة ساذجة وموغلة في اللَّامعقول، وبالتالي كان عليهم أن يُعملوا عقولهم في تصوُّر دين معقول لا يقوم على الأساطير الخرافيَّة فانقسموا إلى فريقين: أحدهما اتَّبع طريق العلم الماديِّ مثل الطبيعيين الأوائل: طاليس وأنكسيماندر وأنكسيمنس، والثاني اتَّبع مجال التفكير والاستقصاء العقليِّ، وهذان المجالان لم يكونا منفصلين كلَّ الانفصال بل متداخلين متضامنين داخل الفلسفة؛ فالفلسفة أمُّ العلوم، وهما معًا جديران بالتعامل مع مثل هذه المسائل الكبرى. ورغم ذلك، لم تشكِّل مواقف الفلاسفة من الإله قطيعة معرفيَّة مع الموروث المثيولوجيِّ، بل جاء فيها الكثير من المثيولوجيَّات المُصاغة في ألفاظ فلسفيَّة وسياق منظَّم، وذلك من قبيل: العالم المملوء بالآلهة عند طاليس، وحيويَّة العالم عند أنكسيمنس، وقواعد مذهب فيثاغورس الدينيِّ الموغلة في السذاجة والبداوة، ونصوص الآلهة عند هراقليطس، وألوهيَّة إمبيدوقليس ومبدَأي المحبَّة والكراهية اللذين نشأت عنهما الموجودات كافَّة، وتوحيد إكسينوفان لأعظم إله بين الآلهة، وتأليه العقل عند إنكساجوراس. وهذا ما رفضه السوفسطائيون الذين رفضوا الأساطير والمثيولوجيَّات الإلهيَّة وعدُّوها أمورًا تتجاوز القدرة البشريَّة نظرًا لغموض الموضوع وقصر الحياة الإنسانيَّة.

ثالثًا: كانت الأساطير اليونانيَّة تُقدَّم من قبل على أنَّها دين أو شعر أو فن، فكان الناس يستقبلونها بمنهج استقبال الأساطير وهو غيبة العقل، ولمَّا جاء الفلاسفة في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد حاولوا إيقاظ العقل اليونانيِّ فأخذوا يتعاملون مع الأساطير بمنهج عقليٍّ، فارتدتْ الأسطورة ثوبًا عقليًّا، وكان منهج تعقيل الأسطورة هو ما منع فلاسفة اليونان في هذين القرنين من تصوُّر الإله الواحد الأحد، وجعلهم يدورون في فلك الشِّرك والتعدُّد.

رابعًا: لا يمكن أن نرصد أيَّ تطوُّر مؤثِّر داخل الديانة اليونانيَّة، فإذا كان تطوُّر الأديان يعني التحوُّل في الوعي الدينيِّ من الكثرة إلى الوحدة، ومن الشِّرك إلى التوحيد، فإنَّ هذا لم يحدث عند فلاسفة القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. ولكن يمكننا رصد جدليَّة من نوعٍ خاصٍّ بين الشِّرك وشبه التوحيد، ولم تستطع تلك الجدليَّة التجاوز نحو أيِّ تطوُّر بعد ذلك، كأن تنتقل على سبيل المثال، إلى التوحيد غير التنزيهيِّ، أو حتى إلى التوحيد الغامض التشبيهيِّ كي تتمكَّن بعد ذلك من التطوُّر والانتقال إلى التوحيد الواضح العقليِّ الخالص. ومن ثم عجز فلاسفة هذين القرنين عن أن يخطوا خطوة جديرة بالاعتبار في التطوُّر الدينيِّ نحو التوحيد الإلهيِّ.

خامسًا: أمام هذا التخبُّط الدينيِّ، وعدم قدرة العقل اليونانيِّ في تلك الفترة المبكرة على إدراك حقيقة الألوهيَّة، أو عدم معرفة الإله الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء، الخالق لكلِّ شيء، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له مثيلٌ أو نظيرٌ أو ندٌّ. ساد القلق والألم واليأس والاضطراب والاغتراب النابعة منذ ذلك الوضع الذي آل إليه الدين اليونانيُّ، فكان من الطبيعيِّ أن لا ينتهي القرن الخامس قبل الميلاد إلَّا بأن تسقط أثينا فريسة للخراب والدمار الذي خلَّفته الحرب البلوبونيزيَّة سنة ٤٣١ ق.م، حيث دخلت في مرحلة من أظلم مراحل تاريخها، كما عانت أشدَّ العناء من وباء الطاعون. وقد أشاعت الحروب والأمراض بين اليونانيين روح القسوة وعدم التسامح نتيجة لغياب الفكر الدينيِّ الصحيح، فلمَّا غزوا جزيرة "ميلوس" سنة ٤١٦ ق.م أعدموا كلَّ رجالها الذين يقعون في سِنِّ الخدمة العسكريَّة، واستعبدوا من بقي من سكانها. وما كاد ينتهي القرن الخامس قبل الميلاد حتى بدأ القرن الرابع بمحاكمة سقراط وإعدامه.

المصادر والمراجع

١- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي – الفلسفة اليونانيَّة من طاليس إلى أفلاطون، الإسكندريَّة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ٢٠١٤.

٢- محمد غلاب، الفلسفة الإغريقيَّة، الجزء الأول، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٣٨.

٣- محمد عبد الله الشرقاوي، أحمد جاد، محاضرات في الفلسفة العامَّة، القاهرة، المجموعة المتَّحدة للنشر، مطبوعات قسم الفلسفة الإسلاميَّة كلِّيَّة دار العلوم جامعة القاهرة، ١٩٩٥-١٩٩٦.

٤- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، القاهرة، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ت.

٥- عصمت نصَّار، الفكر الدينيُّ عند اليونان، القاهرة، دار الهداية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥.

٦- سفر التكوين: (الآيات١-٢)

٧- الشهرستاني، المِلل والنِّحل، الجزء الثاني، صحَّحه وعلَّق عليه أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلميَّة، الطبعة الثانية، ١٩٩٢.

٨- جعفر آل ياسين، فلاسفة يونانيون- العصر الأول، بغداد، مطبعة الإرشاد، ١٩٧١.

٩- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيَّة -الكتاب الأول- الفلسفة القديمة- ترجمة زكي نجيب محمود وأحمد أمين، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠١٢.

١٠- نوال الصرَّاف الصايغ، المرجع في الفكر الفلسفيِّ- نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقيِّ والتفكير العلميِّ، دار الفكر العربي، د. ت.

١١- هوميروس، الإلياذة، تعريب ونظم سليمان البستاني، الجزء الأول، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، ٢٠١٥.

١٢- ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانيَّة، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

١٣- مصطفى النشار، مدخل جديد إلى فلسفة الدين، القاهرة، الدار المصريَّة اللبنانيَّة، الطبعة الأولى، ٢٠١٥.

١٤- جفري بارندر، المعتقدات الدينيَّة لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (١٧٣)، مايو-١٩٩٣.

١٥- حسن حنفي، تطور الفكر الدينيِّ الغربيِّ (الإنسان والله)، مجلَّة الجمعيَّة الفلسفيَّة المصريَّة، السنة السابعة- العدد السابع، ١٩٩٨.

١٦- س. م. بورا، التجربة اليونانيَّة، ترجمة أحمد سلامة محمد السيد، القاهرة الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٩٨٩.

١٧- مصطفى النشار، فكرة الألوهيَّة عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلاميَّة والغربيَّة، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية، ١٩٨٨.

١٨- إنكساجوراس، في الطبيعة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، منشور بكتاب: أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانيَّة قبل سقراط، القاهرة دار إحياء الكتب العربيَّة، الطبعة الأولى، ١٩٥٤.

١٩- أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، القاهرة، دار النهضة العربيَّة، ١٩٧٧.

الفصل الثاني

الحياة الاجتماعية

* الحياة العامّة ونظام الأسرة عند الإغريق
* المرأة اليونانيّة حتى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد
* حقوق الإنسان في بلاد الإغريق

الحياة العامَّة ونظام الأسرة عند الإغريق

حسام غازي [1]

مقدِّمة

برز في المجتمع الإغريقيِّ خلال الفترة الواقعة ما بين القرنين الثامن والخامس ق.م نمطان مختلفان ومتعارضان للحياة العامَّة، الأول يتَّسم بالانغلاق والانعزال وعدم قابليَّته للتطوُّر وتمثِّله مدينة إسبارطة، والثاني يتَّسم بالانفتاح وبقابليَّته للتطوُّر وتمثِّله مدينة أثينا، أما بقيَّة المدن فيندرج نمط الحياة العامَّة في كلٍّ منها ضمن أحد هذين النمطين. ونتيجةً لصعوبة دراسة الحياة العامَّة في كلِّ مدينة إغريقيَّة على حدة، سوف نقوم بالتعرُّف عليها عند الإغريق عموماً من خلال دراسة هاتين المدينتين، إسبارطة وأثينا، معتمدين على نوعين من الوثائق هما: المصادر الوثائقية المتمثِّلة بما كشفت عنه معاول المنقِّبين من آثار الحضارة الإغريقيَّة، والمصادر الكتابيَّة المتمثِّلة بكتابات المؤرِّخين والخطباء والشعراء والفلاسفة الإغريق.

ومن جهة ثانية، تُعدُّ الأسرة الإغريقيَّة القديمة من أكثر المواضيع مناقشةً بين الباحثين، الذين لم تُقنع الكثيرين منهم التوصيفاتُ التي وضعها الغرب وتبنَّاها الشرق، وخصوصاً توصيف فوستيل دي كولانج[2] الذي يُعتبر الأكثر شيوعاً. لذلك، نهدف من هذا البحث إلى إعادة تقييم النتائج العلميَّة التي تمَّ التوصُّل إليها في هذا الشأن، ومحاولة نقدها، سعياً لوضع توصيف واضح لشكل هذه الأسرة وطبيعتها، ومراحل تفكُّكها، وصولاً إلى القرن الخامس ق.م.

---

[1]- دكتور في قسم الآثار، كلية الآداب والعلوم الإنسانيَّة، جامعة دمشق.

[2]- فوستيل دي كولانج توما ديني (١٨٣٠-١٨٨٩) مؤرِّخ فرنسي. مؤلِّف جملة من البحوث في تاريخ العالم القديم وفي تاريخ فرنسا في القرون الوسطى.

المبحث الأول: الحياة العامّة

أولاً: السكان والحياة العامَّة في إسبارطة

اتَّسمت الحياة العامَّة في إسبارطة بطابعٍ خاصٍّ ناجم عن سياسة الانعزال التي انتهجها الإسبارطيُّون.

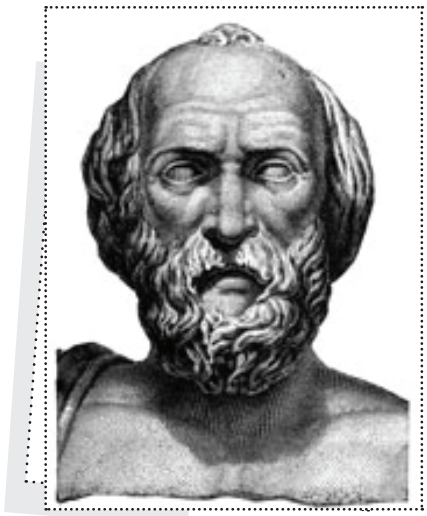
١. دوافع السياسة الانعزاليَّة

يُعيد بعض المؤرِّخين سبب السياسة الانعزاليَّة التي انتهجتها إسبارطة لشعور أبنائها القوي بأنَّهم مجتمع وثيق الارتباط بعضه ببعض، وأنَّهم جماعة عظيمة التنظيم وهي التي تقرِّر ما تريد، إذ لم يكونوا أفراداً يريدون أن يلائموا بين أنفسهم وبين نظام موجود من أنظمة الحياة؛ بل كانوا مجتمعاً له نظامه الخاصُّ الذي صمَّم على أن يُحتفظ به[١]. ولكن، إذا تأمَّلنا في نتائج السياسة التوسُّعيَّة التي انتهجتها إسبارطة، ندرك جيداً أنَّ هناك أسباباً أخرى لتبنِّي تلك السياسة الانعزاليَّة، أو ربما تكريسها، وبالتالي تبدو تعليلات هؤلاء المؤرِّخين بعيدة عن الواقع، ومبطَّنة بمحاولة تجميل صورة المجتمع الإسبارطيِّ؛ ومن أبرز تلك الأسباب، كما يبدو لنا، شعورهم بأنَّهم أقليَّة حاكمة وسط محيط من السكان المعادين لهم، والساخطين عليهم، وبالتالي انغلقوا على أنفسهم متبنِّين سياسة انعزال تمكِّنهم من المحافظة على تماسكهم وسيطرتهم، وسط هذه الأغلبيَّة المعادية. فبينما كانت بقيَّة المدن الإغريقيَّة تعبِّر عن سياسة التفريج الطبيعيِّ لزيادة عدد السكان بإرسال جاليات كثيرة إلى خارج البلاد للاستيطان وإنشاء المستعمرات -أي أنَّها وجدت في البحر مفرجاً طبيعيَّاً لزيادة عدد السكان- نجد إسبارطة تعالج حاجتها الملحَّة إلى الأراضي بالغزو والاستيلاء على بلاد الغير بالقوَّة. وبدلاً من أن تجد في البحر مفرجاً طبيعيَّاً لها، مثل بقيَّة المدن، وجدت في البرِّ الحلَّ الأمثل، وهذا ما أدخلها في حربين مريرتين مع جارتها ميسينية، الأولى في القرن الثامن [٧٢٥-٧٠٥ ق.م]، والثانية في القرن السابع [٦٨٥-٦٦٨ ق.م]، وذلك من أجل الاستيلاء عليها؛ كونها تقع في أخصب مناطق شبه جزيرة البلوبونيز. وبالتالي، بعد سيطرة إسبارطة على هذا السهل الخصيب، أصبح جميع سكانه خاضعين لها، وتحوَّلوا إلى العبوديَّة، أي

[١]- كيتو: الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسري، مراجعة صقر خفاجة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١١٤.

أصبحوا أقنان دولة. ونتيجةً لذلك أصبح الإسبارطيون أقليَّة حاكمة وسط أغلبيَّة حاقدة[١]. من هنا، اتَّبعوا نظاماً اجتماعيّاً وسياسيّاً يمكِّنهم من المحافظة على تماسكهم وسيطرتهم، ويؤهِّلهم لأن يكونوا ذوي أهميَّة خاصة عند الإغريق.

وإذا تأمَّلنا الإحصائيَّات الخاصَّة بطبقات المجتمع الإسبارطيِّ نلحظ جيداً حجم القلق الذي كانوا يعانونه، والذي كرَّس عزلتهم؛ إذ لم يكن يتجاوز تعداد أفراد طبقة المواطنين -الطبقة الحاكمة من الدوريين أي الإسبارطيين الحقيقيين الذين يسكنون في إسبارطة- ٣٢ ألفاً، في حين كان تعداد طبقة البريكوي (Perioekoi) يقدَّر بنحو ١٢٠ ألفاً، وأفراد هذه الطبقة كانوا يُعدُّون أحراراً وإن لم يكونوا مواطنين، أما طبقة المستعبَدين، فقد بلغ تعداد أفرادها نحو ٢٢٤ ألفاً. وأمام هذه الغلبة الساحقة لغير الإسبارطيين، شعر المواطنون بحاجتهم إلى نظام سياسيٍّ واجتماعيٍّ يؤمِّن لهم الغلبة خصوصاً بعد ثورة ميسينية [٦٤٠ ق.م]؛ ولذلك وجدوا في المشرِّع ليكورجوس [الشكل: ١] ملاذهم الأخير؛ لأنه يجمع القواعد والأعراف والتقاليد السابقة، ويسنُّ منها قانوناً يضمن سيطرتهم.



الشكل ١: المُشرِّع الإغريقيُّ ليكورجوس.

٢. التنشئة الجماعيَّة للمجتمع الإسبارطي

تمكَّن ليكورجوس من وضع مجموعة من القوانين التي تتناسب من وجهة نظره مع الحالة السياسيَّة التي تعيشها إسبارطة وعلى أثر ذلك تَقَوْلَبت الحياة العامَّة ضمن مشروع هذا القانون، إذ فرض عليهم أن ينشأوا نشأة جماعيَّة خشنة تجعل منهم مجتمعاً عسكريّاً. ولذلك كان ممنوعاً عليهم العمل في الزراعة والصناعة والتِّجارة، وذلك من أجل تكريس وقتهم للتدريب العسكريِّ، وخشية نشوء طبقة من التجَّار الأغنياء قد تطمع بانتزاع السلطة.

[١]- يحيى، لطفي عبد الوهاب: اليونان مقدِّمة في التاريخ الحضاري. الإسكندريَّة، ١٩٩١م، ص ١٣٧.

ولكن بالمقابل، كانت الدولة ترعى شؤونهم الماديَّة والأسريَّة، حيث أعطت لكلِّ مواطن إسبارطيٍّ مساحة كبيرة من الأراضي الزراعيَّة، أطلق عليها اسم الأراضي الأميريَّة، وهذه المساحة غير قابلة للبيع أو القسمة، بل هي ملك للدولة تعطيها لربِّ الأسرة ليعيش من محصولها هو وزوجته وأولاده، وفي حال وفاته تنتقل الأرض بالوراثة إلى الابن الأكبر، وفي حال وفاته من دون وجود وريث تعود الأرض إلى الدولة. وقامت الدولة أيضاً بتوزيع عدد من العبيد على كلِّ أسرة من أجل العمل في الأرض الزراعيَّة، وليكون الإسبارطيُّ متفرِّغاً للتدريبات العسكريَّة، وكان يتوجَّب على هؤلاء العبيد إعطاء الإسبارطيِّ نصف عائد الأرض الزراعيَّة، وكان يتوجَّب عليهم أيضاً القيام بالخدمة المنزليَّة، وجزء من العائد الذي يقدِّمه العبيد لسيِّدهم يذهب لتغطية نفقات معيشة الأسرة، في حين يذهب الجزء الآخر لتغطية نفقات عضويَّته في النادي الذي ينتمي إليه، إذ كان يُفرض على كلِّ إسبارطيٍّ من سنِّ الثلاثين حتى الستين، أن يتناول طعام العشاء على المائدة المشتركة، مع أفراد جماعته، إذ كانت كلُّ جماعة تتألَّف من خمسة عشر عضواً يشتركون في مائدة واحدة، ويقدِّم كلٌّ منهم شهريَّاً مقداراً معيَّناً من الطحين والخمر والجبن والتين المجفَّف، ومبلغاً من المال لشراء اللَّحم، وكانت هذه الجماعات هي الخلايا الأساسيَّة في تكوين المجتمع الإسبارطيِّ، فقد كانوا أفراد خيمة واحدة، ويؤلِّفون في جبهة القتال صفَّاً واحداً.

إذاً، كان الإسبارطيُّ يكرِّس حياته للتدريبات العسكريَّة، وممنوع عليه الاتصال بالعالم الخارجيِّ، وكان العبيد مكرَّسين لخدمته وخدمة أسرته، وبذلك أصبحت قطاعات التِّجارة والصناعة شاغرة لطبقة البريكوي، وهذا ما أدَّى إلى ممارستهم العمل بكلِّ حريَّة وأحرزوا ثراءً كبيراً. أمَّا من الناحية السياسيَّة فقد استطاع هذا النظام الجمع بين أشكال الحكم الثلاثة أي الملكيَّة والأوليغاركيَّة [حكم الأقلية] والديموقراطيَّة بصورة مناسبة، ولم يترك مجالاً لتغلُّب أحد العناصر على الآخرين[١].

٣. إعداد المواطن الإسبارطيُّ

عاش الإسبارطيُّون في عزلة ثقافيَّة تامَّة، إذ كانت جميع ميادين الثَّقافة والفنون والموسيقى غائبة تماماً من الحياة العامَّة للمجتمع إلاَّ ما كان منها يتناغم مع دستورهم، فإن وُجدت

[١]- ساره، خليل: تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٣٥٠.

الموسيقى على سبيل المثال فهي بكلِّ تأكيد تكون لتمجيد بطولات الجيش. كان الهدف من دستور إسبارطة هو تكريس المثل الأعلى للقوَّة والشجاعة، ولذلك كانوا يفرضون على كلِّ فرد نظاماً صارماً منذ الولادة، إذ كان يتوجَّب على المرأة عند ولادتها أن تغمِّس المولود في دنٍّ من النبيذ وتتركه للحظات، فإن بقي حيَّاً دلَّ ذلك على قوَّة بنيته واستحقَّ التربية، وإن مات تكون الأم قد أدَّت واجبها تجاه المجتمع بأن خلَّصته من كائن ضعيف لا يستحقُّ الحياة[١]، وبعد ذلك يُعرض المولود على لجنة من المراقبين، فإذا تبينَّ ضعفه أو وجد فيه نقص كان يُقذف به من ذروة الجبل ليموت جوعاً أو قتلاً، أما إذا كان سليماً فيُعاد إلى أمه كي ترضعه وتقوم على تربيته حتَّى سنِّ السابعة، وخلال تلك الفترة كان يتوجَّب على الأم أن تسير وفقاً لنظام نصحت به الدولة في تربية الطفل، بألاَّ تقيِّد نموَّ أبنها وحركاته بكثرة الأغطية واللُّفافات والأقمشة، كما كان عليها أن تقسو في معاملته وأن تمنعه من البكاء، ولا تستجيب لمطالبه، وأن تتركه في الظلام حتى يشبَّ على الشجاعة والصبر والقدرة على الاحتمال.

وبعد انقضاء السبع سنوات ينفصل الابن عن أسرته، وتتولىَّ الدولة تربيته حتى سنِّ الثلاثين، ثم يصبح في عِداد المواطنين ويتمتَّع بجميع حقوقه المدنيَّة، وكان الإعداد البدنيُّ هو الركيزة الأساسيَّة لتلك التربية، لأجل بناء إنسان شجاع وقويٍّ، يمتلك روح التضحية، وقادر على القتال بمهارة، وهذا ما أنتج العديد من القِيَم عند الإسبارطيين، وأبرزها هو أن أعظم شرف وأسمى سعادة للمواطن هو أن يموت في ساحات الوغى، وأشنع عار يلحق بالجنديِّ هو أن يبقى على قيد الحياة بعد هزيمة الجيش، حتى أنَّ النساء لم يكنَّ يقبلن بذلك، إذ كانت الأم تودِّع ابنها عند ذهابه للحرب بقولها: «لا تعُد إلاَّ وأنت حامل درعك أو محمولاً عليه». إذاً، كان الصبيان ينقسمون خلال مرحلة التدريب إلى زمر، ويعيشون في أكواخ لا تعرف شيئاً من أسباب الراحة والسعادة، وعندما يبلغون الثانية عشرة من العمر يُمنعون من ارتداء الملابس السفلى، ولم يكن يسمح لهم إلاَّ بثوب واحد طوال أيام السنة، كما كانوا يُمنعون من الاستحمام كثيراً لأنَّ الماء والأدهان تجعل الجسم ليِّناً رخواً[٢]، وكان يشرف على كلِّ زمرة مدرِّب ماهر، مهمَّته الإشراف على تمارين زمرته ومبارزاتها الرياضيَّة

[١]- وافي، علي عبد الواحد: الأدب اليوناني القديم، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٣٤.

[٢]- ديورانت، ول وايريل: قصَّة الحضارة، ٦، الجزء الأول من المجلَّد الثاني، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٥٣م، ص ١٥٥.

وهم عراة الأجسام. ويقول توكوديدس في ذلك: «إنَّ الإسبارطيين أو من مارس الألعاب الرياضيَّة وهم عراة، فكانوا يخلعون ملابسهم أمام الجميع ويدلِّكون أجسادهم بزيت الزيتون بعد الانتهاء من تمارينهم الرياضيَّة»[١].

وكان التعليم المترافق مع الإعداد البدنيِّ ينحصر في تعلُّم القراءة والكتابة فحسب، وذلك لاعتقادهم: [أنَّ كيان الدولة يقوم على صلاح التربية والأخلاقيَّة وليس الفكريَّة، إنَّ الخلق في نظرهم أهم بكثير من العقل][٢]. أما بالنسبة إلى الفتاة، فكانت أيضاً خاضعة لمراقبة الحكومة، ولكنَّها كانت تُترك لتربىَّ في منزل والدها، وقد فُرض عليها القيام ببعض الألعاب الرياضيَّة العنيفة مثل المصارعة والجري ورمي القرص وإطلاق السهام، لكي تصبح قويَّة البنية، صحيحة الجسم، صالحة في يسر للأمومة الكاملة[٣]، وفُرض على الفتيات أيضاً السير في مواكب الاحتفالات والرقص وهنَّ عاريات، وكنَّ ينشدن أثناء الرقص قصائد في تمجيد الشجعان الذين يخوضون غمار الحرب، بينما تسخر هذه القصائد من الجبناء الذين يهربون من المعركة.

٤. وضع المرأة وعلاقتها بالرجل

كانت المرأة في إسبارطة تعوزها الرِقَّة والأنوثة، وكان يغلب عليها طابع الرجولة، إذ كان ممنوعاً عليها أن تُظهر أيَّ شعور يعبرِّ عن الضعف أو الخوف عندما تفقد زوجها أو ابنها في الحرب، وبالتالي فهي من وجهة نظر سيمون دي بوفوار لم تقم بواجب الأمومة كما هو معروف في أطرها الأخلاقيَّة والتربويَّة[٤]، فإذا كان القانون الإسبارطيُّ يوجب إعدام المولود الضعيف، فإنَّ الأم نفسها كانت تلجأ إلى وسائل مختلفة لتحقيق هذه الغاية وحدها ومن دون أن تشعر بأيِّ قدر من الحنان تجاه وليدها.

وفي ما يخصُّ علاقة الرجل بالمرأة، كان يُسمح للإسبارطيين بمقدار كبير من الحريَّة الجنسيَّة قبل الزواج، وكانت الحكومة تشجِّع على الزواج، إذ كانت العزوبة تُعدُّ جرماً، وعلى أثرها يحرم العازبون من مخصَّصات الإعاشة، ويُمنعون من مشاهدة الاحتفالات العامَّة التي

[١]- توكوديدس: تاريخ الحرب البلوبونيزيَّة، ترجمة دينا الملاَّح وعمرو الملاَّح، أبو ظبي، المجمَّع الثقافي، ٢٠٠٣م، الكتاب الأول، ص ٢٢.

[٢]- ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٣٦٠.

[٣]- ديورانت، ول وايريل: المرجع السابق، ١٩٥٣م، ص ١٥٦.

[4]- DE BEUVOIR SIMONE: The second sex trans by H, M Parshley, Penguin books, 1987, P. 120- 121.

يرقص فيها الفتيان والفتيات عراة، وكثيراً ما كانت جماعات من النساء يمعنَّ في ضرب الرجال العازبين وإيذائهم.

وقد حدَّدت الحكومة موعد الزواج للرجل في الثلاثين من العمر وللفتيات في العشرين، ولم يكن للفتاة أيُّ رأي في اختيار زوجها المستقبليِّ، وكان يمُهَّد لذلك من قبل الأبوين، وبعد اتفاق الأسرتين كان على الرجل أن يخطف خطيبته بالقوَّة، وكان عليها أن تُبدي مقاومة شديدة، إذ كان اللَّفظ المعبرِّ عن الزواج هو الاغتصاب، وكانت تتمُّ طقوسه وفقاً لهذا المعنى، وفي حال لم يتمَّ الزواج بهذا الشكل، فإنهم كانوا يجمعون عدداً من الرجال والنساء غير المتزوِّجين، ويدفعون بهم جميعاً إلى غرفة مظلمة ليخطف كلُّ واحد زوجة له. وجرت العادة أن تبقى العروس عند أبويها وقتاً محدَّداً، وأن يبقى العريس في ثكنته لا يزورها إلاَّ خلسة، وكانا يعيشان على هذا النحو زمناً طويلاً، قد يستمرُّ حتى إنجاب الأولاد، وبعدها يُسمح لهما بأن يُنشِئا بيتاً، وكان الحبُّ عند الإسبارطيين ينشأ بعد الزواج وليس قبله[١].

أمَّا في ما يتعلَّق بطبيعة الزواج، أكان فرديَّاً أم جماعيَّاً، فقد فسَّر فريدرك أنجلس ذلك بقوله: «كان في إسبارطة نوع من الزواج الفرديِّ عدَّلته الدولة حتى يتماشى مع الوضع السائد، وهو زواج يحمل الكثير من خواصِّ الزواج الجماعيِّ»[٢]، ويدعم ذلك الرأي سخرية ليكورجوس من الغيرة ومن احتكار الأزواج حيث قال: «إنَّ من أسخف الأشياء أن يعنى الناس بكلابهم وخيلهم، فيبذلون جهدهم ومالهم ليحصلوا منها على سلالات جيِّدة، ثم تراهم مع ذلك يُبقُون زوجاتهم في معزل ليختصُّوا بهنَّ في إنجاب الأبناء»[٣]، وقد امتثل الإسبارطيُّون لنصيحة مشرِّعهم، فكان يمكن لعدد من الأخوة أن يتَّخذوا زوجة مشتركة لهم[٤]، وأحياناً كان الشخص الواحد يستطيع مشاركة صديقه في زوجة إن كانت له رغبة فيها، وفي أحيان أخرى كان الرجال يعيرون زوجاتهم إلى رجال ذوي قوة ممتازة غير عادية حتى يكثرن بذلك الأطفال الأقوياء. ويقول أنجلس في ذلك: «وكان من اللاَّئق عندهم أن يضع الرجل

[١]- ديورانت، ول وايريل: المرجع السابق، ١٩٥٣م، ص ١٥٨.
[٢]- أنجلس، فريدرك: أصل العائلة والملكيَّة الخاصَّة والدولة، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدُّم، موسكو، ١٩٨٦م، ص٧٩.
[٣]- ديورانت، ول وايريل: المرجع السابق، ١٩٥٣م، ص ١٥٨.
[٤]- أنجلس، فريدرك: المرجع السابق، ١٩٨٦م، ص ٧٩.

زوجته تحت تصرُّف فحل قويٍّ، وإن لم يكن هذا الفحل من عداد المواطنين»[١]، كما كان يُنتظر من الرجال الذين أنهكهم المرض أو أعجزتهم الشيخوخة أن يدعوا الشبَّان ليُعينوهم على تكوين أسرة قويَّة[٢]. وتجدر الإشارة إلى أنَّه لم يكن يُسمح للفتاة المريضة بالزواج، حرصاً على النسل المكتمل الصحَّة، وكان عليها أن تحجم هي نفسها عن الزواج[٣]، وكذلك الحال بالنسبة إلى الفتيات القصيرات الطول والضئيلات الحجم[٤]. وكان الزواج الذي لا يؤدِّي إلى إنجاب الأولاد يثير نقمة الإسبارطيين، ورغم كلِّ تلك الظروف السيِّئة التي كانت تعيشها المرأة، يأتينا بعض الباحثين الغربيين ليقولوا إنَّها كانت تحظى بمركز محترم بين كلِّ نساء الإغريق الأخريات، وأنَّه لم يكن في إسبارطة الزنا بمعناه الحقيقيِّ، ويستند هؤلاء في رأيهم إلى طاعة المرأة لزوجها، إذ يروي جيمس دونالدسون أنَّ رجلاً حاول استمالة امرأة إسبارطيَّة ليقضي منها وطراً، فقالت: «عندما كنت فتاة تعلَّمت أن أطيع والدي ولقد أطعته، وعندما أصبحت زوجة أطعت زوجي، وبالتالي إذا أردت منِّي شيئاً كهذا فعليك أن تستأذنه أولاً»[٥]. وهناك فقرة في بلوتارخوس يروي فيها أنَّ المرأة كانت ترسل الحبيب الذي يلاحقها بملاطفاته ومغازلاته كي يتباحث مع زوجها في هذا الشأن، ولذلك يقول أنجلس: «إنَّه لم يكن في إسبارطة الزنا بمعناه الحقيقيِّ»[٦]، ويتابع: «لكلِّ لهذه الظروف تمتَّعت المرأة في إسبارطة بمركز محترم بين كل نساء الإغريق الأخريات»[٧]. إنَّ التبريرات التي وضعها أنجلس وغيره من الباحثين الغربيين[٨] لمحاولة تجميل صورة المجتمع الإسبارطيِّ، وإبراز المرأة بأنها كانت تتمتَّع بمركز محترم، وأنَّ الزنا لم يكن موجوداً، هي تبريرات غير مقنعة حتى بالنسبة إلى العقليَّة الغربيَّة، إذ نجد على سبيل المثال معظم الباحثين الغربيين، لا بل حتى عامَّة الناس، ينظرون إلى سكان الأسكيمو الذين يعيشون في المناطق القطبية على

[١]- أنجلس، فريدرك: المرجع السابق، ١٩٨٦م، ص ٧٩.

[٢]- ديورانت، ول وايريل: المرجع السابق، ١٩٥٣م، ص ١٥٤.

[3]- DONALDSON, J. W., Op. Cit., 1937, P. 32.

[٤]- عياد، محمد كامل: تاريخ اليونان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٦٩م، ص ١٨٦.

[5]- DONALDSON, J. W.: Herposition and influence in ancient Greece and Rome, and among early chistians press. N, Y, 1937, P. 27.

[٦]- أنجلس، فريدرك: المرجع السابق، ١٩٨٦م، ص ٧٩.

[٧]- المرجع السابق: ص ٧٩.

[٨]- ديورانت، ول وايريل: المرجع السابق، ١٩٥٣م، ص ١٥٨.

أنَّهم مجتمعات بدائيَّة لا تتمتَّع المرأة لديهم بأدنى حقوقها، لأنَّ الرجل كان يعيرها إلى ضيفه احتراماً له[١]، فكيف للعقليَّة الغربيَّة أن تتقبَّل آراء وتبريرات أنجلس وغيره من الباحثين الغربيين حول وضع المرأة ومركزها في المجتمع الإغريقيِّ؟

إذاً، بالنسبة إلينا نعتقد أنَّ التوصيف الدقيق لوضع المرأة الإسبارطيَّة هو أنَّها كانت في وضع متدهور جداً، وفرضت عليها تلك الظروف أن تكون بعيدة عن أدنى شروط الإنسانيَّة، وأن تكون فاقدة لكلِّ ما للأنثى من صفات، إذ كانت تُعامَل كما تُعامَل الماشية التي يرغب مربِّيها في تحسين نسلها.

أمَّا الطلاق فكان غير مستحبٍّ عند الإسبارطيين، وكذلك الحال في ما يتعلق بتعدُّد الزوجات، إلاَّ إذا كانت الأسرة مهدَّدة بالانقراض.

وفي ما يتعلَّق بالميراث، لم تكن الفتاة ترث إلاَّ بموافقة الأب، لأنَّ الميراث للأبناء، وفي حال عدم وجود أبناء كان يحقُّ للأب أن يتبنَّى أبناء بموافقة الملكين، أو أن يورِّث الإبنة ويقوم بتزويجها لأيِّ شخص يشاء، أو يوصي بذلك لمن يشاء.

يبدو لنا من خلال ما تقدَّم أنَّ الحياة العامَّة في إسبارطة كانت تتَّسم بطابعها المنعزل، والمنغلق على نفسه، وغير القابل للتطوُّر، وكان ذلك من دون أدنى شكٍّ من مخرجات سياسة الانعزال التي فرضها القانون الإسبارطيُّ نتيجةً لشعور المواطنين بأنَّهم أقليَّة حاكمة لأغلبيَّة حاقدة، إذ تقولبت الحياة العامَّة ضمن هذا القانون، بحيث لم تدع لهم فرصة للانطلاق والابتكار والخلق في أيِّ مجال ثقافيٍّ، بل فرضت عليهم شروط حياة أشبه بالشروط التي تعيشها الشعوب البدائيَّة في أطراف العالم حتى الآن، ولكن مع فارق أنَّ شروط الانعزال في إسبارطة كانت بفعل القانون، بينما كانت عزلة الشعوب البدائيَّة في أطراف العالم بفعل العوامل الجغرافيَّة وأحياناً الدينيَّة، وفي كلتا الحالتين أنتجت تلك العزلة نمطَ حياةٍ بدائيَّاً متشابهاً في كثير من تفاصيله.

[١]- غازي، حسام: الموسوعة العالميَّة: شعوب ثقافات وحضارات العالم من ظهور الإنسان حتى الحرب العالميَّة الأولى، المجلَّد الخامس، قيد النشر.

ثانياً: السكان والحياة العامَّة في أثينا

تمثِّل مدينة أثينا نموذجاً للمدن الإغريقيَّة المنفتحة، وذلك خلافاً لما شاهدناه في إسبارطة التي تمثِّل النموذج المنعزل. فسِمة الانفتاح التي اتَّسمت بها جعلت منها مدرسة لكلِّ بلاد الإغريق، فيما سمة الانعزال التي اتَّسمت بها إسبارطة جعلت منها قدوة للدولة الفاشستيَّة في الحكم الصارم الذي يخضع الأفراد في كلِّ الأمور لمراقبة الدولة وتوجيهاتها حتى غدت مثالاً للقسوة[١].

وكانت الأسرة الإغريقيَّة بشكل عام أسرة صغيرة نتيجةً للأحوال الاقتصاديَّة التي كانت تلمُّ بالمجتمع[٢]، وكانت تضمُّ الأب والأم والأولاد غير المتزوجين، وكذلك العبيد وزوجاتهم وأطفالهم.

١. سلطة الأب

كان للأب سلطة واسعة على أسرته، ومثال على ذلك كان في وسعه، طبقاً لعادات الإغريق، أن يعرِّض الطفل المولود للموت، إذ إنَّ حياة المولود كانت تتوقَّف على حكم أبيه في ما إذا كان ينبغي أن يعيش أو لا، ففي اليوم الخامس من الولادة يُحتفل بقبول المولود في عضويَّة الأسرة، وفي هذا الاحتفال كان للأب الحقُّ الكامل في اختيار الحياة أو الموت لطفله، وكان ذلك يتوقَّف على أمرين: الأول يتعلَّق بسلامة الطفل الوليد، والثاني يتعلَّق بالوضع الاقتصاديِّ للأسرة، وعدم مقدرة أرباب الأسر الإغريقيَّة على تربية أولادهم، ما أدَّى إلى إقدام الأب في بعض الأحيان على التخلُّص من أبنائه عن طريق قتلهم، أو بيعهم كعبيد، أو تركهم في أماكن خالية في ركن من أركان السوق، أو بجانب أرض ملعب، أو مدخل معبد، أو في كهف مقدَّس من دون قتلهم حتى يأتي من ينقذهم ويتولَّى تربيتهم.

٢. وضع المرأة

كانت المرأة أدنى منزلةً من الرجل، ويقتصر دورها على تربية الأطفال، وطهو الطعام، وغزل الصوف، ونسج الملابس، والإشراف على شؤون البيت الأخرى، ومن دون أدنى شكٍّ كانت الغيرة موجودة لدى الرجال الأثينيين على زوجاتهم، فإذا خرجت إلى الشارع

[١]- ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٣٩٠.

[٢]- زيمرن، ألفريد: الحياة العامَّة اليونانيَّة، السياسة والاقتصاد في أثينا في القرن الخامس، ترجمة عبد المحسن الخشاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٤٠٢.

وجب عليها أن تحتجب، وكان هذا فرضاً على المرأة الحرَّة فحسب من دون الجواري أو الأجنبيَّات، وكان الخمار الذي تضعه على وجهها بموجب الأعراف الأثينيَّة هو بمثابة الإعلان عن أنَّها ملكيَّة خاصَّة لا يجوز أن تُمسَّ، أمَّا الجواري والعاهرات فكنَّ ملكيَّة عامَّة. ويقول كسنوفون: «ليس ممَّا يُشرِّف المرأة أن تكون خارج بيتها، وكذلك ليس مما يُشرِّف الرجل أن يبقى فيه مدَّة أطول ممَّا يقضيها خارجه»[١]، إذ كان يقضي النهار كلَّه في المدينة، فهذا بيته الحقيقيُّ، أما المرأة فبيتها هو حصنها وعليها أن تبقى فيه مخلصة وفيَّة[٢]. ويقول كسنوفون في مكان آخر: «كما أنَّ ملكة النحل تبقى في الخليَّة وتشرف على بقيَّة أفراد النحل وهي تعمل، وكذلك ربَّة المنزل عليها أن تبقى في المنزل، تُشرف على ما فيه من أعمال، وتراقب مصروف بيتها، فلا تنفق في شهر ما كان يمكن أن ينفق في عام، وتدرِّب الفتيات ممَّن لا خبرة لهنَّ وتعني بالجواري المرضى...»[٣]. وتشير تفسيرات النصوص الأدبيَّة الإغريقيَّة إلى أنَّه كان يحرَّم على المرأة أن تحضر مجالس الرجال، ويحرَّم عليها الاختلاط بضيوف زوجها في المنزل، كما تشير تلك النصوص الأدبيَّة إلى أنَّ المنزل الأثينيَّ كان يضمُّ جناحاً خاصاً بالرجال وجناحاً خاصَّاً بالنساء، وكان لا يجوز لأحد سوى ربِّ الأسرة وأقرب الأقارب أن يدخل إلى جناح النساء، كما تشير تلك النصوص إلى أنَّ المرأة الأثينيَّة كانت، بموجب القانون، عديمة الأهليَّة القانونيَّة، فلا تستطيع أداء الشهادة في المحاكم، أو أن تكون طرفاً في أيِّ عقد قانونيٍّ، وكانت تظلُّ تحت وصاية زوجها حتى مماتها، وكانت أيضاً مقيَّدة في حرِّيتها ونشاطاتها. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل حقَّاً كان هذا هو الوضع الحقيقيَّ لحياة المرأة في أثينا؟ هذه المدينة التي كانت مدرسة لكلِّ بلاد الإغريق، أم أنَّ تلك النصوص الأدبيَّة تعرَّضت لتفسيرات خاطئة؟ وللإجابة عن تلك الأسئلة نعتقد أنَّه يتوجَّب علينا أن نأخذ المكتشفات الأثريَّة بعين الاعتبار، فهي تُعدُّ مصدراً مباشراً للمعلومات عن تلك الفترة، في حين تصنَّف النصوص الأدبيَّة كمصدر كتابيٍّ غير مباشر، فإذا تأمَّلنا جيِّداً نتائج عمليَّات البحث والتنقيب الأثريِّ نجد أنَّ الإجابة عن تلك الأسئلة تكمن في الرسوم المنفَّذة على الأواني العائدة للقرن الخامس ق.م، حيث تُظهر تلك الرسوم الفتيات وهنَّ

[1]- ANDERSON J. K.: Xenophon, Duckworth, 1974, P. 177.

[٢]- زيمرن، ألفريد: المرجع السابق، ٢٠٠٩م، ص ٤٠٤.

[3]- ANDERSON J. K., Op. Cit., 1974, P. 177.

يمارسن نشاطات متنوِّعة [الشكلان: ٢ و٣] وألعاب رياضيَّة كالسباق في دورة الألعاب الأولمبيَّة، والاستحمام في أحواض السباحة، ويظهرن أحياناً وهنّ حاملات جرار الماء من النافورات العامَّة، أو سائرات في موكب عيد الربَّة أثينا الكبير إلى جانب الفتيان والرجال... إذاً، تشير تلك الرسوم إلى حالة مختلفة للمرأة عن الحالة الذي تقدِّمها النصوص الأدبيَّة أو تفسيراتها الخاطئة، فبحسب تلك الرسوم كانت المرأة الأثينيَّة تتمتَّع بقسط كبير من الحريَّة.

كانت السنُّ المثاليَّة لزواج الرجال هي الثلاثين عاماً، أما السنُّ المثاليَّة لزواج الفتيات هو خمسة عشر عاماً[١]، وكان الزواج السائد في المجتمع الأثينيِّ هو الزواج الأحاديَّ، أما بالنسبة إلى تعدُّد الزوجات، فلم يُبح القانون صراحةً الزواج من اثنتين إلاَّ في وقت متأخِّر، أي بعد الحملة التي سُيِّرت إلى صقلِّية عام ٤١٥ ق.م[٢]، وكان ذلك نتيجةً للقضاء على عدد كبير من المواطنين خلال الحروب، وكان عادةً يتمُّ الزواج باتفاق والدي الزوجين، وكان يتوجَّب على والد الفتاة أن يهيِّئ لابنته بائنة من المال والثياب والجواهر، ومن العبيد في بعض الأحيان،

الشكل ٢: مشهد على آنية إغريقيَّة يجسِّد مشاركة المرأة في النشاطات العامَّة.

الشكل ٣: مشهد على آنية إغريقيَّة يجسِّد زيارة النساء للمقابر وهنَّ محمَّلات بالهدايا. الزواج:

[١]- ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٥٢٥.

[2]- GLOTZ G.: The Crekke city, London, 1929, P. 296.

وكانت هذه البائنة تبقى على الدوام ملكاً للزوجة، وبعد الاتفاق عليها تتمُّ الخطبة رسميَّاً في بيت والد الفتاة، وبحضور الشهود، ومن دون أن يكون حضورها ضروريَّاً، وإذا لم تتمُّ الخطبة الرسميَّة بهذه الطريقة، لا يعترف القانون الأثينيُّ بالزواج، وبعدها بأيام تقام وليمة في منزل الوالدة، يكون الشاب والفتاة قبل حضورها قد استحمَّ كلٌّ منهما في بيته استحماماً يتطهَّران به رسميَّاً، وتلبس الفتاة الثوب الأبيض وتضع حجاباً. وأثناء الوليمة يجلس رجال الأسرتين في جانب من جوانب الحجرة، في حين تجلس النساء في جانب آخر، ثم يأكل الجميع كعكة العروس، ويشربون الكثير من الخمر، وفي الختام يأخذ العريس بيد عروسه، ويسير إلى عربة تقلُّهما إلى بيت والدته في موكب من الأصدقاء ومن الفتيات العازفات على القيثارة، ويُضاء لهما الطريق بالمشاعل، وتُنشد لهما أناشيد الزواج، وعند الوصول إلى البيت يقوم العريس بحمل عروسه، ويتخطَّى بها عتبة الدار، ويحيِّي والدا العريس العروس، ثم يرافق الضيوف العروسين إلى حجرتهما وهم ينشدون أنشودة غرفة الزواج، وينتظرون صاخبين عند بابها حتى يعلن لهم العريس أنه قد جنى ثمرة الزواج.

٤. الطلاق

كان من السَّهل على الرجل أن يطلِّق زوجته من دون إبداء أيِّ أسباب، وكان عقم الزوجة سبباً كافياً لطلاقها، لأنَّ الغرض من الزواج عندهم هو إنجاب الأولاد، أما إذا كان الزوج نفسه عقيماً فقد كان القانون يجيز أن يستعين بأحد أقاربه، وكان الطفل الذي يولد نتيجة لهذا الاتصال ينسب إلى الزوج نفسه[١]، ولم يكن الزنى يؤدِّي إلى الطلاق إلاَّ إذا ارتكبته الزوجة، وكان الزوج في هذه الحالة، وبحكم العادة، يُخرج زوجته من بيته[٢]، وكان القانون يعاقب الزانية والرجل إذا زنى بامرأة متزوِّجة بالإعدام، ولم يكن يُباح للزوجة ترك زوجها متى شاءت، ولكن كان في وسعها أن تطلب من الآرخون [الحاكم] أن يطلِّقها منه إذا قسا عليها أو تجاوز حدَّ الاعتدال في شؤونه[٣]، وفي حال افترق الزوجان يبقى الأطفال مع أبيهم، وهكذا يتبينَّ أنَّ العادات والشريعة الأثينيَّة في ما يختصُّ بالعلاقة بين الرجل والمرأة كانت كلُّها في مصلحة الرجل.

---

[١]- ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٥٢٨.

[2]- WESTERMARCK E.: History of human marriage, 3 V, London, 1921, P. 319.

[3]- IBID.

٥. الحياة داخل المنزل

كانت حياة الأثينيين داخل بيوتهم بسيطة وخالية من تعقيدات الحياة الحاضرة، إذ كان العرف يقضي أن يكون حجم البيت صغيراً، لأنَّ المواطن الإغريقيَّ لم يجرؤ على الظهور بمظهر الغنيِّ والترف خشية الحسد، وكانت تلك البيوت مشيَّدة من اللُّبن، وترتفع في الغالب طابقين، يخصِّص الثاني منها لغرف النوم، وكان لبيوت الأغنياء مدخل ذو عمد مواجهة للشارع، وكان يمتدُّ من مدخل الدار ممشى يؤدِّي إلى فناء مكشوف يسمَّى الأولي أو صحن الدار، وكان يُرصف عادة بالحجارة، ويحيط به أحياناً رواق وعمد، وقد يكون في وسطه مذبح أو حوض أو كلاهما، ويدخل أكثر الهواء وضوء الشمس إلى البيت من هذا الفناء، وكانت الأسرة تقضي معظم أوقاتها في فصل الصيف، في ظلال الرواق والفناء وخلوتهما، أمَّا في فصل الشتاء فكانوا يمضون أوقاتهم داخل المنزل، وكانوا يدفِّئون أنفسهم على مواقد نحاس يخرج دخانها من أبواب الحجرات إلى فناء الدار، ولم يكونوا يحتاجون إلى هذه التدفئة أكثر من ثلاثة أشهر من العام.

وفي ما يخصُّ الأثاث المنزليَّ كان قليلاً في البيوت العادية، وقد اتَّسم بالبساطة، إذ كان يهدف أولاً إلى الحاجة النفعيَّة ثم إلى الناحية الجماليَّة، ولم يكن هذا الأثاث في معظم الحالات يزيد على بضعة كراسٍ وصناديق، وقليل من النُّضد والأسرَّة، إضافة إلى مصابيح تعلَّق من السقف، أو توضع على قواعد، أو تتَّخذ شكل مشاعل جميلة النقش. وكان المطبخ مجهَّزاً بأوانٍ متنوِّعة مصنوعة من الحديد والبرونز والفضَّة والخزف، بينما كانت الأواني الزجاجيَّة والذهبيَّة غير موجودة إلاَّ في مطابخ الأغنياء، وعادةً ما كان يتمُّ طهو الطعام على موقد في مكان مكشوف من الدار.

٦. الطعام وآداب المائدة

كان الطهو فنَّاً راقياً، وكانت آداب المائدة عندهم دليلاً على ارتقاء الحضارة، إذ كانوا يَعدُّون من يأكل منهم بمفرده جلفاً غير مهذَّب، وجرت العادة لديهم أن يجلس الأولاد والنساء حول موائد صغيرة، أمَّا الرجال فكانوا يتَّكئون على أرائك واسعة، وكانت الأسرة تأكل مجتمعة إذا لم يكن لديهم غرباء، والوجبة الرئيسيَّة هي العشاء المسائيُّ، أما نهاراً

فكانوا يتناولون وجبة تُعرف بفطور الظهيرة، وهي وجبة فطور خفيفة [١].

وفي ما يتعلَّق بالطعام، كان الإغريق هم أول من ابتكر فنَّ الكتابة التذوُّقيَّة، فكلمة فنِّ التذوُّق (Gastronomy) تجمع بين جذرين إغريقيين يعنيان [المعدة] و[القوانين]، وفي مطلع القرن الخامس ق.م ربطوا الطعام بالطبِّ في مقالات تعليميَّة، وألَّفوا كتباً عن الطبخ، وأسَّسوا مدارس لتعليمه فنونه، وكانوا يسخرون من الطبَّاخين المخادعين ويصوِّرونهم كشخصيَّات بليدة في المسرحيَّات.

في هذا السياق، كانت النساء يمضين وقتاً طويلاً وممتعاً في تحضير الأطعمة التي كانت تُعدُّ هوايةً شائعة، وقد أمكن التعرُّف على الكثير منها من خلال المصادر المتنوِّعة مثل: فلاسفة على المائدة لأثينايوس[٢]، والأعمال لأرسطوفانيس[٣]، والأعمال لأبقراط[٤]، والأعمال لأكسينوفون[٥]، وحياة الترف لأرخستراتوس[٦]... وبالاعتماد على تلك المصادر يمكننا أن نذكر أهمَّ المأكولات والأطباق الأثينيَّة: الخبز وله أنواع أبرزها [خبز الحنطة المطوي، وخبز البيتا، والخبز الكبادوقي بالملح، والخبز المكعب]، وعصير الشعير بالسمسم، وأمولغايا [كعك الشعير المغذِّي المصنوع من الشعير وحليب الماعز الجافِّ أي بمعنى كعك الرعاة المليء بالقوَّة]، ومازا [كعك الشعير المحمص]، والفطائر المحشوَّة بالجبنة، وبيتزا الجبنة، وكعك البلُّوط أو الكستنا، والألبان، وجبنة غاليبولي المحمَّصة، والأسماك والأطعمة البحريَّة وأبرزها: [الأسقلوب بالفلفل، والروبيان المطلي بالعسل، والتونة المحمَّصة، وذئب البحر المطبوخ بالملح، والإسقمري المحشوُّ بالجبنة، والبلم المقلي، والقرش أو السياف المطبوخ بالصلصة المطحونة، وعصيدة الباقلاء مع السمك

[١]- كوفمان، كاثي ك: الطبخ في الحضارات القديمة، سلسلة الحياة اليوميَّة عبر التاريخ، ترجمة سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، ص ١٦٩.

[٢]- أثينايوس: فلاسفة على المائدة، ٧ مجلَّدات، ترجمة س. ب. غوليك، لندن، هاينمان وكامبرج، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٢٧- ١٩٤١م.

[٣]- أرسطوفانيس: الأعمال، تحرير وترجمة جفري هندرسون، كامبرج، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٩٨م.

[٤]- أبقراط: الأعمال، ٨ مجلدات، ترجمة و. ه. س. جونز، كامبرج، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٢٣م.

[٥]- أكسينوفون: الأعمال، ٧ مجلدات، ترجمة كارلتون و. براونسن، لندن، هاينمان وكامبرج، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩١٤- ١٩٢٥م.

[٦]- أرخستراتوس: حياة الترف، ترجمة وشروح دوغلاس أولسن وألكسندر سينس، أوكسفورد، المملكة المتَّحدة، مطبعة جامع أوكسفورد، ٢٠٠٠م.

المملَّح]، واللُّحوم والدجاج وأبرز الأطباق المصنوعة منها كانت: [مقبلات شرائح البيض، دجاجة في القدر، الديك بصلصة الخلِ والزيت، سمان مطبوخ بفطيرة رقائق مع عصير الرمَّان، العشاء المخلوط المغلي، الأرنبة أو الحمامة أو الإوزَّة المحمَّصة بسيخ، الحمل المشوي، شرائح الغنم بالملفوف، طبق حمل تضحية أوديسيوس]، والخضروات التي كانت تُستخدم كمشهيَّات وأبرزها: [مقبَّل الفجل المجنون، أوراق الكرمة المحشيَّة، وسلطة الأعشاب الخضراء، والهليون المشويّ، والشمندر المخلَّل، والأوراق الذاوية، وأوراق الخردل، والبصل الأخضر المشويّ، وحساء العدس الحكيم، والباقلاء المجفَّفة، واللِّفت المخلَّل في الخردل، والفطر بالزَّعتر، والزيتون في النقيع]، والبهارات والصلصات وأبرزها: [الصلصة المتبَّلة، وصلصة السلفيوم، وصلصة الجبن، وصلصة الخلِّ والزيت، وصلصة النقيع اللاَّذع]، وبالنسبة إلى الحلويات والمعجَّنات التي كان لها شهرة واسعة عند الأثينيين فهي: [مائدة حلويات الفقير، وخبز المجمرة، والفطائر المعسَّلة بالتين أو الإجاص، وحلوى الجوز وبزر الكتان]، أما بالنسبة إلى أهمِّ المشروبات التي كان يحتسيها الأثينيُّون فهي: [الكيكيون، والخمرة الأثينيَّة، وأوكسيكراتون].

٧. الجمال والأناقة

كان الاهتمام بالجمال والأناقة ينال حيِّزاً مهمَّاً من الحياة اليوميَّة للمرأة الإغريقيَّة، فقد كنَّ يرتدين ثياباً أنيقة، وكان الكثير منهنَّ يصبغن شعرهنَّ باللَّون الأشقر، وكنَّ حريصات جدَّاً على إخفاء الشيب، وكانت معظمهنَّ يملكن عدداً كبيراً من المرايا ودبابيس الشعر والملاقط والأمشاط وزجاجات العطور وأواني الأصباغ الحمراء والدِّهان. كما كنَّ يصبغن خدودهنَّ وشفاههنَّ من السلقون وجذور الشنجار، ويصبغن الحواجب بمسحوق الإثمد، ويُسوِّدن الرموش ثم يطلينها بمزيج من زلال البيض والأشق، ويستخدمن الدهان ومساحيق الغسل لإزالة التجاعيد والنمش والبقع من الوجه والجسم، ويستخدمن زيت المصطكى لمنع العرق، كما كانت المرأة الثريَّة تدهن وجهها وصدرها بزيت النخيل، وحاجبها وشعرها بالبردقوش، وعنقها وركبتها بخلاصة الصعتر، وذراعيها بخلاصة النعناع، وساقيها وقدميها

بالمر[١]. وكانت النساء يحلقن الشعر من بعض أجزاء أجسمهن، ويستخدمن في هذا الشأن أمواساً أو أدهاناً يدخل في تركيبها الزرنيخ.

٨. اهتمامات الرجل

مقابل هذا الاهتمام الكبير الذي أولته المرأة لهواياتها وأناقتها، نجد الرجل الأثينيَّ لا يولي اهتماماً يذكر لملابسه وأناقته، إذ كان ثوبه، على مدى أجال عديدة، ثوباً قصيراً عريضاً مصنوعاً من الصوف، أما أحذيته فكانت أخفافاً [صنادل]، ونعالاً طويلة أو قصيرة تُصنع عادة من الجلد، ولم يكن أحد من الرجال يعنى بلبس الجوارب[٢].

ولم تكن هوايات الرجل منزليَّة الطابع، كما هو الحال بالنسبة إلى المرأة، فقد كان يمضي معظم نهاره خارجاً، وإذا أراد معرفة الوقت من النهار كان ينظر إلى ساعات الماء أو الساعات الزواليَّة المُقامة هنا وهناك. وكان يخرج بعد تناول طعام الفطور لشراء الحاجيَّات من الأسواق إلاَّ في حال كان يومه حافلاً بالأعمال ففي هذه الحالة كانت المرأة تخرج لهذه الغاية. وكان بعض رجال أثينا يمضون وقتاً مهمَّاً في دكَّان الحلاق، فقد كان مكاناً للقيل والقال يتناقلون فيه أخبار الناس وقصصهم ومعايبهم، إذ كان الحلاَّق ثرثاراً بحكم مهنته، ولم يكن عمله يقتصر على قصِّ الشعر أو حلق اللِّحية أو تسويتها، بل كان يُعنى بقصِّ الأظافر وتجميل من يتقدَّم إليه في أعين الناس[٣].

من جانب آخر، كان غالبية الرجال يمضون وقتاً طويلاً في الملعب الرياضيِّ، أو يذهبون إلى الآغورا ليتحدَّثوا إلى الناس، ويناقشوا أمور الدولة والحكم. وكانت الآغورا مركز المدينة الاجتماعيِّ والاقتصاديِّ، يخترقه شارع يُعرف بشارع بانثنايا يبدأ عند البوابة المزدوجة [كانوا يسمُّونها ديبيلون] في سور المدينة وينتهي عند الأكروبوليس. وكانت تحتوي على العديد من المباني الحكوميَّة وأهمُّها مكاتب الشؤون المدنيَّة، فضلاً عن ورش سكِّ النقود، والمحاكم القضائيَّة، ومركز القيادة العسكريَّة حيث كان القُوَّاد العشرة يجتمعون، وبناية المجلس ودوائر الحكومة وكانوا يسمُّونها « تولوس».

[1]- WEIGALL A.: Sappho of Lesbos. N. Y. 1933, P. 189 -208.

[2]- ZIMMERN A.: The Greek Commonwealth. Oxford, 1924, P. 215.

[٣]- ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٥٤٧.

كذلك كانت الآغورا تضمُّ أماكن مقدَّسة عديدة أهمُّها هيكل آرس إله الحرب، وهيكل هيفايستوس إله الحدادة، ومزارات أخرى، وكانت هنالك مذابح للآلهة على جوانب الشارع، منها مذبح الاثني عشر إلهاً، وكان يعتبر النقطة المركزيَّة التي كانت تُقاس منها المسافات بين مدينة وأخرى في أتيكا، وكانت في هذه المحلَّة قاعة مستطيلة تعرف بالأوديوم يقيمون فيها الحفلات الموسيقيَّة. وقد اعتُبرت الآغورا بقعة مقدَّسة يستطيع المرء أن يطهِّر نفسه عند دخولها باغتساله في أجران تحتوي ماء مقدَّساً. وفضلاً عن ذلك كان يُجرى كثير من المعاملات التجاريَّة الرسميَّة حيث يتجمَّع الناس في الأروقة وفي الممرَّات بين الأعمدة.

أما بالنسبة إلى الدكاكين المتنوِّعة الوظائف فكانت موزَّعة على جانبَيْ الشارع، وكان هناك أيضاً سوق للعبيد يفتح عند بزوغ الهلال، كما كانت هناك محالٌّ لبيع الكتب المتواضعة، وفيها كان يتجادل الناس في أمور الحكم والفلسفة، أو يفاضلون بين التراجيديَّة والكوميديَّة إلى حين يأتي وقت الغداء.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى كتبة الأسواق، فهؤلاء كانوا مسؤولين عن المحافظة على نظام السوق ومراقبة الموازين والمكاييل، وضبط الأسعار، وإخماد التنازع، ومنع الغشِّ، وجمع إيجار المحالِّ والمظلاَّت الخشبيَّة عن طريق الملتزمين.

٩. النشاطات الفصليَّة أو السنويَّة

كان لدى سكان أثينا العديد من النشاطات الموسميَّة التي يشتركون بها جميعاً، ومن أبرز تلك النشاطات الأعياد والمهرجانات والألعاب الرياضيَّة، حيث اتَّسم المجتمع الإغريقيُّ بتنوُّع أعياده الدينيَّة، إذ كان كلُّ ما هو مقدَّس عندهم مصدراً لعيد، ومثال على ذلك عيد الحقول، وعيد الحرث، وعيد البذار، وعيد الأزهار، وعيد قطف العنب...

أما المهرجانات فكانت تُعقد في معظمها مرَّة صغرى كلَّ سنة، ومرَّة كبرى كلَّ أربع سنوات، ويُطلق عليها الألعاب الإغريقيَّة العامَّة، وأشهر هذه الألعاب هي الأولمبيَّة نسبة إلى مدينة أولمبيا المقدَّسة جنوب غرب بلاد اليونان، وكانت تعقد على شرف الإله زيوس، ويشارك فيها الكثير من سكان المدن ومن بينها أثينا، حيث كانت تُقام مرَّة كلَّ أربع سنوات، في منتصف الصيف، وتستمرُّ خمسة أيام، وتشتمل على مهرجانين هما: المواكب الدينيَّة وتقديم القرابين، ثم عقد المباريات[١].

[١]- ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤م، ص ٥٣٣.

١٠ - الحالة الثقافيَّة

كانت مدينة أثينا تعيش حالة ثقافيَّة متألِّقة، تشمل ميادين متعدِّدة مثل الفنون بأنواعها[١] [الشكل: ٤]، والآداب بأنواعها، والفلسفة والعلوم الأساسيَّة بأنواعها[٢]... ومن دون أدنى شكٍّ، كان ذلك كلُّه نتيجةً لسياسة الانفتاح التي اتَّبعتها أثينا، وكذلك نظام التربية الذي نشأ عليه المواطن الأثينيُّ، والذي كان عبارة عن مزيج صالح جميل من التدريب الجسمانيِّ والعقليِّ، إذ احتلَّت تربية الأولاد جزءاً مهمَّاً من الحياة العامَّة للمجتمع الإغريقيِّ، رغم عدم إلزاميَّة التعليم كما كان في إسبارطة، ولكنَّ الجوَّ العامَّ الذي كان يقدِّس العلم والمعرفة فرض على عموم الأثينيين تعليم أولادهم، إذ كان العامَّة من أبناء الأحرار يعلِّمون أولادهم القراءة والكتابة والحساب والموسيقى والشعر والرسم والتصوير، وكذلك التربية البدنيَّة، وجرت العادة أن يذهب التلميذ إلى المدرسة في سنِّ السادسة، ويبقى فيها حتى الرابعة عشرة أو السادسة عشرة من عمره، وإلى ما بعد السادسة عشرة إذا كان من أبناء الأثرياء، إذ كانوا يتابعون تعليمهم العالي على يد العلماء، وبعد بلوغ سنِّ السادسة عشرة من عمرهم كان ينتظر من عامَّة شبَّان أثينا أن يعتنوا عناية خاصَّة بالتربية البدنيَّة، إذ كانوا يدرَّبون على العَدوِ والقفز وقذف الحراب وسَوق المركبات والمصارعة والصد، وعادة ما كانت تلك التدريبات تستمرُّ لمدَّة عامين، يأكلون ويعيشون خلالها مجتمعين، ويلبسون حللاً رسميَّة ذات روعة وبهاء، وكانوا في السنة الأولى يخضعون لنظام صارم من التدريب الرياضيِّ، ويتلقُّون محاضرات في الآداب والموسيقى والهندسة النظريَّة وعلوم البلاغة[٣]، وفي سن التاسعة عشرة كانوا ينهون دراستهم العسكريَّة، ويتخرَّجون ليصبحوا جنوداً. وبعد أن يصل الشباب إلى سن الحادية والعشرين من عمرهم يتحرَّرون من السلطة الأبويَّة، وينتظمون

[1]- DELIVORRIAS A.: Le monde grec durant les périodes archaïque et classique: Les arts. 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, 2005, P. 411- 413.

[2]- MOSSÉ 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, 2005, P. 394- 401.

[3]- GARDNER A. E.: Anciens Athens, N. Y. 1902, P. 483.

رسميَّاً في عداد المواطنين. أما البنات فكنَّ يدرسن في منازلهنَّ، وكان تعليمهنَّ يقتصر في الغالب على علم تدبير المنزل، إذ كانت أمهاتهنَّ يعلِّمنهنَّ أصول الغزل والنسيج والتطريز... وكانت بعض أمهات الأُسر الثريَّة تعلِّم بناتها القراءة والكتابة والحساب.

الشكل ٤: تمثال أثينا.

إذاً، مثَّلت أثينا -كما رأينا سابقاً- نموذجاً للحياة العامَّة المنفتحة والمتطوِّرة في العالم الإغريقيِّ، وأصبحت مدرسة لكلِّ البلاد، وأصبح مجتمعها يمثِّل الاتِّجاه الرئيسيَّ لتطوُّر النظام السياسيِّ في دولة المدينة بمراحله الخمس المتعاقبة، بدءاً من الحكم الملكيِّ، ومروراً في الحكم الأرستقراطيِّ، ونظام حكم الأقليَّة، وحكم الطغاة، وانتهاء بمرحلة الحكم الديموقراطيِّ. وقد عدَّها الكثير من الباحثين والمفكِّرين مهداً للديموقراطيَّة وموطناً للنزعة التقدميَّة التي تسعى دوماً للتَّغيير والتجديد، وأصبحت أيضاً رمزاً لمبادئ الحريَّة والمساواة والأخوَّة، ومظهراً حضاريَّاً من مظاهر المرح واللُّطف والفنِّ، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ هناك إجماعاً بين الباحثين في الشرق والغرب على صحَّة ما سبق، ولكن باستثناء شيء واحد فقط وهو أن تكون أثينا كما يصفها الغرب -بقصد أو من دون قصد- مهداً للديموقراطيَّة، وفي ذلك نقول إنَّه عندما نتحدَّث عن الديموقراطيَّة، يتوجَّب علينا أن نتذكَّر قصَّة النزاع بين أوروك وكيش في مطلع الألف الثالث ق.م، ويتوجَّب علينا أن نقرأ الألواح التي عُثر عليها في نفر، وبالتحديد الأحد عشر لوحاً المحفوظة في متحف الشرق باسطنبول، والكسره من لوح المحفوظة في متحف الجامعة في فيلادلفيا، التي تدوِّن أحداث هذا النزاع، وتدوِّن أيضاً تفاصيل أقدم برلمان سياسيٍّ في العالم، حيث تخبرنا تلك الألواح أنَّ هذا البرلمان انعقد في مطلع الألف الثالث ق.م في مدينة أوروك، وذلك على أثر النزاع مع مدينة كيش، وكان هذا البرلمان مؤلَّفاً من مجلسين، هما: مجلس الشيوخ، ومجلس العموم [النواب] المؤلَّف من الذكور القادرين على حمل السلاح، وقد دُعي هذا البرلمان للانعقاد لاتِّخاذ قرار يخصُّ الحرب

والسلم، كان عليه أن يختار بين السلم بأيِّ ثمن كان، وبين الحرب مع الاستقلال، فأعلن مجلس الشيوخ أنه مع السلم بأيِّ ثمن كان، ولكن الملك اعترض على هذا القرار، وعرض الموضوع على مجلس العموم فأعلن هذا المجلس الحرب من أجل الحريَّة وصادق الملك على القرار[١]، وبناءً على ذلك، إذا أردنا أن نبحث في جذور الديموقراطيَّة علينا أن نبدأ من المشرق العربيِّ القديم وليس من أثينا، وبالتحديد من القسم الجنوبيِّ من العراق الحديث حيث قامت أولى دويلات المدن في العالم، وهي دويلات المدن السومريَّة، وحيث انطلقت أقدم ديموقراطيَّة في العالم من دون أيِّ صلة أو تأثير خارجيٍّ يبعثها أو يطلقها، وبالتالي، فإنَّ مهد الديموقراطيَّة هو المشرق العربيُّ القديم وليس أثينا كما يرى الغرب.

المبحث الثاني: نظام الأسرة الإغريقيَّة

أوَّلاً: الأسرة الإغريقيَّة القديمة كما تصوَّرها فوستيل دي كولانج

يرى فوستيل دي كولانج أنَّ المجتمع الإغريقيَّ في عصوره الباكرة كان مؤلَّفاً من مجموعة من الأسر المنعزلة بعضها عن بعض نتيجةً للديانة الفرديَّة السريَّة [الديانة المنزليَّة]، التي جعلت كلَّ أسرة من تلك الأسر تعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها، وبالتالي قام كولانج بتوصيفها كرابطة [دينيَّة أكثر منها رابطة طبيعيَّة][٢]، وهذا ما يبدو جليَّاً من خلال ما يلي:

١. تكوين الأسرة الإغريقيَّة القديمة

يرى كولانج أنَّ تكوين الأسرة الإغريقيَّة القديمة كان يقوم على أساس الرابطة الدينيَّة، ويقصد بتلك الرابطة معتقدات وتعاليم الديانة الفرديَّة السريَّة [الديانة المنزليَّة]، التي جعلت كلَّ أسرة من تلك الأسر تتمتَّع باستقلال تامٍّ، وتعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها؛ إذ كانت الديانة المنزليَّة المتمثِّلة بالموقد والأسلاف، «تعزل كلَّ أسرة عن جميع الأسر الأخرى سواء في الحياة أم في الممات... وكان للمنازل نوع من السدر العازل»[٣].

ويتابع كولانج القول أنَّ هذه الديانة جعلت من المساحة الجغرافيَّة التي يشغلها المنزل

[١]- غازي، حسام: قرار الحرب والسلم في فجر التاريخ، مهد الحضارات، العددان السادس والسابع، ٢٠٠٩م، ص٨٧-٩١.
[٢]- دي كولانج، فوستيل: المدينة العتيقة، ترجمة عباس بيومي، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٥٢.
[٣]- المرجع السابق: ص ٨٣-٨٤.

مساحة معزولة «لا يجوز لمسكنين أن يتماسَّا، فالحائط المشترك يعتبر شيئاً مستحيلاً إذ لا يجب أن يكون الجذر مشتركاً بين منزلين»[١]، ويقول أيضاً إنَّه كان لكلِّ أسرة إلهها وعبادتها وكاهنها وحاكمها، ولم يكن لأيِّ سلطة خارجة عن نطاقها الحقُّ في تنظيم عبادتها وعقيدتها، ولم يكن هناك كاهن غير الأب، وباعتباره كاهناً لم يكن يعترف بأيِّ رئاسة أخرى فوق رئاسته، فهو المفسِّر الوحيد لديانة أسرته، وله وحده سلطة تعليمها، ولكن لأبنائه فحسب، إذ كانت الأسرار والشعائر وعبارات الدعاء والأناشيد ميراثاً وملكاً مقدَّساً للأسرة، لم تكن تشرك أحداً فيه، وكان محرَّماً عليها الكشف عنه لأيِّ شخص من خارج نطاق الأسرة الدينيَّة، حيث كانت تنتقل لقرابة الدمِّ من الذكور إلى الذكور. ويمكننا أن نلحظ حالة التقوقع التي عاشتها كلُّ أسرة إغريقيَّة، بحسب كولانج، من خلال بعض تفاصيل الديانة المنزليَّة؛ إذ «كان لكلِّ أسرة موقدها وأسلافها ولا يمكن لسواها أن يعبد هذه الآلهة، وهي أيضاً لا تحمي سواها فقد كانت ملكاً لها»[٢]. كما أكَّد توكوديدس ذلك حين قال بوجود مذبح خاص بكلِّ أسرة إغريقيَّة قديمة[٣]، وكان لزاماً مقدَّساً على ربِّ الأسرة أن يعني بالنار لتبقى متَّقدة وطاهرة بشكلٍ دائم، لأنَّهم كانوا يرونها كإله قويٍّ يحمي المنزل والأسرة، لذلك كانوا يعبدونها ويؤدُّون لها شعائر مقدَّسة، لكي تحميهم وتمنحهم الصحَّة والثروة والسعادة.

وكانت تقتضي التقاليد الدينيَّة أن تختصَّ كلُّ أسرة في عبادة موتاها الذين ينتسبون إليها بالدم، وهي التي تقوم بالجنازة، وبتقديم الطعام الجنائزيِّ الذي يتجدَّد في كلِّ فترة، وكان يتوجَّب على كلِّ أسرة أن تقصي بعنف كلَّ غريب عن ممارسة هذه الطقوس الدينيَّة الخاصَّة بها، إذ لم يكن الميت يقبل القربان إلاَّ من ذويه وأسرته التي تنحدر من ذريَّته، وحضور أيِّ غريب كان يقلق راحة الأرواح، ولذلك كان ينبغي على الابن أن يريق السوائل، وأن يقدِّم القرابين لروح والده وأرواح جميع أجداده، وكان التقصير في ذلك يُعدُّ أخطر ما يمكن ارتكابه باعتباره يقضي على سعادة الموتى. وكان لكلِّ أسرة قبرها، يجمع أفرادها من الأموات التي تربطهم معاً رابطة الدم، وهو يقع دائماً بالقرب من منزل الأسرة في أملاكها الخاصَّة،

[١]- غازي، حسام: قرار الحرب والسلم في فجر التاريخ، مهد الحضارات، العددان السادس والسابع، ٢٠٠٩م، ص ٨١.
[٢]- المرجع السابق: ص ٧٩.
[٣]- توكوديدس: تاريخ الحرب البلوبونيزيَّة، ترجمة دينا الملاَّح وعمرو الملاَّح، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ٢٠٠٣م، ٢، ١٥.

حرصاً على خصوصيَّة المعتقدات؛ إذ كانت تلك الديانة سريَّة وتنحصر في نطاق المنزل، وكانت تجري جميع الاحتفالات في وسط الأسرة من دون سواها، ولم يكن الموقد يوضع خارج المنزل إطلاقاً، ولا على مقربة من الباب الخارجي كي لا يشاهده الغريب.

إذاً، يرى كولانج أنَّ هذه الديانة المنزليَّة جعلت من الأسرة هيئة متماسكة في الحياة الدينيَّة والدنيويَّة، وصلبة ومتينة في بنيتها، ومتشدِّدة ومتزمِّتة في عاداتها وتقاليدها. وبالتالي، استنتج أنَّ هذه الأس كانت «رابطة دينيَّة أكثر منها رابطة طبيعيَّة»[١]، ولم يكن المولد هو الذي يجمع أعضاءها، كما لم تكن ثمَّة صلة بين أبناء أختين أو أبناء أخت وأخ، إن لم يكونوا ينتمون إلى الديانة المنزليَّة نفسها.

٢. السلطة الأبويَّة ودور الأمومة

إذا تأمَّلنا التوصيف السابق للأسرة الإغريقيَّة القديمة، نلاحظ أنَّ كولانج قام بمعالجة كيانها من منظور دينيٍّ، وبالتحديد وفقاً لتصوُّره عن الديانة الفرديَّة السريَّة [الديانة المنزليَّة]، وبالتالي فقد قام بمعالجة بقيَّة الجوانب الخاصَّة بها من المنظور نفسه؛ إذ رأى أنَّ هذه الديانة كانت قد لعبت دوراً جوهريّاً في تكريس السلطة الأبويَّة في هذه الأسرة، وتصوَّر أنَّه بموجب تعاليمها لم يكن لأيٍّ سلطة خارجة عن نطاق الأسرة الحقُّ في تنظيم عبادتها وعقيدتها، وبالتالي كان الأب هو الكاهن الوحيد لأسرته، وباعتباره كاهناً لم يكن يُعترف بأيٍّ رئاسة أخرى فوق رئاسته، فهو المفسِّر الوحيد لديانة أسرته، وله وحده سلطة تعليمها، ولكن لأبنائه فحسب -إذ كانت الأسرار والشعائر وعبارات الدعاء والأناشيد ميراثاً وملكاً مقدَّساً، لم تكن تشرك أحداً فيه، وكانت تنتقل بشكل حصريٍّ لقرابة الدم من الذكور إلى الذكور- وكان يقع على عاتقه الإشراف على كلِّ شؤون الأسرة الدينيَّة والدنيويَّة. فعلى سبيل المثال، كان لزاماً مقدَّساً عليه أن يعتني بالنار لتبقى متَّقدة وطاهرة بشكلٍ دائم، وكان لزاماً مقدَّساً عليه أن يقدِّم القرابين ويريق السوائل على قبور الآباء والأجداد؛ وذلك لأنَّ الميت لم يكن يقبل القربان إلاَّ من ذويه وأسرته التي تنحدر من ذريَّته، وكان التقصير في ذلك يُعدُّ أخطر ما يمكن ارتكابه باعتباره يقضي على سعادة الموتى. وتتَّضح السلطة الأبويَّة أيضاً من خلال تصوُّرهم للملكيَّة

[١]- دي كولانج، فوستيل: المرجع السابق، ١٩٥٠ م، ص ٥٢.

المنبثق أيضاً من تعاليم الديانة المنزليَّة؛ إذ كان كلُّ ما تملكه الأسرة موضوعاً تحت تصرُّف الأب، وكان له كامل الحريَّة في التصرُّف به، وكانت تلك الملكيَّة تُورَّث للابن الأكبر؛ لأنَّه كان يرث أيضاً السلطة الدينيَّة بعد وفاة والده، وبالتالي كان يقوم بدور الأب بكلِّ تفاصيله. وتبرز أيضاً السلطة الأبويَّة في الأسرة الإغريقيَّة القديمة من خلال الدور الهامشيِّ للأمومة في تلك الأسر، والذي حدَّده كولانج ورسم أبعاده أيضاً وفقاً لتصوُّره عن الديانة المنزليَّة؛ إذ رأى أنَّه إذا كان يحقُّ للأم المشاركة في ظاهر هذه الديانة، فإنَّه لم يكن يحقُّ لها الاطِّلاع على أسرارها؛ ولكونها تقوم بالمطلق على الأسرار، فإنَّ دور المرأة في حياة الأسرة الإغريقيَّة القديمة كان دنيويّاً وليس دينيّاً، وبالتالي فإنَّ الروابط الأسريَّة الحقيقيَّة كانت من جهة الأب، إذ لم يكن هناك أيُّ صلة بين أبناء أختين أو أبناء أخت وأخ، لأنَّهم لم يكونوا ينتمون إلى الديانة المنزليَّة نفسها.

٣. مفهوم الملكيَّة

يتحدَّد مفهوم الملكيَّة عند الأسرة الإغريقيَّة القديمة، بالنسبة إلى فوستيل دي كولانج، بالاعتماد على تصوُّره للديانة المنزليَّة السريَّة، فهذه الديانة هي التي أقامت حقَّ التملُّك، وأطَّرته ضمن حدود المنزل، وأعطته طابعاً دينيّاً، وهذا ما أوضحه بقوله: «إنَّه لم يكن في استطاعة الأسرة أن تتنازل عن ملكها إلاَّ إذا تنازلت عن دينها»[١]، وبالتالي، يرى أنَّه مثلما كوَّنت تلك الديانة الكثير من مبادئ السلوك فإنَّها ذاتها: «التي كوَّنت الملكيَّة عندهم»[٢]، وشكل تلك الملكيَّة محدود ضمن إطار المنزل.

٤. الميراث وحقُّ الباكورة

ينقسم الميراث في الأسرة الإغريقيَّة القديمة إلى قسمين: الأول دينيٌّ، والثاني دنيويٌّ. بالنسبة إلى الميراث الدينيِّ، فقد عدَّ كولانج -بحسب تصوُّره للديانة المنزليَّة- الأسرار والشعائر وعبارات الدعاء والأناشيد ميراثاً وملكاً مقدَّساً للأسرة، لم تكن تُشرك أحداً فيه، وكان محرَّماً عليها الكشف عن هذا الميراث الدينيِّ لأيِّ شخص من خارج نطاق الأسرة الدينيَّة. وبالتالي، فإنَّ هذا الميراث ينتقل عن طريق الأب، بحكم سلطته الأبويَّة -التي أشرنا

[١]- دي كولانج، فوستيل: المرجع السابق، ١٩٥٠م، ص ٨٩.
[٢]- المرجع نفسه: ص ٨٦.

إليها سابقاً- إلى الأبناء، وبالتحديد من الذكور إلى الذكور وفقاً لرابطة الدم، أي لأعضاء الأسرة الطبيعيَّة فحسب، الذين تجمعهم الرابطة الدينيَّة المتمثِّلة بتعاليم ومعتقدات الديانة المنزليَّة السريَّة. وبالتالي، فإنَّ هذا الميراث الدينيَّ يورَّث بباطنه وظاهره للذكور، ويورَّث بظاهره فحسب للإناث. وفي ما يتعلَّق بحقِّ الباكورة [الابن الأكبر]، فقد أورد كولانج في كتابه المدينة العتيقة المقولة التالية: «إنَّ الابن الأكبر ولد للقيام بالواجب نحو الأسلاف، وولد الآخرون من الحب»[١]، فهو يرى أنَّ الابن الأكبر هو الوارث للعبادة والوارث الوحيد للثروة. وبمعنى آخر، هو الوارث الوحيد للسلطة الأبويَّة في الإشراف على العبادة وتعليمها للذكور، وتوريثها للابن الأكبر الذي يليه، وهو الوارث الوحيد للثروة ومورِّثها.

وإذا انتقلنا للحديث عن القسم الثاني من الميراث، أي الدنيويَّ المتمثِّل بالثروة، فكما قلنا سابقاً، فإنَّ الابن الأكبر هو الوارث الوحيد لها بحكم وراثته للسلطة الأبويَّة بكلِّ تفاصيلها. ويترتَّب على هذا الأمر، أنَّ الأخوة يقعون تحت سلطته، كما كانوا يعيشون تحت سلطة والدهم، أما النساء فليس لهنَّ أيُّ حقٍّ بالميراث؛ لأن الرابطة الأسريَّة كانت دينيَّة أكثر منها طبيعيَّة. فالمرأة كانت خارج الحسبان، فإذا فقد ربُّ الأسرة ابنه وابنته، ولم يترك وراءه غير الأحفاد، فإنَّ الذي يرث هو أبن ابنه وليس أبن ابنته، وعند انعدام الذريَّة كان يرث أخوه لا أخته.

٥. مفهوم الاستمراريَّة

تصوَّر كولانج مفهوم الاستمراريَّة للأسرة الإغريقيَّة القديمة، من منظور دينيٍّ، أي وفقاً لتصوُّره عن الديانة المنزليَّة السريَّة، حيث أقرن مفهوم الزواج بالدين، وقولب طقوسه وفقاً لمفاهيم الديانة المنزليَّة، فلكون المنزل كان محور الفكر والوجود فقد كان يتمُّ الزواج في المنزل، وبرعاية الإله المنزليِّ[٢]، وبالتالي عُدَّ الزواج عملاً دينيّاً حرص أعضاء الأسرة على الالتزام بطقوسه تحقيقاً لرضا الإله المنزليِّ، ورب الأسرة أيضاً، وبالتالي هذا ما أمَّن لهم المنحى الروحيَّ لموضوع الزواج، وأمَّن استمرار الحياة بشقَّيها الدينيِّ والدنيويِّ الاجتماعيِّ، ويقول كولانج في ذلك: «كان أثر الزواج في نظر الديانة والقوانين هو ربط كائنين في الديانة

[١]- دي كولانج، فوستيل: المرجع السابق، ١٩٥٠ م، ص ١٠٨.
[٢]- المرجع نفسه: ص ٥٥.

المنزليَّة نفسها لكي يولد منهما ثالث جدير باستمرار هذه العبادة على يديه»[١]، وبذلك يرى أن الزواج نجح في تحقيق هدفه الأساسيِّ، ألا وهو تأمين استمرار الأسرة المقدَّسة.

ثانياً: تناقضات حول طبيعة الأسرة الإغريقيَّة القديمة

إذا تأمَّلنا التوصيف السابق الذكر للأسرة الإغريقيَّة القديمة، نلحظ أنَّه مبنيٌّ بكلِّ تفاصيله على التصوُّر الذي بناه كولانج للديانة المنزليَّة، إذ تصوَّر أنَّه كان لكلِّ أسرة ديانتها المنزليَّة السريَّة الخاصَّة بها، وإلهها وعبادتها وكاهنها وحاكمها، ولم يكن هناك أيُّ سلطة خارجة عن سلطتها في ما يخصُّ شؤونها الدينيَّة والدنيويَّة، وكان ربُّ الأسرة هو الكاهن الوحيد لأسرته، ولم يكن يعترف بأيِّ رئاسة أخرى فوق رئاسته، فهو المفسِّر الوحيد لديانة أسرته، وله وحده سلطة تعليمها، ولكن لأبنائه فحسب، وبالتالي يرى كولانج أنَّ تلك الديانة جعلت كلَّ أسرة من تلك الأسر تتمتَّع باستقلال تامٍّ، وتعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها.

والآن إذا تأمَّلنا تاريخ الأديان السريَّة عند الإغريق نلحظ وجود ثلاث ديانات معاصرة للديانة المنزليَّة السابقة الذكر، وهي: الديانة الأليوسيَّة[٢]، والديانة الديونيسيَّة[٣]، والديانة الأورفيَّة[٤] المتأثِّرة بالديانة الديونيسيَّة، إذ يؤرِّخ ظهور الديانتين الأليوسيَّة والديونيسيَّة على الألف الثاني ق.م، في حين يؤرِّخ ظهور الديانة الأورفيَّة على بداية الألف الأول ق.م وهي متأثِّرة بالديانة الديونيسيَّة، وقد انتشرت تلك الأديان في أرجاء واسعة من بلاد اليونان، واستمرَّت حتى القرن الرابع ق.م وربمَّا أكثر من ذلك، وبالتالي إذا تأمَّلنا توصيف فوستيل دي كولانج للحالة الدينيَّة التي كانت سائدة في بلاد اليونان في العصور الباكرة، وتأمَّلنا أيضاً

---

[١]- دي كولانج، فوستيل: المرجع السابق، ١٩٥٠ م، ص ٦٥.

[٢]- أنظر: توينبي، أرنولد: تاريخ البشريَّة، ترجمة نقولا زيادة، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥ م، ص ٣٧. أنظر أيضاً:

DAVID AUNE: The Eleusinnian Mysteries, Religion and Ethics Institute, 1976.

[٣]- أنظر: الشيخ، حسين: ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ، دار العلوم العربيَّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م، ص ٧٠-٧١. أنظر أيضاً:

SANDYS JOHN PINDAR: The Odes of Pindar including the Principal Fragments. Cambridge, MA: Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd, 1937.

[٤]- أنظر: عجيبة، أحمد علي: دراسات في الأديان الوثنيَّة القديمة، دار الآفاق العربيَّة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م، ص ١٦٩.

HENRICHS 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.

وجود تلك الديانات السريَّة الثلاث [الأليوسيَّة، والديونيسيَّة، والأورفيَّة] المعاصرة للديانة المنزليَّة، يتبادر إلى أذهاننا السؤالان التاليان: هل كان لدى الإغريق في عصورهم الباكرة نوعان من الديانات السريَّة: إحداهما ممثَّلة بالديانة المنزليَّة، والأخرى ممثَّلة بالديانات السريَّة الثلاث الواسعة الانتشار؟ أم أنَّه لم يكن يوجد إلاَّ النوع الثاني من الديانات السريَّة العامَّة، وكانت تمارس بحكم طبيعتها السريَّة على شكل حلقات منزليَّة ضيِّقة ضمن إطار الأسرة الواحدة، وبالتالي أخطأ الغرب في فهم طبيعتها، وقاموا بتوصيفها كديانات فرديَّة منزليَّة مستقلَّة؟

بالنسبة إلى السؤال الأول، إذا قبلنا بوجود كلا النوعين من الديانات السريَّة فإنَّ ذلك يثير الكثير من التناقضات، وأبرزها: كيف يمكن للمواطن في العصور الإغريقيَّة الباكرة أن ينسجم مع نمطين متعارضين من التفكير الدينيِّ؟ الأوَّل ضيِّق ومحدود وخاصٌّ وتمثِّله الديانة المنزليَّة، والثاني عميق وواسع الأفق وعامٌّ وتمثِّله الديانات الأليوسيَّة والديونيسيَّة والأورفيَّة، وفي ذلك نقول إنَّ من يقرأ جيِّداً تعاليم ومعتقدات تلك الديانات السريَّة الثلاث يدرك جيِّداً حجم التناقض الذي نعنيه. وكيف يمكن لبلاد اليونان أن تكون في الألف الثاني قبل الميلاد منفتحة حضاريَّة على الحضارات الشرقيَّة الذائعة الصيت بفكرها الدينيِّ العميق، في حين أنَّ واقعها الدينيَّ الداخليَّ مقتصر على ديانة منزليَّة ضيِّقة الأفق ولا تتَّسع إلاَّ لأفراد الأسرة نفسها؟ وكيف يمكن لبلاد اليونان القاريَّة أن تكون قد تعايشت مع الفكر الدينيِّ العامِّ منذ عصور ما قبل التاريخ -وهذا ما يبدو جليَّاً من خلال ثقافتَيْ سيسكلو[١] وديميني[٢] العائدتين للعصر الحجريِّ الحديث[٣]- بينما نجدها في الألف الثاني قبل الميلاد تعيش حالة تقوقع دينيٍّ عائليٍّ متمثِّل بالديانة المنزليَّة؟ وهل يمكن لحالة التقوقع العائليَّة التي فرضتها

[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.

الديانة المنزليَّة أن تكون منسجمة مع المستوى الثقافيِّ الذي بلغته بلاد اليونان القاريَّة خلال الألف الثاني قبل الميلاد؟ وبمعنى آخر، هل تستطيع تلك الأسر المتقوقعة على نفسها ضمن إطار المنزل الواحد أن تنتج هذا المستوى الثقافيَّ الذي بلغته بلاد اليونان القاريَّة خلال الألف الثاني قبل الميلاد[١]؟

بناءً على ما سبق، نعتقد أنَّ الحالة الدينيَّة الصحيحة في العصور الإغريقيَّة الباكرة تكمن في السؤال الثاني، أي أنَّ كولانج لم يُصِبْ في تصوُّره لطبيعة الديانة المنزليَّة، إذ لم يكن هناك ديانة منزليَّة سريَّة خاصَّة بكلِّ أسرة، بل كانت هناك ديانات سريَّة عامَّة كانت تمارس بحكم طبيعتها السريَّة على شكل حلقات منزليَّة ضيِّقة ضمن إطار الأسرة الواحدة، مع احتمال وجود بعض الاختلافات البسيطة في طقوس العبادة الظاهريَّة، وبالتالي فإن صحَّ ما نفترضه للحالة الدينيَّة في بلاد الإغريق خلال الألف الثاني ق.م، فإنَّ التوصيف الذي وضعه فوستيل دي كولانج للأسرة الإغريقيَّة القديمة غير صحيح؟ وانطلاقاً من ذلك يتوجَّب علينا الآن إعادة تصويب ذلك التوصيف.

ثالثاً: تصويب التوصيف القديم للأسرة الإغريقيَّة القديمة

انطلق فوستيل دي كولانج في توصيفه للأسرة الإغريقيَّة القديمة من وجهة نظر دينيَّة مبنيَّة على التصوُّر الذي بناه عن الديانة المنزليَّة، فهو يرى أنَّ المجتمع الإغريقيَّ في عصوره الباكرة كان مؤلَّفاً من مجموعة من الأسر، لكلٍّ منها ديانتها المنزليَّة السريَّة الخاصَّة بها، أي أنَّها كانت تعيش حالة استقلال دينيَّة، وبالتالي فإنَّ ديانة كلِّ أسرة تختلف عن ديانة أسرة أخرى، وهذا ما جعلها تعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها. ولكن بموجب التوصيف الجديد الذي قمنا بوضعه للحالة الدينيَّة التي كانت سائدة في بلاد الإغريق خلال الألف الثاني ق.م، فإنَّ أول ما يتوجَّب علينا تصويبه هو هذا التصوُّر الذي وضعه كولانج لطبيعة الديانة المنزليَّة، فبالنسبة إلينا، لم تكن ثمَّة ديانة منزليَّة سريَّة خاصَّة بكلِّ أسرة، بل

[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.

ديانات سريَّة عامَّة كانت تمارس بحكم طبيعتها السريَّة على شكل حلقات منزليَّة ضيِّقة ضمن إطار الأسرة الواحدة، مع احتمال وجود بعض الاختلافات البسيطة في طقوس العبادة الظاهريَّة. وانطلاقاً من تلك الفكرة، فإنَّ تكوين الأسرة الإغريقيَّة لم يكن يقوم على أساس الرابطة الدينيَّة التي جعلت كلَّ أسرة تتمتَّع باستقلال تام، وتعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها، بل كان يقوم على أساس الرابطة الطبيعيَّة أي رابطة الدم، لأنَّ الرابطة الدينيَّة مع هذا التصوُّر الجديد تشمل جميع معتنقي الديانة السريَّة العامَّة، ولذلك يتوجَّب علينا من الآن فصاعداً أن نعالج موضوع الأسرة الإغريقيَّة القديمة من منظور اجتماعيٍّ - دينيٍّ وليس من منظورٍ دينيٍّ فحسب، وبالتالي لم تكن الأسرة تعيش حقيقة الأصل والنواة، بل كانت تعيش حياة اجتماعيَّة طبيعيَّة ضمن إطار المجتمع الإغريقيِّ. وفي ما يخصُّ السلطة الأبويَّة، يقول كولانج إنَّ الديانة المنزليَّة كانت قد لعبت دوراً جوهريَّاً في تكريس السلطة الأبويَّة في الأسرة الإغريقيَّة القديمة، وفي ذلك نقول إنَّه ليست هي الديانة المنزليَّة التي كرَّست السلطة الأبويَّة، بل الديانة السريَّة العامَّة التي كانت هي أيضاً لا تلقّن إلا للذكور المنحدرين من نسل أحد معتنقيها سابقاً مهما كانت أسرته، وبالتالي فإن السلطة الأبويَّة كانت نابعة أولاً من تعاليم الديانة السريَّة العامَّة، وثانياً من العرف الاجتماعيِّ الإغريقيِّ، وكانت واجبات الأب الخاصَّة بالعبادة تقام للديانة السريَّة العامَّة، وليس للديانة المنزليَّة الخاصَّة، إذ كان يمثِّل 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، أمَّا سلطته الدنيويَّة فكان قسم منها مستمدَّاً من الديانة السريَّة العامَّة، والقسم الآخر مستمدَّاً من العرف الاجتماعيِّ الإغريقيِّ الذي كان يرجِّح كفَّة الرجل على المرأة، كما هو الحال في جميع المجتمعات المعاصرة والقديمة. أما بالنسبة إلى دور الأمومة، فلم يكن هامشيَّاً إلى الدرجة التي رسمها كولانج وفقاً لتصوُّره للديانة المنزليَّة، بل كانت الأم تمثِّل جزءاً مهمَّاً من الأسرة، والروابط الأسريَّة كانت من جهة الأب والأم وليس من جهة الأب فحسب، لأنَّه على الأرجح كان ذكور أسرة الأم قبل زواجها يعتنقون الديانة السريَّة العامَّة التي يعتنقها زوجها وأولادها، وكذلك الحال بالنسبة إلى زوج البنت، وبالتالي كانت الروابط الأسريَّة طبيعيَّة أي من الطرفين، وليس هناك أيُّ تفسير مقنع لإقصاء جهة الأم من الروابط الأسريَّة.

وفي ما يخصُّ مفهوم الملكيَّة، فهو ليس نابعاً من الديانة المنزليَّة كما يقول كولانج، بل من الديانة السريَّة العامَّة ومن العرف الاجتماعيِّ الذي كان سائداً خلالها. أما الميراث، بشقَّيه الدينيِّ والدنيويِّ، فإنَّ الميراث الدينيَّ ليس خاصَّاً بالأسرة كما يقول كولانج بل عامَّاً، كما أنَّه ليس حكراً على ذكور الأسرة بموجب الديانة السريَّة الخاصَّة، بل هو ميراث عام لجميع الذكور معتنقي الديانة السريَّة العامَّة من كلِّ الأسر الإغريقيَّة. أمَّا الميراث الدنيويَّ المتمثِّل بالثروة، فهو خاصٌّ كونه يمسُّ الأسرة فحسب. وفي ما يتعلَّق بحقِّ الباكورة، فهو الوارث للسلطة الأبويَّة الدينيَّة والدنيويَّة بشكلها الجديد الذي أشرنا إليه سابقاً. أمَّا النساء فهنَّ خارج الحسبان، ولكن ليس وفقاً للديانة المنزليَّة، بل وفقاً للعرف الاجتماعيِّ السائد وللحفاظ على ثروة الأسرة. وأخيراً، بالنسبة إلى مفهوم الاستمراريَّة، فلم يعد يمكننا أن نقرن الزواج بالدين، ولم يعد هدف الزواج كما يقول كولانج هو تأمين استمرار الأسرة المقدَّسة -إذ لم تعد تلك الأسرة ذات الاستقلال الدينيِّ موجودة بحكم التصويب الذي قمنا به لمفهوم الديانة المنزليَّة- بل يتوجَّب علينا أن نراه كظاهرة اجتماعيَّة تتمُّ وفقاً للتعاليم الدينيَّة والأعراف والتقاليد بغية وضعها في إطارها الأخلاقيِّ الصحيح، وهدفها الأساسيُّ بكل تأكيد هو استمرار الحياة بصفة عامَّة، وليس استمرار الأسرة المقدَّسة التي تصوَّرها كولانج.

إذاً، كانت هذه هي أهمُّ التصويبات التي قمنا بها من أجل التعرُّف على الشكل الحقيقيِّ للأسرة الإغريقيَّة القديمة، وهي بالنسبة إلينا نقطة انطلاق للتعرُّف على التطوُّرات التي شهدتها الأسرة الإغريقيَّة خلال الفترة الواقعة ما بين القرنين الثامن والخامس ق.م، وما تجدر الإشارة إليه قبل البدء بالتعرُّف على تلك التطوُّرات هو أنَّ الأسرة الإغريقيَّة لم تسر على وتيرة واحدة من التطوُّر في جميع المدن بل كان هناك خصوصيَّة فرضتها طبيعة التطوُّرات السياسيَّة والاجتماعيَّة لتلك المدن، ونتيجة لصعوبة البحث في تطوُّر الأسرة الإغريقيَّة في جميع تلك المدن قمنا باختيار النموذجين الأبرز وهما الأسرة الأثينيَّة والأسرة الإسبارطيَّة.

رابعاً: تطوُّر الأسرة الإغريقيَّة الأثينيَّة من القرن الثامن إلى القرن الخامس

يمثِّل المجتمع الأثينيُّ الاتِّجاه الرئيسيَّ لتطوُّر النظام السياسيِّ في دولة المدينة الإغريقيَّة بمراحله الخمس المتعاقبة، بدءاً من الحكم الملكيِّ، ومروراً بالحكم الأرستقراطيِّ، ونظام

حكم الأقليَّة، وحكم الطغاة، وانتهاء بمرحلة الحكم الديموقراطيِّ[١]، وقد ترافقت الثورات الاجتماعيَّة والسياسيَّة التي شهدتها مدينة أثينا خلال الفترة الواقعة ما بين القرنين الثامن والخامس ق.م، مع تطوُّرات على صعيد الأسرة الأثينيَّة أوصلتها بشكل تدريجيٍّ إلى حالتها التي كانت عليها في القرن الخامس ق.م. استمرت الأسرة الأثينيَّة حتى القرن السابع ق.م على ما كانت عليه سابقاً، ومن دون أيِّ تغيُّر يذكر، ولكن ابتداء من القرن السابع ق.م، أي مع الثورة الثانية، بدأنا نشهد بعض التعديلات على كيانها، وأولى تلك التعديلات كانت التخفيف من حقوق الباكورة لمصلحة الأخوة، وبالتالي أصبح الميراث يقسَّم بينهم، وتجدر الإشارة إلى أنَّ هذا التعديل لم يحدث فجأة، بل كان تدريجيَّاً وتجلَّت بدايته الأولى في أن يكون ربُّ الأسرة حرَّاً في إعطاء أبنائه الصغار نصيباً معيَّناً الميراث، ثم تحتَّم بعد ذلك على أن يكون للابن الأكبر نصيب مضاعف على الأقل، وأخيراً سمح بأن تكون القسمة متساوية ولكن ذلك لم يحصل حتى القرن السادس ق.م. أما بالنسبة إلى التعديل الثاني الذي طرأ على كيان الأسرة خلال الثورة الثانية فكان قد تحرَّر معظم الموالي من سلطة أرباب الأسر الأثينيَّة[٢]. لقد كان لهذين التعديلين اللذين طرآ على كيان هذه الأسرة دور بارز في تسريع وتيرة التطوُّر الاجتماعي، فبعد سلسلة من الأحداث السياسيَّة والاجتماعيَّة، واحتدام النزاع بين الطبقات المكوِّنة للمجتمع الأثيني، وعدم وجود قوانين مدوَّنة تكفل الحقوق القانونيَّة لكلِّ طبقة... اضطرت الطبقات الحاكمة إلى العمل على تدوين القوانين، وقد عُهد بهذه المهمَّة إلى المشرِّع دراكون في عام ٦٢١ ق.م[٣]، وبذلك برز دور القانون لأول مرَّة كأداة للتعامل داخل المجتمع، وكان من أهمِّ ما جاء في قوانين دراكون في ما يخصَّ الأسرة هو مكافحة الثأر، واستبدال الانتقام الشخصيِّ بمبدأ العقوبة الجماعيَّة، وإضعاف العصبيَّة القبليَّة لأنَّه حدَّد درجات القرابة للأشخاص الذين يحقُّ لهم بدم القتيل، ولم يسمح بالمصالحة على الدِّيَّة بين أسرتيَ القاتل والمقتول إلاَّ باتفاق جميع الأقارب، وكان يكفي أن يخالف شخص واحد [كحقِّ الفيتو] حتى يصبح من الضروريِّ الرجوع إلى المحاكم. إنَّ حقَّ الفيتو هذا ساعد على تقوية الروح الفرديَّة، إذ أصبح كلُّ عضو من أعضاء الأسرة يشعر

[١]- ساره، خليل: تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٣/٢٠١٤ م، ص ٣٨٥.

[٢]- المرجع السابق: ص ٤١٠.

[٣]- يحيى، لطفي عبد الوهاب: اليونان مقدِّمة في التاريخ الحضاري، الإسكندريَّة، ١٩٩١ م، ص ١٢٣.

بقيمته الشخصيَّة وحقِّه في الاستقلال والرأي. وفي مطلع الألف السادس ق.م، وبالتحديد في عام ٥٩٤ ق.م، عُهد إلى الحكيم صولون بوضع قوانين لمعالجة الأوضاع المتردِّية التي وصلت إليها أثينا، وكان من أبرز الإصلاحات الخاصَّة بوضع الأسرة الأثينيَّة تقسيم الميراث بين الأخوة، ولكن لم يكن التقسيم حتى الآن بالتساوي، إذ نجد في قانون صولون بعض التفضيل للابن الأكبر، كما أنَّ هذا القانون لم ينص على منح الأخت نصيباً من الميراث، فهو يقول «تحدث القسمة بين الأبناء»[١] أي الذكور فحسب. ومن التطوُّرات المهمَّة التي طرأت على الأسرة الأثينيَّة أيضاً ضمن قانون صولون كانت قبول القرابة عن طريق النساء، ولكن وضعت في مرتبة أدنى من مرتبة القرابة عن طريق الذكور، إذ جاء فيه: «إذا مات والد ولم يترك وارثاً من صلبه غير ابنته، يرث أقرب العصبة ويتزوَّج البنت، وإذا لم يترك ولداً، يرثه أخوه لا أخته وأخوه الشقيق أو من الصلب وليس أخاه 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 يتحوَّل الإرث إلى أبناء الأخوال»[٢]، وبذلك أصبح للنساء حقٌّ في الإرث ولكن من دون حقِّ الرجال. وفضلاً عن ذلك، اعترفت قوانين صولون بحقِّ الوصيَّة وبحقِّ الملكيَّة الشخصيَّة، وأجازت للمالك حقَّ التصرُّف في ثروته ويوصي بها لمن يشاء، إلاَّ أنَّ الابن يبقى الوارث الإلزامي. أما بخصوص السلطة الأبوية، فقد وضع صولون حدوداً لها تماشياً مع الأخلاق الجديدة، إذ حرَّم على الأب أن يبيع ابنته كما كان الحال سابقاً إلاَّ إذا ارتكبت خطيئة فاحشة، وكذلك الحال بالنسبة إلى الابن، وسمح أيضاً للابن عند بلوغه سناً معيَّناً أن يتخلَّص من السلطة الأبويَّة المطلقة. ومن التجديدات المهمَّة أيضاً في هذا القانون أنَّه منح حقَّ المقاضاة من أجل الجريمة لكلِّ مواطن بعدما كان دراكون قد منحه فقط لأسرة المجني عليه فحسب. وأخيراً، بالنسبة إلى المرأة، فقد بقي قانون صولون متَّفقاً مع العرف القديم عندما حرَّم عليها أن توصي بثروتها، وكذلك حدَّد طبيعة الإرث الذي ترثه بمجرَّد الانتفاع بالثمار فحسب، ولكنه ابتعد عن العرف القديم عندما

[١]- إيسايوس، ميراث أبولودوروس، ٢٠، ميراث بيرهوس، ٥١. نقلاً عن ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤ م، ص٤٢٢.

[٢]- بلوتارخوس: العظماء، عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم، ترجمة ميخائيل بشاره داود، دار العصور للطبع والنشر، مصر، المجلَّد الأول، ١٩٢٨م، صولون.

سمح للمرأة باسترداد بائنتها. وفي ما يخصُّ إصلاحات بستراتوس، ليس هناك تعديلات تذكر باستثناء بعض التعديلات الخاصَّة بالحيلولة من دون تمركز الثروة في أيدي أفراد قلائل. أما بالنسبة إلى إصلاحات كليسيثنيس فقد كان لها أثر كبير على الأسرة الأثينيَّة وخصوصاً ما يتعلَّق بالحدِّ من العصبيَّة القبليَّة والعائليَّة، إذ كان سكان أثينا قبل كليسيثنيس ينقسمون إلى أربع قبائل، وكلٌّ منها تنقسم بدورها إلى أسر عدَّة تتوارث الزعامة منذ زمن طويل، ومن تلك الأسر الكبيرة كانت تتألَّف طبقة النبلاء التي تسيطر بالاستناد إلى ثروتها وكثرة أتباعها على سائر أفراد القبيلة، وتفرض إرادتها عند انتخاب الأعضاء لمجلس الأربعمائة، ولأجل تجريد هؤلاء النبلاء من تأثيرهم ذاك، اتخذ كليسيثنيس إصلاحات ثوريَّة عدَّة للحيلولة دون الحكم الفرديِّ، وإشهار النظام الشعبيِّ الديموقراطيِّ، ومن دون أدنى شكٍّ كان لتلك الإصلاحات أثر كبير على الأسرة الأثينيَّة، إذ تبدَّل معها المجتمع الأثينيُّ تبدُّلاً كاملاً، وقد أدرك أرسطو الأبعاد الاجتماعيَّة والسياسيَّة لإصلاحات كليسيثنيس، فوصفه بما يلي: «إن كليسيثنيس جعل انتماء الأهالي إلى الديموس بمثابة رابطة أخويَّة بينهم، بحيث أنَّ أبناء الديمات المختلفة لا يخاطب بعضهم بعضاً بأسماء آبائهم، ولكن باسم الديموس المنتمي إليه الشخص، وقد استمرَّ الأثينيون يتخاطبون في ما بينهم باسم الديموس... ولكنه سُمح للجميع بالمحافظة على صلاتهم الأسريَّة الخاصَّة»[١]، ومن أبرز الإصلاحات التي قام بها كليسيثنيس هي: تقسيم القبائل إلى عشر عوضاً عن الأربع القديمة[٢]، بهدف مزج بعضهم ببعض، حتى يمكن أن يشترك عدد أكبر في مباشرة شؤون الدولة، وذلك بقبولهم ضمن هيئة المواطنين، حيث وزَّع السكان في القبائل والأحياء لا بحسب مولدهم بل بحسب وحداتهم الإداريَّة، وبالتالي لم يكن هناك أيُّ وزن للمولد، وهذا ما أدَّى إلى إضعاف القبيلة، وإضعاف كيان الأسرة القديمة التي كانت قائمة على النسب. ثم قام بتقسيم كلِّ قبيلة من تلك القبائل العشر إلى مائة جماعة[٣]. وأدخل في كلٍّ منها عدداً متساوياً من الجماعات التي تعيش في مناطق مختلفة، وبالتالي أصبحت القبيلة الآن تتألف من جماعات مختلفة في

[١]- أرسطو: الدستور الأثيني، ترجمة أوغسطين بربارة البوليسي، إصدار اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة، الأونيسكو، بيروت، ١٩٦٧، ١/٢١-٦.

[٢]- المصدر السابق، ١/٢١-٢.

[٣]- المصدر السابق، ٥/١٦.

النسب، وهذا ما أفقد الأسر القديمة جذورها تدريجيّاً. كما حدَّد المواطنة لكلِّ مواطن بحسب تسجيله في الديموس الذي كان يسكنه عام ٥٠٧ ق.م، وهي سنة صدور القانون، وبالتالي توزَّعت الأسر الكبيرة على ديمات عدَّة حسب ظروف سكنى أفرادها في ذلك العام، وهكذا انكسرت رابطة النسب القديم، ومهما تغيَّرت إقامة الأسرة ظلَّت منتمية إلى الديموس الذي سجِّلت فيه أول مرَّة سنة ٥٠٧ ق.م، وهذا ما أدَّى إلى الوضع لجديد الذي عاشته الأسرة الإغريقيَّة في القرن الخامس ق.م، إذ أصبحت الأسرة صغيرة بحكم الوضع الجديد [أي اختفاء الأسرة القديمة]، وبحكم الظروف الاقتصاديَّة للأثينيين[١]، وأصبح القانون هو المنظِّم الأساسيِّ لشؤون تلك الأسر، ولكن رغم ذلك نلحظ استمرار بعض التقاليد القديمة، وخصوصاً ما يتعلَّق بوضع المرأة، وبالسلطة الأبويَّة وليس المقصود هنا السلطة الأبويَّة السابقة، ولكن سلطة الأب على عائلته الصغيرة، ومثال على ذلك كان في وسعه طبقاً لعادات الإغريق أن يعرِّض الطفل المولود للموت، ففي اليوم الخامس من الولادة، يُحتفل بقبول الطفل المولود في عضويَّة الأسرة، وفي هذا الاحتفال كان للأب الحقُّ الكامل في اختيار الحياة أو الموت لطفله، وكان ذلك يتوقَّف على أمرين: الأول يتعلَّق بسلامة الطفل الوليد، والثاني يتعلَّق بالوضع الاقتصاديِّ للأسرة، وعدم مقدرة أرباب الأسر الإغريقيَّة على تربية أولادهم، ما أدَّى إلى إقدام الأب في بعض الأحيان على التخلُّص من أبنائه عن طريق القتل أو بيع الأبناء كعبيد، أو تركهم في أماكن عامَّة. وفي ما يخصُّ المرأة، كان يقتصر دورها 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 فرض على المرأة الأثينيَّة الحرَّة من دون الجواري أو الأجنبيَّات، وكان الخمار الذي تضعه على وجهها بموجب الأعراف الأثينيَّة هو بمثابة الإعلان بأنَّها ملكيَّة خاصَّة لا يجوز أن تُمسَّ. ويقول كسنوفون: «ليس مما يُشرِّف المرأة أن تكون خارج بيتها، وكذلك ليس مما يُشرِّف الرجل أن يبقى فيه مدَّة أطول ممَّا يقضيها خارجه»[٢]، إذاً، كانت المرأة أدنى منزلةً من الرجل، ولكن ليس إلى الحدِّ الذي يصوِّره مفسِّرو النصوص الأدبيَّة الإغريقيَّة، إذ يقولون إنَّ المرأة

[١]- زيمرن، ألفريد: الحياة العامَّة اليونانيَّة، السياسة والاقتصاد في أثينا في القرن الخامس، ترجمة عبد المحسن الخشاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩ م، ص ٤٠٢.

[2]- ANDERSON J. K.: Xenophon, Duckworth, 1974, P. 177.

الأثينيَّة كانت بموجب القانون عديمة الأهليَّة القانونيَّة، فلا تستطيع أداء الشهادة في المحاكم، أو أن تكون طرفاً في أيِّ عقد قانونيٍّ، وكانت تظلُّ تحت وصاية زوجها حتى مماتها، وكانت أيضاً مقيَّدة في حريَّتها ونشاطاتها، وممَّا لا شكَّ فيه أنَّ تلك التفسيرات كانت خاطئة إلى حدٍّ كبير، لأنَّ الرسوم المنفَّذة على الأواني الفخاريَّة العائدة للقرن الخامس ق.م تُظهر الفتيات وهنَّ يمارسن مختلف أنواع الألعاب الرياضيَّة كالسباق في دورة الألعاب الأولمبيَّة، والاستحمام في أحواض السباحة، ويظهرن أحياناً وهنَّ حاملات جرار الماء من النافورات العامَّة، أو سائرات في موكب عيد الربَّة أثينا الكبير إلى جانب الفتيان والرجال... وتشير تلك الرسوم إلى حال مختلف للمرأة عن الحال الذي تقدِّمه النصوص الأدبيَّة أو تفسيراتها الخاطئة، إذ تظهرها تتمتَّع بقسط كبير من الحريَّة. أمَّا ما يخصُّ الزواج، فقد كان السائد هو الزواج الأحاديَّ، وبالنسبة إلى تعدُّد الزوجات، فلم يبح القانون صراحةً بالزواج من اثنتين إلاَّ في وقت متأخِّر أي بعد الحملة التي سُيِّرت إلى صقلِّية عام ٤١٥ ق.م[١]، وكان ذلك نتيجةً للقضاء على عدد كبير من المواطنين خلال الحروب. وكانت السنُّ المثاليَّة لزواج الرجال هي الثلاثين عاماً، في حين كانت السنُّ المثاليَّة لزواج الفتيات هي الخمسة عشر عاماً، وجرت العادة أن يتمَّ الزواج باتفاق والدي الزوجين، وكان يتوجَّب على والد الفتاة أن يهيِّئ لابنته بائنة من المال والثياب والجواهر، ومن العبيد في بعض الأحيان، وكانت هذه البائنة تبقى على الدوام ملكاً للزوجة، وبعد الاتفاق عليها تتمُّ الخطبة رسميَّاً في بيت والد الفتاة، وبحضور الشهود، ومن دون أن يكون حضور الفتاة ضروريَّاً، وإذا لم تتمَّ الخطبة الرسميَّة بهذه الطريقة، لا يعترف القانون الأثينيُّ بالزواج، وبعد الخطبة بأيام تقام وليمة في منزل والدة الفتاة، وبحضور رجال ونساء الأسرتين، وفي نهاية الوليمة يأخذ العريس عروسه ويسير إلى عربة تقلُّهما إلى بيت والدته في موكب من الأصدقاء ومن الفتيات العازفات على القيثارة، ويُضاء لهما الطريق بالمشاعل، وتُنشد أناشيد الزواج، وعند وصولهما إلى البيت يقوم العريس بحمل عروسه ويتخطَّى بها عتبة الدار، ويحيِّي والدا العريس العروس، ثم يرافق الضيوف العروسين إلى حجرتهما وهم ينشدون أنشودة غرفة الزواج، وينتظرون صاخبين عند بابها حتى يعلن لهم العريس أنَّه قد جنى ثمرة الزواج[٢]. أمَّا الطلاق فكان من السهل

[1]- GLOTZ G.: The Crekke city, London, 1929, P. 296.

[٢]- ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤ م، ص ٥٢٧.

على الرجل أن يطلِّق زوجته من دون إبداء أيِّ أسباب، وكان عقم الزوجة سبباً كافياً لطلاقها لأنَّ الغرض من الزواج عندهم هو إنجاب الأولاد، أما إذا كان الزوج نفسه عقيماً فقد كان القانون يجيز أن يستعين بأحد أقاربه، وكان الطفل الذي يولد نتيجة لهذا الاتصال ينسب إلى الزوج نفسه، وتجدر الإشارة إلى أنَّ الزنى لم يكن يؤدِّي إلى الطلاق إلاَّ إذا ارتكبته الزوجة، وكان الزوج في هذه الحالة، وبحكم العادة، يُخرج زوجته من بيته[١]، وكان القانون يعاقب الزانية والرجل إذا زنى بامرأة متزوِّجة بالإعدام، ولم يكن يُباح للزوجة ترك زوجها متى شاءت، وفي حال افترق الزوجان يبقى الأطفال مع أبيهم، إذاً، كانت العادات والشريعة الأثينية في ما يختصُّ بالعلاقة بين الرجل والمرأة تقف إلى جانب الرجل إلى حدٍّ كبير. وأخيراً، بالنسبة إلى تربية الأطفال، فقد كانت من أولويَّات الأسرة الأثينيَّة، رغم عدم إلزاميَّة التعليم كما كان الحال في إسبارطة، فبالنسبة إلى الأطفال الذكور كانوا يذهبون إلى المدرسة في سن السادسة، ويبقون فيها حتى الرابعة عشرة أو السادسة عشرة من أعمارهم، وإلى ما بعد السادسة عشرة إذا كان الطفل من أبناء الأثرياء، إذ كانوا يتابعون تعليمهم العالي على يد العلماء، وبعد بلوغهم سن السادسة عشرة كان ينتظر من عامَّة شبان أثينا أن يعتنوا عناية خاصَّة بالتربية البدنيَّة، إذ كانوا يدرَّبون على العَدْو والقفز وقذف الحراب وسَوْق المركبات والمصارعة والصدِّ، وعادة ما كانت تلك التدريبات تستمرُّ لمدَّة عامين، يأكلون ويعيشون خلالها مجتمعين، ويلبسون حللاً رسميَّة ذات روعة وبهاء، وكانوا في السنة الأولى يخضعون لنظام صارم من التدريب الرياضيِّ، ويتلقُّون محاضرات في الآداب والموسيقى والهندسة النظريَّة وعلوم البلاغة[٢]، وفي سن التاسعة عشرة كانوا ينهون دراستهم العسكريَّة ويتخرَّجون ليصبحوا جنوداً. وبعد أن يصل الشباب إلى سنِّ الحادية والعشرين من عمرهم يتحرَّرون من السلطة الأبويَّة وينتظمون رسميَّاً في عداد المواطنين. أمَّا بالنسبة إلى البنات، فكنَّ يدرسن في منازلهنَّ، وكان تعليمهنَّ يقتصر في الغالب على علم تدبير المنزل، إذ كانت أمهاتهنَّ يعلمنهنَّ أصول الغزل والنسيج والتطريز... وكانت بعض أمهات الأسر الثريَّة يعلِّمن بناتهنَّ القراءة والكتابة والحساب[٣].

[1]- WESTERMARCK E.: History of human marriage, 3 V, London, 1921, P. 319.

[2]- GARDNER A. E.: Anciens Athens, N. Y. 1902, P. 483.

[٣]- أنظر: ساره، خليل: المرجع السابق، ٢٠١٣/٢٠١٤ م، ص ٥٣٧-٥٤٢.

خامساً: تطوُّر الأسرة الإغريقيَّة الإسبارطيَّة من القرن الثامن إلى القرن الخامس

خلافاً للحراك السياسيِّ الكثيف الذي شهدته أثينا، لم يحدث في إسبارطة أيُّ تطوُّر سياسيٍّ، إذ استمرَّت طيلة أربعة قرون على نظام حكم الأقليَّة، المصان من خلال قانون ليكورجوس[١]، الذي فرض قيوداً صارمة على المجتمع الإسبارطيِّ، وأصبح المنظِّم الأساسيَّ لشؤون الأسرة التي كانت صغيرة نسبيَّاً، وتتألَّف من الأب والأم والأولاد والعبيد الذين وزَّعتهم الدولة على الأسر الإسبارطيَّة، ليقوموا بالأعمال الزراعيَّة والخدمة المنزليَّة لدى تلك الأسر، إذ كانت الدولة ترعى شؤونها ليكون ذكورها البالغين متفرِّغين للتدريبات العسكريَّة، حيث أعطت لكلِّ مواطن مساحة كبيرة من الأراضي الزراعيَّة، أطلق عليها اسم الأراضي الأميريَّة، وهذه المساحة لم تكن قابلة للبيع أو القسمة، بل هي ملك للدولة تعطيها لربِّ الأسرة ليعيش من محصولها هو وزوجته وأولاده، وفي حال وفاته تنتقل الأرض بالوراثة إلى الإبن الأكبر، وفي حال عدم وجود وريث تعود إلى الدولة. فضلاً عن ذلك، قامت الدولة أيضاً بتوزيع عدد من العبيد على كلِّ أسرة من أجل العمل في الأرض، والقيام بالخدمة المنزليَّة، وذلك ليكون الإسبارطي متفرِّغاً للتدريبات العسكريَّة. وكانت الحكومة تشجع مواطنيها على الزواج، حيث تعدُّ العزوبة جرماً كبيراً، ولم يكن للفتاة أيُّ رأي في اختيار زوجها المستقبليِّ، وكان يمهَّد للزواج من قبل الأبوين، وبعد اتفاق الأسرتين يتمُّ الزواج بقيام الرجل بخطف خطيبته بالقوة، وكان يتوجَّب على الفتاة أن تبدي مقاومة شديدة، إذ كان اللَّفظ المعبِّر عن الزواج هو الاغتصاب، وكانت تتمُّ طقوسه وفقاً لهذا المعنى، وفي حال لم يتمَّ الزواج بهذا الشكل، فإنهم كانوا يجمعون عدداً من الرجال غير المتزوجين ومثلهم من النساء، ويدفعون جميعاً إلى غرفة مظلمة ليخطف كلُّ واحد زوجة له. وجرت العادة أن تبقى العروس عند أبويها وقتاً ما، وأن يبقى العريس في ثكنته لا يزور زوجته إلاَّ خلسة، وكانا يعيشان على هذا النحو زمناً طويلاً، قد يستمر حتى إنجاب الأولاد، وبعدها يسمح لهما بأن ينشئا بيتاً. أمَّا ما يتعلَّق بطبيعة الزواج في ما إذا كان فرديَّاً أم جماعيَّاً، فقد فسَّر فريدرك أنجلس ذلك بقوله: «كان في إسبارطة نوع من الزواج الفرديِّ عدَّلته الدولة حتى

[1]- 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.

يتماشى مع الأداء السائد، وهو زواج يحمل الكثير من خواصِّ الزواج الجماعيِّ»[١]، ويدعم ذلك الرأي سخرية ليكورجوس من الغيرة ومن احتكار الأزواج حيث قال: «إنَّ من أسخف الأشياء أن يعنى الناس بكلابهم وخيلهم، فيبذلون جهدهم ومالهم ليحصلوا منها على سلالات جيِّدة، ثم تراهم مع ذلك يبقون زوجاتهم في معزل ليختصُّوا بهنَّ في إنجاب الأبناء»[٢]، وقد امتثل الإسبارطيون لنصيحة مشرِّعهم، فكان يمكن لأخوة عدَّة أن يتَّخذوا زوجة مشتركة لهم[٣]، وأحياناً كان الشخص الواحد يستطيع مشاركة صديقه في زوجة إن كانت له رغبة فيها، وفي أحيان أخرى كان الرجال يعيرون زوجاتهم إلى رجال ذوي قوَّة غير عاديَّة حتى يكثرن بذلك الأطفال الأقوياء. ويقول أنجلس في ذلك: «وكان من اللاَّئق عندهم أن يضع الرجل زوجته تحت تصرُّف فحل قويٍّ، وإن لم يكن هذا الفحل من عداد المواطنين»[٤]، كما كان ينتظر من الرجال الذين أنهكهم المرض أو أعجزتهم الشيخوخة أن يدعوا الشبان ليعينوهم على تكوين أسرة قويَّة[٥]. وتجدر الإشارة إلى أنَّه لم يكن يسمح للفتاة المريضة بالزواج، حرصاً على النسل المكتمل الصحَّة، إذ كان عليها أن تحجم هي نفسها عن الزواج[٦]، وكذلك الحال بالنسبة إلى الفتيات القصيرات الطول والضئيلات في الحجم[٧]، وكان الزواج الذي لا يؤدِّي إلى إنجاب الأولاد يثير نقمة الإسبارطيين، إذاً كانت المرأة تعامل كما تعامل الماشية التي يرغب مربِّيها في تحسين نسلها. وبالنسبة إلى الطلاق، فكان غير مستحبٍّ، وكذلك الحال في ما يتعلَّق بتعدُّد الزوجات إلاَّ إذا كانت الأسرة مهدَّدة بالانقراض. وفي ما يختصُّ بالميراث، لم تكن الفتاة ترث إلاَّ بموافقة الأب، لأن الميراث للأبناء، وفي حال عدم وجود أبناء كان يحقُّ للأب أن يتبنَّى أبناء بموافقة الملكين، أو أن يورِّث الابنة ويقوم بتزويجها لأيِّ شخص يشاء أو يوصي بذلك لمن يشاء. وفضلاً عن تلك القيود الصارمة التي فرضتها الدولة على العائلة الإسبارطيَّة، فقد فرضت

[١]- أنجلس، فريدرك: أصل العائلة والملكيَّة الخاصة والدولة، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدُّم، موسكو، ١٩٨٦ م، ص ٧٩.

[٢]- ديورانت، ول وايريل: قصَّة الحضارة، ٦، الجزء الأول من المجلَّد الثاني، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٥٣ م، ص ١٥٨.

[٣]- أنجلس، فريدرك: المرجع السابق، ١٩٨٦ م، ص ٧٩.

[٤]- المرجع نفسه: ص ٧٩.

[٥]- ديورانت، ول وايريل: المرجع السابق، ١٩٥٣ م، ص ١٥٤.

[6]- DONALDSON J. W.: Herposition and influence in ancient Greece and Rome, and among early chistians press. N, Y, 1937, P. 32.

[٧]- عياد، محمد كامل: تاريخ اليونان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٦٩ م، ص ١٨٦.

نظاماً صارماً للتربية منذ الولادة، إذ كان يتوجَّب على المرأة عند ولادتها أن تغمِّس المولود في دنٍّ من النبيذ وتتركه للحظات فإن بقي حياً دلّ ذلك على قوة بنيته واستحق التربية، وإن مات تكون الأم قد أدت واجبها تجاه المجتمع بأن خلَّصته من كائن ضعيف لا يستحقُّ الحياة[١]، وبعد ذلك يعرض المولود على لجنة من المراقبين، فإذا تبيَّن ضعفه أو وجد فيه نقصاً كان يقذف به من ذروة الجبل ليموت جوعاً أو قتلاً، أما إذا كان سليماً فيعاد إلى أمِّه كي ترضعه وتقوم على تربيته حتى سنِّ السابعة، وخلال تلك الفترة كان يتوجَّب على الأم أن تسير وفقاً لنظام نصحت به الدولة في تربية الطفل، وبعد انقضاء السبع سنوات ينفصل الابن عن أسرته وتتولىَّ الدولة تربيته حتى سنِّ الثلاثين، ثم يصبح في عِداد المواطنين ويتمتَّع بجميع حقوقه المدنيَّة. أما بالنسبة إلى الفتاة، فكنَّ أيضاً خاضعات لمراقبة الحكومة، ولكنها كانت تترك لتربىَّ في منزل والدها، وقد فُرض عليها القيام ببعض الألعاب الرياضيَّة العنيفة لكي تصبح قويَّة البنية، صحيحة الجسم، صالحة في يسر للأمومة الكاملة[٢].

خاتمة

عاش المجتمع الإغريقيُّ خلال الفترة الواقعة ما بين القرنين الثامن والخامس ق.م، نمطين مختلفين ومتعارضين من أنماط الحياة العامَّة، الأول تمثِّله مدينة إسبارطة، والثاني تمثِّله مدينة أثينا، وبالاعتماد على دراسة المصادر الوثائقيَّة والكتابيَّة الإغريقيَّة يتبيَّن لنا أنَّ الحياة العامَّة في إسبارطة كانت تتَّسم بالانعزال والانغلاق على نفسها وعدم قابليَّتها للتطوُّر، بفعل سياسة الانعزال التي فرضها القانون الإسبارطي نتيجةً لشعور المواطنين أنَّهم أقليَّة حاكمة لأغلبيَّة حاقدة. كما يتبيَّن لنا أيضاً من خلال تلك المصادر أنَّ الحياة العامَّة في أثينا كانت تتَّسم بالانفتاح وبقابليَّتها للتطوُّر، وبقدرتها على إنتاج مواطن أقرب إلى الكمال من المواطن الذي أنتجه نمط الحياة العامة في إسبارطة، ونتيجةً لذلك أصبحت أثينا مدرسة لكلِّ بلاد الإغريق.

أما فيما يتعلّق بالأسرة فيمكننا القول إنَّ فوستيل دي كولانج لم يتوصَّل إلى بناء تصوُّر مقنع لشكل الأسرة الإغريقيَّة القديمة وطبيعتها ومراحل تفكُّكها، ويعود السبب في ذلك

[١]- وافي، علي عبد الواحد: الأدب اليوناني القديم، القاهرة، ١٩٧٧ م، ص ٣٤.

[٢]- ديورانت، ول وايريل: المرجع السابق، ١٩٥٣ م، ص ١٥٦.

إلى تصوُّره الخاطئ عن طبيعة الديانة المنزليَّة، إذ رأى أنَّ المجتمع الإغريقيَّة في عصوره الباكرة كان مؤلَّفاً من مجموعة من الأسر، لكلٍّ منها ديانتها المنزليَّة السريَّة الخاصَّة بها، أي أنَّها كانت تعيش حالة استقلال دينيَّة، وبالتالي فإنَّ ديانة كلِّ أسرة تختلف عن ديانة غيرها، وهذا ما جعل كلَّ أسرة تعيش حقيقة الأصل والنواة بمعزل عن غيرها، وانطلاقاً من هذا التصوُّر بدأ بتوصيف الأسرة الإغريقيَّة القديمة، ثم رسم مراحل تفكُّكها وصولاً إلى القرن الخامس ق.م. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الحكم الذي أطلقناه على ما توصَّل إليه كولانج من نتائج علميَّة نابع من تفحَّصنا لتاريخ الأديان السريَّة عند الإغريق، فإذا تأمَّلنا تاريخ تلك الأديان عند الإغريق نلحظ وجود ثلاث أديان معاصرة للديانة المنزليَّة السابقة الذكر، وهي: الديانة الأليوسيَّة، والديانة الديونيسيَّة، والديانة الأورفيَّة المتأثرة بالديانة الديونيسيَّة، إذ يؤرِّخ ظهور الديانتين الأليوسيَّة والديونيسيَّة على الألف الثاني ق.م، في حين يؤرِّخ ظهور الديانة الأورفيَّة على بداية الألف الأول ق.م وهي متأثِّرة بالديانة الديونيسيَّة، وقد انتشرت تلك الأديان في أرجاء واسعة من بلاد اليونان، واستمرَّت حتى القرن الرابع ق.م وربما أكثر من ذلك، وبالتالي إذا تأملنا توصيف فوستيل دي كولانج للحالة الدينية التي كانت سائدة في بلاد اليونان في العصور الباكرة، وتأمَّلنا أيضاً طبيعة تلك الديانات السريَّة الثلاث المعاصرة للديانة المنزليَّة، نلحظ وجود تناقض في الحالة الدينيَّة التي كانت سائدة في بلاد اليونان خلال الألف الثاني قبل الميلاد، وبعد البحث في تلك الإشكاليَّة تبيَّن لنا أنَّه لم يكن هناك ديانة منزليَّة سريَّة خاصَّة بكلِّ أسرة، بل كان هناك ديانات سريَّة عامَّة، كانت تمارس بحكم طبيعتها السريَّة على شكل حلقات منزليَّة ضيِّقة ضمن إطار الأسرة الواحدة، مع احتمال وجود بعض الاختلافات البسيطة في طقوس العبادة الظاهريَّة، وانطلاقاً من هذا التصوُّر الجديد فإنَّ تكوين الأسرة الإغريقيَّة لم يكن يقوم على أساس الرابطة الدينيَّة كما يقول كولانج، بل كان يقوم على الرابطة الطبيعيَّة أي رابطة الدم لأنَّ الرابطة الدينيَّة مع هذا التصوُّر الجديد تشمل جميع معتنقي الديانة السريَّة العامة، وبناءً على ذلك، قمنا بإعادة تصويب للتوصيف الذي وضعه كولانج للأسرة الإغريقيَّة القديمة، وانطلاقاً من هذا التوصيف الجديد قمنا بتتبُّع مراحل تفكُّك الأسرة الإغريقيَّة القديمة حتى القرن الخامس ق.م، وذلك من خلال دراسة النموذجين الأبرز في تاريخ الإغريق وهما النموذج الأثيني والنموذج الإسبارطي، ونأمل أن

نكون وفّقنا في الوصول إلى تصوُّر مقنع لشكل الأسرة الإغريقيَّة القديمة ومراحل تفكُّكها.

وختاماً، تجدر الإشارة إلى أنَّنا اقتصرنا في هذا البحث على معالجة الأسرة الإغريقيَّة وفقاً للتصوُّر الجديد الذي قمنا ببنائه للحالة الدينيَّة التي كانت سائدة في بلاد اليونان خلال الألف الثاني ق.م، وبالتالي بقي هناك العديد من الإشكاليَّات العلميَّة التي أثارها هذا التصوُّر، وهي بكلِّ تأكيد بحاجة إلى حلٍّ، ومن أبرزها نشوء دولة المدينة التي انطلق كولانج في معالجتها من التصوُّر الذي رسمه لطبيعة الديانة المنزليَّة، وهو تصوُّر خاطئ كما أسلفنا، وبما أنَّ البداية خاطئة فإنَّ النتيجة خاطئة.

المصادر والمراجع

١. أبقراط: الأعمال، ٨ مجلَّدات، ترجمة و. ه. س. جونز، كامبرج، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٢٣م.

٢. أرسطو: الدستور الأثيني، ترجمة أوغسطين بربارة البوليسي، إصدار اللَّجنة الدوليَّة لترجمة الروائع الإنسانيَّة، الأونيسكو، بيروت، ١٩٦٧، ١/٢١-٦.

٣. الشيخ، حسين: ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ، دار العلوم العربيَّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م.

٤. كوفمان، كاثي ك: الطبخ في الحضارات القديمة، سلسلة الحياة اليوميَّة عبر التاريخ، ترجمة سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، مشروع كلمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.

٥. كيتو: الإغريق، ترجمة عبد الرزاق يسرى، مراجعة صقر خفاجة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٢م.

٦. أثينايوس: فلاسفة على المائدة، ٧ مجلَّدات، ترجمة س. ب. غوليك، لندن، هاينمان وكامبرج، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٢٧- ١٩٤١م.

٧. أنجلس، فريدرك: أصل العائلة والملكيَّة الخاصَّة والدولة، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدُّم، موسكو، ١٩٨٦ م.

٨. ساره، خليل: تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، ٢٠١٣/٢٠١٤ م.

٩. عياد، محمد كامل: تاريخ اليونان، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دمشق، ١٩٦٩م.

١٠. أرخستراتوس: حياة الترف، ترجمة وشروح دوغلاس أولسن وألكسندر سينس، أوكسفورد، المملكة المتَّحدة، مطبعة جامع أوكسفورد، ٢٠٠٠م.

١١. بلوتارخوس: العظماء، عظماء اليونان والرومان والموازنة بينهم، ترجمة ميخائيل بشاره داود، دار العصور للطبع والنشر، مصر، المجلَّد الأول، ١٩٢٨ م، صولون.

١٢. عجيبة، أحمد علي: دراسات في الأديان الوثنيَّة القديمة، دار الآفاق العربيَّة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤ م.

١٣. غازي، حسام: قرار الحرب والسلم في فجر التاريخ، مهد الحضارات، العددان السادس والسابع، ٢٠٠٩م.

١٤. أرسطوفانيس: الأعمال، تحرير وترجمة جفري هندرسون، كامبرج، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩٩٨م.

١٥. توكوديدس: تاريخ الحرب البلوبونيزيَّة، ترجمة دينا الملاَّح وعمرو الملاَّح، أبو ظبي، المجمع الثقافي، ٢٠٠٣ م.

١٦. غازي، حسام: الموسوعة العالميَّة: شعوب ثقافات وحضارات العالم من ظهور الإنسان حتى الحرب العالميَّة الأولى، المجلَّد الخامس، قيد النشر.

١٧. أكسينوفون: الأعمال، ٧ مجلَّدات، ترجمة كارلتون و. براونسن، لندن، هاينمان وكامبرج، مطبعة جامعة هارفارد، ١٩١٤- ١٩٢٥م.

١٨. توينبي، أرنولد: تاريخ البشريَّة، ترجمة نقولا زيادة، الأهليَّة للنشر والتوزيع، بيروت، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥ م.

١٩. وافي، علي عبد الواحد: الأدب اليوناني القديم، القاهرة، ١٩٧٧ م.

٢٠. دي كولانج، فوستيل: المدينة العتيقة، ترجمة عباس بيومي، مكتبة النهضة المصريَّة، القاهرة، ١٩٥٠ م.

٢١. ديورانت، ول وايريل: قصَّة الحضارة، حياة اليونان، ترجمة محمد بدران، المنظمَّة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٥٣م.

٢٢. زيمرن، ألفريد: الحياة العامَّة اليونانيَّة، السياسة والاقتصاد في أثينا في القرن الخامس، ترجمة عبد المحسن الخشَّاب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٩ م.

٢٣. يحيى، لطفي عبد الوهاب: اليونان مقدِّمة في التاريخ الحضاري. الإسكندريَّة، ١٩٩١ م.

24. ANDERSON J. K.: Xenophon, Duckworth, 1974.

25. ANDERSON J. K.: Xenophon, Duckworth, 1974.

26. RUNNELS C., MURRAY P. M.: Greece Before History: An Archaeological Companion and Guide. Stanford University Press, 2001.

27. ZIMMERN A.: The Greek Commonwealth. Oxford, 1924.

28. 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.

29. SANDYS JOHN PINDAR: The Odes of Pindar including the Principal Fragments. Cambridge, MA: Harvard University Press, London, William Heinemann Ltd, 1937.

30. WESTERMARCK E.: History of human marriage, 3 V, London, 1921.

31. DAVID AUNE: The Eleusinnian Mysteries, Religion and Ethics Institute, 1976.

32. DE BEUVOIR SIMONE: The second sex trans by H, M Parshley, Penguin books, 1987.

33. DELIVORRIAS A.: Le monde grec durant les périodes archaïque et classique: Les arts. 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, 2005, P. 411413-.

34. DONALDSON J. W.: Herposition and influence in ancient Greece and ome, and among early chistians press. N, Y, 1937.

35. DONALDSON, JAMES WOMAN: Herposition and influence in ancient Greece and Rome, and among early chistians press. N, Y, 1937.

36. 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.

37. GARDNER A. E.: Anciens Athens, N. Y. 1902.

38. GLOTZ G.: The Crekke city, London, 1929.

39. HENRICHS A.: "'Hieroi Logoi' " and 'Hierai Bibloi': The (Un) Written Margins of the Sacred in Ancient Greece," Harvard Studies in Classical Philology 101, 2003.

40. MOSSÉ 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, 2005, P. 394- 401.

41. 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.

42. WEIGALL A.: Sappho of Lesbos. N. Y. 1933.

43. OTTE M.: La Protohistoire, Avec Mireille David-Elbiali, Christiane Éluère, Jean-Pierre Mohen et Pierre Noiret, Bruxelles, De Boeck, 2008.

44. WESTERMARCK E.: History of human marriage, 3 V, London, 1921.

المرأة اليونانيَّة

حتى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد

أحمد محسن الخضر[1]

مقدِّمة

تناولت معظم الدراسات الاجتماعيَّة للحضارات القديمة، دور الرجل بإسهاب، مع إهمال شبه كامل لدور المرأة، على اعتبار أنَّه لم يكن لها أيُّ نشاط أو حقوق في تلك الحضارات. وما كرَّس هذه الأفكار هو عدم وجود معلومات كتبتها النساء عن أنفسهنَّ،؛ لذا كان من المنطقيِّ جداً أن تختلف هذه الكتابات باختلاف وجهات النظر، وبحسب القِيَم السائدة في المجتمع اليونانيِّ؛ وانطلاقاً من ذلك، أظهر بعض الكتَّاب المرأة حبيسة جناح الحريم في مؤخِّرة البيت[2]، تغرق في **جهالة مظلمة** تتوارثها جيلاً بعد جيل.

هذا الجهل المتواصل بأحوال المرأة أدَّى إلى ضيق في الأفق، وسوء في التقدير، وضعف في الحكم على الأمور، لا بل أُشيع أنَّ هذه الصفات طبيعيَّة فيها، وتولد معها، وهكذا ظهرت صورة المرأة الأثينيَّة بوضع يُرثى له.

أوَّلاً: المرأة في العصور الإغريقيَّة الباكرة

إن إلقاء نظرة عامَّة على المرأة في الحضارة الموكينيَّة (١٧٠٠- ١١٠٠ ق.م) تُبيِّن لنا أنَّها لم تكن أدنى مرتبة من المرأة الكريتيَّة؛ حيث تكشف لنا الرسوم الجداريَّة؛ مثل رسم «السيِّدة في الركب» من طيبة، ورسم «السيِّدات في المقصورة» من موكيناي، ورسم «السيِّدة حاملة

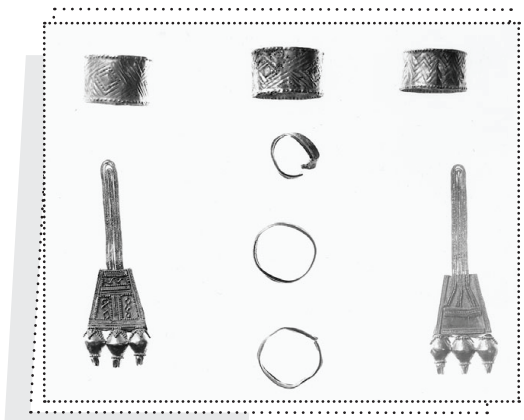
---

[1]- رئيس قسم التاريخ في جامعة دمشق.

[2]- ول ديورانت، قصَّة الحضارة، حياة اليونان، ج٢، مج٢، ترجمة محمد بدران، بيروت ١٩٨٨م، ص١١٨.

الصندوق»، ورسم «الفتيات في العربة» من تيرنس[١]، أنَّ النساء في المجتمع الموكينيِّ قد ظهرنَ بملابسهنَّ الأنيقة وحليِّهنَّ المرتَّبة مثلما كانت تظهر المرأة الكريتيَّة[٢].

يعتبر البعض أن المرأة اليونانيَّة حظيت بمكانة اجتماعيَّة لا بأس بها خلال القرن العاشر قبل الميلاد؛ في العصر الذي عقب الغزوات الدوريَّة لبلادها؛ ويستدلون على بالتنقيبات الأثريَّة التي بيّنت في أحد القبور أنها دُفِنت إلى جوار زوجها المحارِب، في قرية ليفكاندي Lefkandi في جزيرة إيبوا Euboea شمال اليونان نحو سنة ٩٥٠ ق.م، وقد ارتدت كامل حلَّتها الذهبيَّة الجميلة الصنع[٣]؛ حيث توَّجت الحلزونات رأسها، وزيَّنت الخواتم أصابع يديها، وطوَّق عنقها عقد ثمين من الخرزات الذهبيَّة، ربمَّا صُمِّم في الشرق القديم قبل نحو ٦٥٠ سنة من وقت الدفن، وربمَّا كان إرثاً عائليَّاً، أو ربما اقتناه زوجها من التجَّار الفينيقيين الذين كانوا يجوبون بحر إيجة. ما جعل البعض يعتقد أن هذه التصاوير بالزينة تكشف عن أنَّ هذه المرأة كانت في مستوى اجتماعيٍّ مساوٍ للرجل[٤]. لكننا لا نؤيد هذا الامر، إذ أن المجتمع الاغريقي كان مجتمعاً طبقيا بامتياز، وظهور بعض النساء بحليتهن، لا يعتبر دليلا على مكانة المرأة، فربما هؤلاء النسوة كن من طبقة النبلاء ومن المحظيات، فضلاً عن أن مكانة المرآة لا تنحصر بالأمور المادية.



جانب من حُليِّ المرأة اليونانيَّة التي دُفِنت إلى جانب زوجها المحارِب أنظر: Pomeroy. S., B., 2004, p.40

[١]- عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليونانيُّ (العصر الهيلاديُّ)، ج٢، دار النهضة العربيَّة، بيرت ١٩٧٤م، ص٧٠٥.

[٢]- إبراهيم عبد العزيز جندي، معالم التاريخ اليوناني القديم، ج١، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة ١٩٩٩م، ص١٢٢.

[3]- Martin, T. R., Ancient Greece From Prehistoric to Hellenistic Times., Second edition., New Haven & London 2013, p.50.

[4]- Pomeroy. S., B., & Stanley M. Burstein, & Walter Donlan & Jennifer Tolbert Roberts., A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture., University Press Oxford., Oxford 2004, p.39.

وعلي أي حال، ففي عصر أشعار هوميروس Homer، لم يكن للمرأة اليونانيَّة أيَّة حقوق؛ حيث كان للرجل أن يستولي على بائنة زوجته، وأن يتصرَّف بها كيفما يشاء، وإذا كان لها عمل يدرُّ عليها بعض الربح الماديِّ (كغزْل الصوف مثلاً)، فإنَّ دخلها من هذا العمل يصبح مُلكاً لزوجها يستغلُّه كيفما يشاء[١]. ويتَّضح من الإلياذة أنَّ المحارِب إذا أراد أن يسبَّ آخر، وأن يعبرِّ عن احتقاره له؛ كان ينعته بأنه امرأة، فعندما لم يجرؤ أحدٌ من الإغريق على التقدُّم لمنازلة هيكتور Hector صاح بهم مانيلا قائلاً: لا شكَّ في أنَّكم نساء لا رجال، يا للعار الشائن إذا لم يوجد فينا رجل يقف في وجه هيكتور هذا»، وعندما ركن ذيوميذ إلى الهروب تأثَّر هيكتور صارخاً «هل أنت الرجل الذي بوَّأته الإغريق في أعيادهم أعلى مكان، يقدِّمون له كؤوس الخمرة مترَعة؟ إنَّهم لن يُكرموك هذا الإكرام بعد الآن، فاهرب يا فتاة، أهرب يا جبان». إذ كانت المرأة في المجتمع اليونانيِّ مثالاً للجبن والخوَر في مجال الحرب[٢].

ورغم ما تقدم، يعرض لنا هوميروس من جهة ثانية، نماذج من وفاء المرأة، وتحابِّ الزوجين، والغزل الرقيق بينهما[٣]؛ حيث تسلِّط الإلياذة بعض الضوء على مكانتها في كثير من المواقف الاجتماعيَّة؛ فهي شاركت في تأبين زوجها أو ابنها؛ فعندما جيء بجثة هكتور Hector خرجت المدينة بأجمعها، لم يتخلَّف أحد من نسائها أو رجالها، فمشت امرأته أمام الجموع تتبعها أمه ثمَّ الجمع المحتشد، وأخذوه إلى بيته وسجُّوه على فراشه، وقام المنشدون يندبون والنساء ينتحبنَ، وأتت زوجته قبل الجميع تقول: «إيه زوجي: لقد هلكت وأنت في ميعة شبابك وتركتني للأيم». ثم تكلَّمت أمه وقالت: «لقد كنت يا بُنيَّ عزيزاً على الآلهة الخالدين في حياتك، أثيراً عندهم في مماتك». لكن هذا الأمر لا يبرّز مكانة للمرأة، لأننا هنا أمام زوجة أمير، لا امرأة عادية، وحقوق المرأة، عند الحديث عن الحقوق الحقيقية، ينبغي أن تشمل كل النساء بما هن نساء، لا خصوص طبقة معينة منهن.

ويستنتج البعض من الأوديسة كذلك، أنَّ النساء كنَّ يتمتَّعن بنصيب كبير من الحرِّية في التَّجوال والاختلاط بالرجال، فكانت الفتيات يذهبن إلى الغدران والأنهار لغسل الملابس

[١]- أحمد الشنتناوي، عادات الزواج وشعائره، سلسلة أقرأ ١٦٩، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٧م، ص١٠٨.

[٢]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعيِّ والقانونيِّ في العصور القديمة، الإسكندريَّة ١٩٥٧م، ص٣٠.

[٣]- عبد اللطيف أحمد علي، المرجع السابق، ص٦٥.

واجتلاب الماء[١]، ولا أدري هل الذهاب الى الغدران لغسل الملابس هي من الحقوق التي ينبغي التفاخر فيها؟!

ومهما يكن من أمر، فقد اعتاد المؤرخون في اظهار حقوق المرأة الاستدلال على أنها كان بوسعها في عصر أشعار هوميروس وحرب طروادة، أن تشارك زوجها باستقبال ضيوفه، وأن تجلس معهم إلى مائدة العشاء، وتقدِّم لهم النبيذ، وتتبادل معهم أطراف الحديث، وتقترح سماع القصص للتسلية، فبعدما عادت هيلين Helene من طروادة إلى قصر زوجها منلاوس الإسبارطي لم تتعرَّض لأيِّ عقوبات، بل على العكس تبوَّأت مكانتها السابقة؛ حيث جلست بجانبه إلى مائدة العشاء، وقدَّمت النبيذ لضيوفه من الرجال، واقترحت الاستماع إلى القصص للترفيه، وغالباً ما كانت توحي له باستغلال المناسبات الاجتماعيَّة من أجل تحسين صورتها بعد رحلتها السيِّئة إلى طروادة، وهكذا كانت تستخدم حفلة العشاء لأغراض سياسيَّة[٢]. والواقع ان ما حصل ما هيلين لا يُعد مفخرة، فالمرآة التي تذهب مع عشيق لها تاركة زوجها، وتكون سببا في حرب ضروس، ثم تعود الى وضعها السابق من المكانة بين عشيرتها، لا يُعد دليلا عل مكانتها، بقدر ما يُعد خسة بحق زوجها، وهذا الامر كان مدعاة للعار بحق منلاوس. فغياب العقوبة على ما فعلته هيلين، يشير الى أن المجتمع اليوناني لم يكن يعتني بالأخلاق، والإخلاص، وأهمية عفة المرأة، لا سيما هؤلاء اللواتي يحتلن مكانة اجتماعية وسياسية.

وهذا ما لا يُفهم من موقف منلاوس تجاه زوجته هيلين التي هربت مع الأمير الطرواديِّ باريس، وكانت سبباً، بل ذريعة، بحسب الظاهر على الأقل، لحرب طروادة، تلك الحرب التي أدَّت إلى هلاك الآلاف، وتدمير مدينة بأكملها، فيما عادت المسبِّبة لها لتنعم بالعيش الرغيد، والمكانة المرموقة، وكأنَّ شيئاً لم يكن!

عموماً، يُظهر لنا شعر هوميروس أنَّ كثيراً من النساء «النبيلات» كنَّ يشاركن الرجال في موائد العشاء واحتساء النبيذ، ويبدو أنَّ فتيات من أمثال نوسيكا Nausicaa ذات الجمال

---

[١]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص١٥، ١٦.

[2]- Burton, Joan., Woman's commensality in the ancient Greek world., Greece & Rome, Vol. XIV, No. 2, October 1998, p.145.

الفاتن والعقل الراجح لم تكن مُستثناة من أجواء الاختلاط ومجالسة الرجال، لا بل إنَّها كانت تخرج للتنزُّه مع صديقاتها، ويلعبن على الشاطئ، وبينما كنَّ يغسلن ثيابهن وتركنها لتجفَّ[١]، ظهر لهنَّ أوديسيوس Odysseus من بين الأشجار منهكا، بعدما قذفته الأمواج إلى شواطئ فايكيا، عارياً لا يستر عورته سوى غصن زيتون، وعندما ارتبكت الفتيات من منظره؛ تماسكت نوسيكا، وتقدَّمت نحوه، وقالت لوصيفاتها: «هل يخيفكنَّ منظر رجل»، ثم غسلت له جراحه، وغطَّت جسمه بالملابس، ورتَّبت له أمر الذهاب إلى المدينة ومقابلة والدها في القصر ليسرد له قصته[٢].ولا يخفى مافي هذه القصة من دلالة.

أما هزيود Hesiod الذي عاش في القرن الثامن قبل الميلاد، فقد كان يتردَّد كثيراً في أنه هل ينصح قرَّاءه بالزواج أم العزوبة؟ ويبدو أنَّه هو كان أعزب أو أرمل، لأنَّه لا يمكن لرجل يعاشر النساء أن يتكلَّم على المرأة بمرارة وقسوة كما نلاحظ في شعره. ورغم أنَّه في كتاب (أنساب الآلهة) يسرد قائمة طويلة من النساء العظيمات، ويجعل أكثر الآلهة من الإناث، إلاَّ أنَّه في مواضع أخرى[٣]، كان يقول «إنَّ من يركُن إلى مرأة مثل الذي يركُن إلى لصٍّ»، فالمرأة كانت في نظره مثلاً للخداع والخيانة[٤]، كما أنَّه قرَنَ الزوجة بالبيت والمحراث والثور عندما عدَّد الأشياء الواجب على المزارعين اقتناؤها[٥]، وتحامل عليها بوصفها بأنَّها هديَّة من الإله زيوس للبشر في ساعة غضب[٦]، ففي كتابه الأعمال والأيام Works and Days يقول لنا: «إنَّ جميع مصائب البشر جاءت من باندورا الجميلة» حيث خُلقت المرأة عقاباً على جريمة بروميثيوس Prometheus الذي سرق النار من الآلهة وأعطاها للرجل[٧]، لتجلب له حزناً عظيماً. ويروي لنا كذلك كيف أن زيوس طلب من الآلهة الاشتراك في خلق امرأة يهديها للرجل، وبعدما انتهت الآلهة، طلب من هرمس Hermes أن يمنحها عقل كلب، وشخصيَّة لصٍّ، بينما أعطاها أرجوس Argus أكاذيبها وكلماتها الماكرة، وأُطلق عليها اسم باندورا

[1]- Ibid, p.153.

[٢]- أحمد عتمان، الشعر الإغريقيُّ تراثاً إنسانيّاً وعالميّاً، مجلَّة عالم المعرفة، العدد ٧٧، الكويت ١٩٨٤م، ص٥٢.

[٣]- محمد كامل عياد، تاريخ اليونان، ج١، ط٣، دار الفكر، دمشق ١٩٨٠م، ص١١٦.

[٤]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٣١.

[5]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.73.

[٦]- عبد اللطيف أحمد علي، المرجع السابق، ص٥٦.

[7]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.72.

Pandora. فطن بروميثيوس لغضب زيوس فأوصى شقيقه إبيماثوس Epimetheus بعدم قبول أيِّ هديَّة منه، لكن الشقيق أهمل نصيحة شقيقه، وعندما قبل الهديَّة كان بيد باندورا جرَّة مليئة بالشرِّ والأمراض[١]. عموماً، إنَّ المرأة من وجهة نظر هزيود ليست شريكة حياة الرجل بالفقر والألم، وإنما هي تطالب بالطعام والثياب ولا يقف نهمها عند حدٍّ[٢].

ولم يكن هزيود هو الشاعر الوحيد الذي تحامل على المرأة، فقد أصبحنا نعرف قدر التحامل العظيم من بعض شعراء اليونان من أمثال أرخيلوخوس Archilochus (٦٨٠-٦٤٥ ق.م) الشاعر الهجَّاء الذي كان متحاملاً على المرأة لأسباب شخصيَّة. ولدينا أيضا موقف الشاعر سيمونيد Semonides (٥٥٦- ٤٦٨ ق.م)، الذي عدَّد نقائصها، وشبَّه أصناف النساء بأصناف الحيوانات[٣]، حتى أنَّه كان يعتقد بضعف المرأة من الناحية الجسميَّة ومن الناحية العقليَّة، وكان من رأيه أنَّ من بين عشر نساء تسعاً لا قيمة لهن[٤].

ثانياً: مكانة المرأة اليونانيَّة في العصر الكلاسيكيِّ

لقد كانت المرأة ضرورة أساسيَّة لبناء تنظيم دولة المدينة اليونانيَّة Polis؛ حيث تنتقل الحقوق الدينيَّة والاقتصاديَّة الموروثة من خلالها مثلما تنتقل من خلال الرجل، وكان الفرد يستمدُّ مكانته الاجتماعيَّة من خلال صلة القربى ومجموعة العلاقات التي تأتي من النساء مثلما تأتي من الرجال. ورغم أنَّ المرأة نفسها لم تكن مواطنة إلاَّ أنَّ استمرار دولة المدينة الأثينيَّة كمجتمع اعتمد على القواعد والنُّظم التي اعترفت بالنساء ودمجتهنَّ في التركيبة الرسميَّة للأسرة والدولة؛ وسوف نرى أنَّ تعريف الموطن الأثينيِّ لا يتطلَّب أن يكون من أب أثينيٍّ فحسب، ولكن يجب أن يكون من أم أثينيَّة كذلك، لا بل وتزوجت بطريقة شرعيَّة عن طريق أحد أقاربها من الرجال[٥]، فمنذ أن صدر قانون بركليس Pericles سنة ٤٥٠ ق.م، لم يعد معترفاً بابن الأمَة، ولا بشرعيَّة الزواج منها أصلاً، وانحصر الأمر بالاعتراف بأبناء

[1]- Persson, Linda., Women and Their Bodies in Classical Greece: The Hippocratic Female., Bachelor's Thesis in Classical Archaeology and Ancient History, Uppsala University 2016, p.9.

[٢]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص١١٧.

[٣]- عبد اللطيف أحمد علي، المرجع السابق، ص٥٧.

[٤]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٣١.

[٥]- روجرت جست، المرأة في أثينا (الواقع والقانون)، ترجمة منيرة كروان، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥م، ص٤١.

السيدات الأثينيَّات Aste فقط[١]، وهذا قانون لا يخلو من عنصرية، كما أنه لا يمسُّ بواقع المرأة الاجتماعيِّ مباشرة، بقدر ما يشرح مكانتها الاجتماعيَّة داخل دولة المدينة اليونانيَّة.

وإذا ما بحثنا في نظرة الإغريق للمرأة اليونانيَّة سنجد أنَّ جميع المصادر التي تتحدَّث عنها، ولا سيّما في القرن الخامس قبل الميلاد؛ هي مصادر أدبيَّة ومجموعة من الخُطب النثريَّة، وغالباً ما هي متناقضة، لذلك يجب الحذر عند الأخذ منها[٢]، لأنَّ الخطيب لا يتحرَّى الدقَّة الكاملة في ما يقول دائماً، فهو غالباً ما يكون مدافعاً عن قضيَّة أو مهاجماً لها، من هنا، فهو يبحث عن كلِّ ما يدعم قضيَّته، ولا يذكر الجوانب السيِّئة والقاتمة المحيطة بها، بينما يذكر كلَّ ما يسيء إلى قضيَّة خصمه وإضعاف موقفه، والعكس صحيح، لذلك نحسن صنعاً عند دراستنا لهذه الخُطب؛ أن نضع في أذهاننا أنَّها تقدِّم جانباً واحداً من الحقيقة، أو على الأقل نوعاً من المبالغة التي قد تتَّخذ شكل التهويل أو شكل التهوين في عرض الحقائق التاريخيَّة[٣].

ومهما يكُن من أمر هذه المصادر، فإنَّ المتابع؛ سيجد، وفق هذه المصادر، أنَّ الإغريق قد نظروا بعين الاحترام إلى المرأة اليونانيَّة ما دامت ملتزمة بالعفَّة وبالأخلاق الكريمة؛ فهذا بلوتارخ Plutarque في معرض حديثه عنها يقول: «إنَّ هناك صفات عديدة تجعل المرأة مرغوبة؛ مثل العفَّة والحكمة والعدل والتقوى والإرادة والشجاعة والحلم والجمال»، لكن هذا يتعارض مع ما فعلته هليلين عند هروبها مع باريس أمير طروادة، ومع ذلك لم تعاقب، بل عادة الى مكانتها التي كانت عليه في قومها، وعند زوجها، رغم كل ما فعلته، رغم أن ثيوجنيس Theognis يقول «لا شيء أعذب من امرأة شريفة»[٤].

ثالثاً: واقع المرأة الاجتماعيّ

كنَّا قد قدَّمنا بالشَّرح لواقع المرأة في عصر أشعار هوميروس، وبيَّنا فيه أنَّها كانت تقوم بجملة من الأعمال اليوميَّة، لكن منذ أن تفشَّت ظاهرة العبوديَّة في المجتمع اليوناني، في

[١]- إبراهيم عبد العزيز جندي، المرجع السابق، ص٤٦٢.

[2]- Che, Jayoung., Citizenship and the Social Position of Athenian Women in the Classical Age. A Prospect for Overcoming the Antithesis of Male and Female., Athens Journal of History - Volume 3, Issue 2 April 2017, p.111

[٣]- خليل سارة، دراسات في تاريخ الإغريق، مقدمة في التاريخ السياسيِّ والحضاريِّ، دمشق ٢٠٠٤م، ص٦٠.

[٤]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٣٣.

القرن الخامس قبل الميلاد، وتكدَّست الأموال والثروات في أيدي أبناء هذا المجتمع، أقبل الإغريق على شراء العبيد، وكلَّفوهم بمختلف الأعمال المنزليَّة وغير المنزليَّة، وبالتالي تم إعفاء النساء من القيام بكثير من الأعمال التي كنَّ يقمُنَ بها في العصر السابق، والتي كان بعضها يقتضي الخروج من المنزل والاختلاط بالرجال، وبالتالي انصبَّ جلُّ اهتمامها على منزلها. وعلى مرِّ الزمن اكتسب هذ الوضع -الذي نشأ من أسباب اقتصاديَّة محضة- جانباً خُلُقيَّاً، فاعتبرت التقاليد أنَّه من غير اللاَّئق أن تخرج المرأة من بيتها وأن تختلط بالرجال[١]. والغريب أن بعض الكتاب الغربيين، حاولوا تبرير هذا الانكفاء إلى داخل جدران منزلها، وبأنَّ عزلتها هذه لا تشير إلى أنَّ مكانتها كانت تافهة في المجتمع اليونانيِّ إبَّان هذه الفترة من الزمن، لا بل من منطلق أنَّ البيت كان مكانها الطبيعيَّ وعالمها ومجال اختصاصها، وإن لم تكن مجبرة على البقاء فيه بالقوَّة[٢]، ولكن عندما يأتي الأمر الى التعاليم الإسلامية، فيتعبرون ذلك تقليلا من شأن المرأة، وانقاصاً من قدرها.

وعلى أي حال، هنا يُطرح السؤال التالي: ما هي أهمُّ الواجبات التي أُسنِدت إلى المرأة اليونانيَّة؟

يمكن تلخيص الواجبات المنزليَّة التي أُسندت إليها بحديث إيسوماخوس Ischomachus إلى سقراط Socrates في وصف الواجبات المُلقاة على عاتق زوجته في بيتها، والتي تمثِّل واجبات الزوجة المثاليَّة، حيث درَّبت نفسها حتى أصبحت قادرة على إدارة العائلة oikos، رغم أنَّها تزوَّجت في سنٍّ مبكرة، لم تتجاوز الخمس عشرة سنة من عمرها [٣]، وهذه الواجبات هي «تعليم الإماء الغزل والنسيج، الحفاظ على جميع أثاث المنزل مرتَّباً منظَّماً، تحدِّد للخدم واجبات كلِّ واحد منهم، تمدح من يستحقُّ المديح وتعنِّف المُهمِل، وتشاركهم في أعمالهم ولا تركُن للراحة حتى لا تزيد سمنة»[٤]، ويمكن أن نضيف إلى هذه المهامِّ؛ مهامَّ أخرى متنوِّعة مثل إعداد الطعام، والإشراف على مؤونة البيت وعلى استهلاكها، وإذا لم تكن الحالة الماديَّة لربِّ الأسرة جيِّدة، وكان عاجزاً عن اقتناء العبيد في بيته، كانت الزوجة تقوم

[١]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٣١.

[٢]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٥٧.

[3]- Persson, Linda., Op. Cit., 2016, p.10.

[٤]- المرجع نفسه، ص١٥٠.

بالخدمات التي يقوم بها العبيد، وكانت هذه الأعمال تستنفد معظم وقتها[١]. طبعاً من النادر أن تجد في أثينا بيتاً لا يوجد فيه عبيد[٢]، وكان عدم امتلاك الأسرة عبداً علامة على فقرها[٣].

ويبيِّن إيسوماخوس أنَّ الآلهة هي التي أعطت المرأة هذه الطبيعة ووجَّهتها للعمل داخل البيت، بينما منحت الرجل القدرة على تحمُّل البرودة والحرارة المرتفعة والسفر وإدارة الحملات حتى يتمكَّن من العمل خارج البيت، وهكذا تكون الآلهة هي التي اختصَّت المرأة بالواجبات المنزليَّة كإعداد الطعام والعناية بالأطفال[٤]، لذلك كان العرف العامُّ يُعيب على الرجل الذي يتدخل في شؤون بيته الداخليَّة[٥]، وغالباً ما كانت المصادر اليونانيَّة ترجع أسباب نجاح العائلة في حياتها إلى المرأة المدبرة[٦]. فهي سيِّدة بيتها، ولا يُستبعَد أنَّ الزوجة التي مُنحَت قوَّة في الشخصيَّة، وحكمة في الرأي، وبسطة في الذكاء، أو أُوتيَت سحراً وجاذبية؛ تملك في بيتها وعلى زوجها نفوذاً عظيماً، حيث يرى الزوج نفسه في هذه الحالة مضطرَّاً إلى الاعتراف بمزاياها؛ فيتعلَّق بها، ويستشيرها ويأخذ برأيها، وقد يخضع لقوَّتها ويصدع بأمرها[٧].

نساء يونانيَّات يقمن بغزل الصوف على منوال عموديٍّ في وسط التصوير، بينما تقوم امرأة بعرض المنتج إلى اليسار، وتقوم الربَّة Nike بوزن الصوف إلى اليمين. وقد عُثر على هذه المزهريَّة في أتيكا، وأُرِّخت في القرن السادس قبل الميلاد: أنظر: Pomeroy. S., B., 2004, p.160

إلى ذلك، كان على عاتق الأم في البيت أن تعلِّم ابنتها العذراء

---

[١]- Bonk, E., Differentiating Slaves from Wives in Ancient Athens by Social Death., Presented in partial fulfillment of the requirements for graduation with Honors Research., The Ohio State University ,٢٠١٣ ,p.٢٣

[٢]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit ,.٢٠٠٤ ,p.١٦١

[٣]- Rhodes, P. J., The Greek City States, A source book, Second edition., Cambridge University Press., Cambridge ٢٠٠٧ ,p.١١١

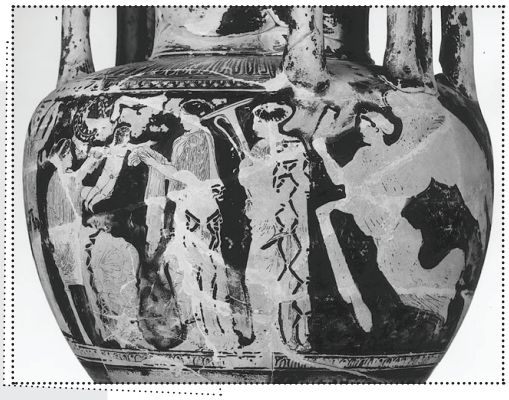
[٤]- Ibid, p.١٦٩

[٥]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٥٧.

[٦]- Bonk, E., Op. Cit ,.٢٠١٣ ,p.٢٣

[٧]- المرجع نفسه، ص١١٨.

(البارثينوس Parthenos) التي لم تعد طفلة لكنها لم تتزوَّج بعد، والتي أصبحت في سنِّ الزواج، الواجبات المنزليَّة، حتى قبل أن تُجري أيَّ حوار مع أيِّ رجل، وكان اليونان ينظرون إلى تربية البنت على أنَّها نوع من الترويض لها؛ تشبيهاً لها بالمُهرة، على أن يكون الزواج هو نهاية عمليَّة الترويض[١]، ويظهر أنَّ الكلمة اليونانيَّة القديمة دامار Damar التي كانت تستخدم للإشارة إلى الزوجة تعني الترويض أو الإخضاع[٢]. وغالباً ما كانت الأم تعلِّم ابنتها مبادئ الدين، وتغرس في نفسها ما توارثته الأسرة من أصول أخلاقيَّة، وأهمُّها تعويدها على الطاعة والتواضع والحياء، وكانت تعمل على أن تجعل منها ربَّة منزل صالحة فتعلِّمها الغزل والنسيج والحياكة[٣]، حتى أنَّ الكلمة الإغريقيَّة gyne التي تعني امرأة تحمل ذات معنى الزوجة. وكان أمل المرأة اليونانية في الحياة، أن تمنَّ عليها الآلهة بأطفال، وفي عادة قبيحة سادت معظم المجتمعات القديمة وحاربتها الديانات السماوية ولا سيما الإسلام في وقت لاحق، كانت الغبطة تغمر المرأة اليونانية والسرور يملأ قلبها إذا هي استطاعت أن تنجب أبناء ذكوراً، أما المرأة العاقر أو التي لا تلد إلاَّ البنات، فتظلُّ طوال حياتها تعيسة شقيَّة تتوارى خجلاً وحياء لأنَّها خيَّبت الظنَّ فيها وفشلت في أن تثبت فائدتها لزوجها والمجتمع[٤].



مزهريَّة فخاريَّة مؤرَّخة في الرُّبع الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، كانت تُستخدَم لغسل العروس بالماء كجزء من مراسم حفل زفافها. وتظهر على هذه المزهريَّة صورة عروس تستعرض طفلها الذي ولدته والجميع ممتنٌّ من نتيجة زواجها، أنظر: Pomeroy. S., B., 2004, p.158

---

[١]- هلين كنج، المرجع السابق، ص٢٤٥.

[2]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.24.

[٣]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٦١.

[٤]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٥٩.

رابعاً: عزلة أم اختلاط؟

في الواقع، لم يكن يُسمح للمرأة في المجتمع اليونانيِّ بأن تخرج من بيتها من أجل مخالطة الرجال، لأنَّ ربَّ الأسرة كان يخشى أن تجلب للعائلة الخُزيَ والعار بسوء تقديرها، فمن الممكن أن تتعرَّض في السوق للخطف أو للتحرُّش ممَّا سيلحق ضرراً خطيراً بالعبادة المنزليَّة التي تطالب المرأة اليونانيَّة بالمحافظة على عفَّتها[١]. لذلك يقول إكسينوفون Xenophon (٤٣٠- ٣٥٤ ق.م) «إنَّ من الخير للمرأة أن تكون في بيتها من أن تكون في خارجه»[٢]. وكان بركليس Pericles قد أوصى نساء اليونان الأرامل في خطاب له في مطلع حرب البيلوبونيز Peloponnesian War بين إسبارطة وأثينا: قائلاً: «إنَّ المرأة الأكثر فخراً هي الأقلُّ تناولاً في أحاديث الرجال، سواء خيراً أم شرَّاً»[٣].

ويظهر من معظم المصادر والدراسات، أنّ سبب «عدم استحباب» خروج المرأة واختلاطها مع الرجال لا يعود الى تشريع احترازي يريد حماية المرأة، بل بسبب انفلات الحياة الجنسية التي كانت سائدة في بلاد اليونان وخاصة في أثينا، وعدم وجود قوانين تحمي المرأة من التحرشات في الأسواق.

ومهما يكن من أمر، فغالباً ما كان المجتمع اليونانيُّ يُقيِّم العائلة ككلٍّ، إما عائلة شريفة أو عائلة منحلَّة، وفق ما يظهر له من تصرُّف نساء هذه العائلة، لذلك كان الرجل يضيِّق على نساء بيته؛ حتى لا يجازف بسمعة العائلة ككلٍّ[٤]. لذلك لم يكن بوسع المرأة، بحسب البعض، أن تخرج من بيتها إلاَّ إذا تحجَّبت بالحجاب اللاَّئق بها، لا بل إنَّ العروس لم تكن تخرج من بيت أبيها إلى بيت زوجها إلاَّ وهي محجَّبة[٥]، لكن إذا حصل وتجرَّأت امرأة على ارتداء ثوب قصير أو الخيتون (رداء إغريقيٌّ يشبه التنُّورة) خارج بيتها؛ فمعنى ذلك أنَّها أَمَة وليست سيِّدة[٦]. وغالباً ما كان يصحب السيِّدة في أثينا عند خروجها من بيتها؛ أحد عبيدها

---

[1]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.25.

[٢]- عبد اللطيف أحمد علي، المرجع السابق، ص٥٨.

[3]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.111.

[4]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.23.

[5]- Ibid, p.28.

[6]- Driscoll, S., Ancient Greece: Life as a Slave in Ancient Greece., ICONN One Search for Public Libraries 2011. p.2.

المخصَّص لمرافقتها عند الخروج لزيارة أقاربها وأخصَّائها، أو لتشترك في أحد الاحتفالات الدينيَّة[١]. لكننا نشكك في هذه الاخبار، إذ الدلائل تشير الى عكس ذلك كما سنرى، فضلا عن أن الحياة الجنسية المتفلتة في أثينا غيرها- والمُجمع عليها، تحتاج الى طرفين، رجل وامرأة، فما كان للتفلت أن ينتشر دون وجودهما معاً.

إلى ذلك، كانت المرأة اليونانية تشارك في **الاحتفالات الدينيَّة**؛ حيث كانت تجد في زيارة المعابد الدينية بشكل متكرِّر، وإن كان غير منتظِم؛ فرصةً من أجل التنزُّه وتناول العشاء خارج البيت، وثمَّة ما أكَّد فعلاً أن المرأة الأثينيَّة كانت تتناول العشاء (الطعام المقدَّس) في تلك الاحتفالات من خلال بعض التصاوير النذريَّة. وقد صوَّر لنا ميناندر Menander بشكل دقيق خروج المرأة في نزهة لزيارة المعبد، حيث كانت تصطحب بناتها وصديقاتها من أجل تناول الغداء (والذي غالباً ما يكون مطبوخاً من لحم الخراف المضحَّى بها) وشرب النبيذ، والقيام بنشاطات ترفيهيَّة، وكانت تصطحب معها ما تجلس وتتَّكئ عليه من بُسط ووسائد، وبعد أن تقدِّم الأضاحي كان ابنها يلحق بها إلى المعبد من أجل تناول طعام الغداء، وربما اصطحب معه أحد أصدقائه وأحد خدمه من العبيد [٢]، وهذا دليل إضافيٌّ على الاختلاط، فلا شكَّ في أنَّ هذا الفتى كان سيقع بصره على صديقات أمه وبناتهنَّ، وسيتناول معهنَّ الغداء، وربمَّا سيتجاذب مع الفتيات أطراف الحديث.

فضلاً عن ذلك، ثمَّة من النساء اليونانيَّات من كانت **تخرج من بيتها خلسة** لتخون زوجها مع عشيقها، فزوجة يوفيليتوس Euphiletos كانت تتسلَّل إلى الخارج في منتصف الليل، وعندما يسألها زوجها في الصباح عن صفقة الباب التي سمعها ليلاً، تجيبه ببساطة قائلة إنَّ مصباح الحجرة الصغيرة قد انطفأ، وأنَّها خرجت لتشعله من الجيران، وكانت هذه الحجة كعذر مقبول وكحالة عادية كثيراً ما تحدث[٣].

كما أنَّنا نقرأ عن سيِّدات عملن في الدعارة ومن بينهن سيدة اسمها نكارتيه ابتاعت

---

[١]- ول ديورانت، المرجع السابق، ص١١٨.

[2]- Burton, Joan., Op. Cit., 1998, p.153.

[٣]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١٣٩.

سبع عبدات في مقتبل أعمارهنَّ وتاجرت بأجسادهنَّ[١]. ويروي لنا بلوتارخ أنَّ المهندس المعماري فيدياس Pheidias (الذي أشرف على بناء أعظم المباني في عهد بركليس) كان يرتِّب لقاءات غراميَّة بين بركليس وبعض سيدات أثينا في الأكروبوليس Akropolis بحجَّة أنهنَّ كنَّ يُردنَ مقابلته، وهذه الرواية قد تكون نوعاً من الوشاية المضحكة، إلاَّ أنَّها تشير إلى أن نساء أثينا «النبيلات» لم يكنَّ حبيسات جدران منازلهنَّ[٢].

لذا، من الشطط القول أنَّ المرأة الأثينيَّة كانت قابعة في خِدرها لا تخرج منه إلى السوق، أو معزولة عن الرجال، أو أنَّ الصمت كان أنبل أدوارها في الحياة[٣]، فهي تمتَّعت بقسط من «الحريَّة». وهناك مجموعة من الأواني الفخاريَّة المزخرفة التي تدحض رأي القائلين بعزلة النساء، ففي هذه الصور يظهرن وهن يمارسن مختلف أنواع الألعاب الرياضيَّة كالسباق في دورة الألعاب الأولمبيَّة، والاستحمام في أحواض السباحة، أو يحملن الجرار من نوافير الماء العامَّة[٤]، وكنَّ يذهبن من دون رقابة إلى حفلات الزواج، ويقمن بواجب المواساة في المآتم، ويزرن المقابر، وكن يتردَّدن على المسرح لمشاهدة التمثيليَّات الكوميديَّة والتراجيديَّة[٥]. ويقترح أرسطوفانس في مسرحيَّته النساء في الجمعيَّة الشعبيَّة Ecelesiazouse أن زوجة جاره المفقودة ربمَّا ذهبت لتناول الفطور مع صديقتها[٦]. كما كانت الفتيات يتقدَّمن موكب عيد الربَّة أثينا الكبير Panathenaia حاملات السلال Kanephoroi، وكان يتمُّ انتقاؤهنَّ من أعرق الأسر في أثينا، وكنَّ يحملن فوق رؤوسهنَّ ما يلزم للطقوس[٧].

وتشير الأبحاث إلى أنَّ المرأة اليونانيَّة كانت، قبل أن تخرج من بيتها، تضع على خدَّيها مساحيق التجميل التي كانت في غالبها مصنوعة من النباتات[٨]. وكان من حق المرأة عندما

[١]- سامي سعيد الأحمد، العبوديَّة عند اليونان، مجلَّة التربية، العدد ٤٨، قطر ١٩٨١م، ص١٠٢

[٢]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١٤١.

[٣]- خليل سارة، المرجع السابق، ص٣٢٢.

[٤]- عبد اللطيف أحمد علي، المرجع السابق، ص٦١.

[٥]- خليل سارة، المرجع السابق، ص٣٢٢.

[6]- Burton, Joan., Op. Cit., 1998, p.150.

[٧]- روز. ه. ج، الديانة اليونانيَّة القديمة، ترجمة عبده جرجس، سلسة الألف كتاب ٥٦٩، الصادرة عن المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيَّة، القاهرة ١٩٦٥م، ص٨٨.

[8]- Powell, Anton., Athens and Sparta; Constructing Greek Political and Social History from 478 BC., Second Edition., London and New York., 1988, p.62.

تخرج من بيتها أن تعلن اسمها على الملأ؛ حيث لم يكن ذلك أمراً محظوراً، إذ توجد في النصوص اليونانيَّة أسماء لأمهات مبجَّلات ولزوجات فاضلات وبنات بعض المواطنين الأثينيين، ولكن كان من الشائع في المجتمع الإشارة إلى المرأة بأنَّها أمٌّ أو زوجة أو أخت أو بنت فلان[١]، ولم يكن يُشار إلى العروس في موكب زفافها باسمها وإنمَّا باسم أبيها[٢].

ويذهب الأستاذ بونك إلى أنَّ الإغريق كانوا يخشون من أن تخرج نساؤهم ويختلطنَ بعضهنَّ ببعض ويتناقشن في حقوقهنَّ؛ وهذا ما كان سيفسد الحالة الاجتماعيَّة المحافظة، بمعنى أنَّه نُظر إلى نساء المجتمع على أنَّهن **عدوٌّ داخلي** مثلهنَّ مثل العبيد الذين كان الحذر منهم واجباً[٣].

وفي الإطار ذاته، كانت بعض السيِّدات الأثينيَّات (زوجات المواطنين) يجلبن الماء من النبع، ويظهر من مسرحيَّة ليسيستراتا Lysistrata أنهنَّ كنَّ يتضايقن من مزاحمة العبيد لهنَّ على الماء منذ الصباح الباكر[٤]، وكانت من النساء طائفة تسمَّى النساء المحترفات (اللاتي يمتلكن حرفة)، تتمتَّع بحرِّيَّة واسعة، فمزاولة المرأة لمهنة أو حرفة، وإن لم تكن أمراً مألوفاً في العائلات الميسورة، كانت ضروريَّة للعائلات الفقيرة[٥]، حيث قامت نساء بعض هذه العائلات بالعمل خارج البيت من أجل تأمين ما ينقص من موارد الدخل المعيشيِّ للأسرة، مثل بيع المنتج في الأسواق، أو العمل كقابلات أو مرضعات أو في الزراعة[٦]، كما نسمع عن مشتغلات بنسج الصوف ورتق الأحذية، وعن أخريات يمتلكن الحوانيت أو يبِعن البخُّور والسمسم والحبال. في الواقع، لم يكن بوسع زوجات الأثينيين الفقراء أن يعِشن بمعزل عن مجتمع الرجال، ولا كان بوسع الفلاَّحات في الريف تجنُّب الاختلاط بهم[٧].

تجدر الإشارة إلى أنَّ ظاهرة عمل السيدات الأثينيات خارج بيوتهنَّ قد اتَّسعت نذ نهاية

---

[١]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٤٥.

[2]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.28.

[3]- Ibid, p.25.

[٤]- المرجع نفسه، ص١٣٨.

[٥]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص١٠٧.

[6]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.26.

[٧]- عبد اللطيف أحمد علي، المرجع السابق، ص٦٢.

القرن الخامس، حيث تسبَّبت حرب البيلوبونيز بهروب ٢٠ ألف عبد من أثينا، كما تسبَّبت بجعل عدد كبير من النساء أرامل، فوقع على عاتقهنَّ إطعام أطفالهنَّ[١]. وبما أنَّ الأدب انعكاس للواقع؛ فإنَّنا نشاهد في مسرحيَّة (النساء في عيد الثيسموفوريا) إحدى الشخصيَّات؛ وهي سيدة من أثينا، تقول إنَّه بعد موت زوجها كان عليها أن تعول أسرتها عن طريق بيع الصوف الذي تقوم بغزله، وبيع أكاليل الزهور في السوق. كما نشاهد بائعات البيض والحبوب والبقدونس والثوم والخبز في مسرحيَّة ليسيستراتا[٢]، وكانت والدة الخطيب ديموسثينيس قد اضطُرَّت للعمل في السوق وبيع القماش، بعدما توفيِّ زوجها. وكلُّ ما تقدَّم لخَّصه ديون كريستيموس Dion Chrisostomos بقوله: «إنَّ كثيراً من نساء المدينة astai gynaikes ما كان عندهنَّ مصدر دخل، وكانت أحوالهنَّ الاقتصاديَّة مُعدَمة»[٣]. لا بل إنَّ الظروف المعيشيَّة قد أجبرت عدداً منهنَّ على العمل في جَنْي محصول العنب، وهي المهنة التي عرَّضتهن بالتأكيد لعيون الرجال[٤]. ويحدِّثنا إكسينيفون عن أريستارخوس Aristarkhos الذي كان رجلاً ثريَّاً، لكن الحرب وهزيمة أثينا في حرب البيلوبونيز تسبَّبا بإفقاره؛ حتى أمسى غير قادر على الإنفاق على شقيقاته وبناتهنَّ وبنات أعمامه، وبالتالي كان عليهنَّ أن يعملن في غزل الصوف حتى يتدبَّرن أمر معاشهنَّ[٥]. ومن الواضح أن هذه المعضلة سببها تقصير الدولة في تعويض النساء الارامل ممن قُتل ازواجهن في الحروب، واغناءهن عن العمل لإعالة أطفالهن.

من المفيد القول أنَّ معظم الكتابات التي وصلتنا عن أنَّ المرأة اليونانيَّة كانت حبيسة بيتها، كانت قد كُتبت كأدب تقادميٍّ، ومن المحتمل أنَّ النساء اللواتي خاطرن بالعمل خارج بيوتهنَّ كنَّ أكثر بكثير مما أوردته لنا تلك الكتابات.

ومهما يكُن من أمر فقد فضَّل الرجال فكرة أن تبقى المرأة في البيت كسيِّدة معزَّزة مكرَّمة

---

[1]- Powell, Anton., Op. Cit., 1988, p.355.

[٢]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١٣٧.

[3]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.109.

[٤]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١٣٩.

[5]- Powell, Anton., Op. Cit., 1988, p.355.

يقوم العبيد على خدمتها، في الأُسر التي توفَّرت لها سبُل العيش الكريم[١]، لأنَّ الرأي العامَّ كان قاسياً بحقِّ أولئك النسوة اللواتي أجبرتهنَّ الظروف على العمل خارج بيوتهنَّ ومخالطة الرجال، حيث كان من أكبر العار الذي يلازم المرء طيلة حياته أن تكون أمُّه قد اضطُرَّت بفعل ظروف الحياة إلى التكسُّب والاحتراف[٢]، فطالما تردَّد أنَّ الشاعر التراجيديَّ يوروبيدس Euripide كان ابن بائعة خضار في السوق (وذلك بالطبع من باب الإهانة)[٣]، لذلك لم تُقدِم المرأة على العمل خارج منزلها إلاَّ إذا كانت مضطرَّة لتحصيل الرِّزق.

وتنبغي الإشارة هنا إلى عدد من **الدعوات التي طالبت بإشاعة أمر الاختلاط** بين الرجال والنساء، حيث طالب عالم الرياضيَّات الشهير فيثاغورس Pythagoras (٥٨٠- ٤٩٥ ق.م)، بإباحة هذا الاختلاط، وطبَّقه في مدرسته التي افتتحها في كروتون Crotone في جنوب إيطاليا سنة ٥٢٥ ق.م، حيث لم يفرِّق بين الطلاَّب الذكور والإناث، رغم أنَّ قوانين تلك الأيام كانت تحرِّم ذلك[٤]. ويبدو أنَّ الشاعرة سافو Sappho (٦١٢ - ٥٦٠ ق.م) قد سبقت فيثاغورس إلى هذه الدعوة، حيث بدأت تلعب دوراً مهمَّاً في الحياة السياسيَّة والأدبيَّة وهي لم تتجاوز التاسعة عشرة من عمرها بعد، وكانت أول امرأة في بلاد اليونان تفتح مدرسة لتعليم الفتيات الشعر والموسيقى في جزيرة لسبوس Lesbos[٥]. وهي كانت تقيم لتلميذاتها الولائم وتقدِّم لهنَّ الطعام والشراب[٦]، وغالباً ما تُغنَّى الأشعار التي كتبتها في حفلات الزفاف في بلاد اليونان من قبل جوقات الفتيات الشابَّات[٧].

أما السيدة أسباسيا Aspasia التي وُلدت في ملطية Miletus في أسيا الصغرى، وهاجرت إلى بلاد اليونان قبل سنة ٤٤٥ ق.م، فقد افتتحت في أثينا مدرسة لتعليم البلاغة والفلسفة، وأخذت تشجِّع النساء بجرأة عظيمة على الاختلاط بالرجال، والتحق بمدرستها كثير من

[1]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.26.

[٢]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص١٠٧.

[٣]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١٣٧.

[4]- Bruce, Ratner., Pythagoras: Everyone knows his famous theorem, but not who discovered it 1000 years before him., Journal of Targeting, Measurement and Analysis for Marketing., 2009, p.230.

[٥]- محمد كامل عياد، المرجع السابق، ص١٦٧

[6]- Burton, Joan., Op. Cit., 1998, p.153.

[7]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.83.

فتيات الطبقة العليا، وأرسل كثير من الأزواج زوجاتهم ليدرسنَ لديها، وكان بعض الرجال يستمعون إلى محاضراتها ومن بينهم الحاكم بركليس الذي تزوَّج منها، فجعلت في بيته ما يشبه الصالون الأدبيَّ لمناقشة مختلف قضايا الفنِّ والأدب والعلوم والفلسفة[١]، ولا ريب في أنَّ هذه اللقاءات قد ترافقت مع حفلات عشاء كانت تقيمها أسباسيا لضيوفها كشكل تقليديٍّ للترحاب بالزوار، لكن هذه المآدب بقيت نخبويَّة، حيث اقتصرت على الفلاسفة والأدباء وعلِّيَّة المجتمع[٢]، وهذا ما جرَّ عليها غضب واستياء الطبقة العامَّة المتعصِّبة في المجتمع اليوناني، وهذا الاستياء تحوَّل إلى سخرية منها في المسرح الكوميديِّ[٣].

خامساً: الزواج

ليس الهدف من دراسة الزواج في المجتمع اليونانيِّ التعرُّف على طقوسه وشعائره، فهذا يخرج عن نطاق الموضوع، إنَّما الهدف هو نقد مكانة المرأة في المؤسَّسة الزوجيَّة، وتبيان مدى حقِّها في اختيار شريك حياتها، وما هو هدف الزواج؟

سنبدأ من هذا السؤال الأخير؛ لقد كان **الهدف الأساسيُّ** من الزواج هو إنجاب أطفال شرعيين[٤]، يضمنون استمرار الديانة المنزليَّة اليونانيَّة؛ أي عبادة الأسلاف، وكانت هذه العبادة تقضي باتِّصال الأجيال من دون انقطاع، وتفرض على الأبناء تقديم القرابين لأرواح أسلافهم من أجل ضمان خلودها وسعادتها وهدوئها في مقرِّها الأخير، وكان يتحتَّم على الرجل أن يتَّخذ زوجة تنجب له أبناء شرعيين، يصبحون قادرين على القيام بما تفرضه عبادة الأسلاف، وكان الأبن الشرعيُّ وحده القادر على القيام بمثل هذه المهامِّ[٥]. ورغم وجود العديد من النساء اللواتي كنَّ يقدِّمن الحب والغرام للمواطن الثريِّ، لكن لم يكن في استطاعتهنَّ تقديم أبناء شرعيين له، وكانت المرأة التي يتزوَّجها زواجاً شرعيَّاً هي الوحيدة القادرة على تقديم هؤلاء الأطفال، الذين يضمنون بقاء بيته واستمرار عبادة أسرته[٦]. ومثلما

[١]- نجاح محمد وآخرون، تاريخ المرأة في سوريا في مختلف العصور، الإتحاد العامُّ النسائيُّ السوريُّ، دمشق ٢٠١١م، ص٩٢.

[2]- Burton, Joan., Op. Cit., 1998, p.156.

[٣]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٣٧.

[4]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.13.

[٥]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٤٤.

[٦]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١٠٩.

كان الزواج واجباً دينيَّاً كان أيضاً واجباً وطنيَّاً؛ الهدف منه إنجاب مواطنين ستُلقى على عاتقهم حماية مدينتهم[١].

وكان الزواج في الغالب **زواجاً تقليديَّاً**، حيث لم يُتَح للمواطن الأثينيِّ أن يخالط الفتيات في مجتمعه، إلاَّ إذا كنَّ قريباته كبنات العمِّ وبنات الخال، وإذا ما عرفت أثينا بعض قصص الحبِّ فقد كانت ضمن نطاق الأسرة الكبيرة، رغم أنَّ الواقع يشير إلى أن جميع الزيجات التي تمَّت بين الأقارب؛ لم تكن نتاج قصص الحبِّ الرومانسيَّة، ولكنها كانت ببساطة نتاج الالتزام الأخلاقيِّ العام الذي يدفع المرء إلى إظهار الولاء وحسن النيَّة تجاه الأقارب ويقدِّم لهم المساعدة[٢].

كان الآباء هم الذين يقومون بجميع الخطوات التمهيديَّة الخاصَّة بزواج أبنائهم، لذلك كان الزوج في كثير من الأحيان لا يرى وجه زوجته حتى يوم الزفاف[٣]، ولما كانت الفتاة اليونانيَّة تتزوَّج في سنٍّ مبكرة، حوالي ١٤ سنة، ولما كانت سنُّ زوجها أكبر بضعف عمرها؛ كان من الطبيعيِّ، بحسب وول ديورانت، أن تخضع الزوجة لزوجها خضوعاً كاملاً[٤].

تجدر الإشارة إلى أنَّه كان يحقُّ نظريَّاً للفتى في أثينا الزواج متى بلغ ١٨ من عمره[٥]، إلاَّ أنَّه من النادر أن يتزوَّج فتيان في سنٍّ مبكرة، بل كانوا يفضلون الانتظار حتى يتجاوزوا سنَّ الثلاثين. في الواقع، لقد كان متوسِّط عمر النساء الأثينيَّات في القرن الخامس قبل الميلاد حوالي ٣٦ سنة، وكان عدد الأطفال الذين تنجبهم المرأة ما بين ٣- ٤ أطفال، بينما كان متوسِّط عمر الرجل يزيد عن عمر المرأة خمس عشرة سنة[٦]، وسبب هذا المعدَّل المنخفض في أعمار النساء هو أنَّه كثيراً ما كانت المرأة تموت أثناء الولادة، وقد بيَّنت التنقيبات الأثريَّة أنَّ معظم النسوة في العصر الكلاسيكيِّ تم دفنهنَّ بصحبة مواليدهنَّ الجدد،

---

[١]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٤٥.

[٢]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١٠٦.

[٣]- أحمد الشنتناوي، المرجع السابق، ص١١٩.

[٤]- ول ديورانت، المرجع السابق، ص١١٨.

[٥]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٥١.

[6]- Pomeroy. S., B., et la., Op. Cit., 2004, p.158

ومثلما فقدت أثينا بناتها في ساعات المخاض العسير والولادة، فقدت رجالها في ساحات الحرب والوغى[١].

على أيِّ حال، بما أنَّ الزواج كان تقليديَّاً؛ لم تكن رغبة الفتاة تلقى الكثير من الاهتمام، لأنَّها غالباً لم تكن تعلم من هو الفتى الذي تقدَّم لطلب يدها، ولأنَّ مفهوم الزواج في المدينة اليونانيَّة يُنظر إليه على أنَّه قد تم بين أسرتين، أكثر ممَّا هو اتفاق بين شخصين؛ العريس والعروس[٢]. ورغم ذلك فإنَّ عدداً من الآباء لم يرغموا بناتهم على الزواج من أشخاص لا يرغبن بالزواج منهم، فهناك شواهد تدلُّ على أنَّ الآباء كانوا في بعض الأحيان يستشيرون بناتهم ولا يزوجوهنَّ إلاَّ بناء على رغبتهنَّ. وهذا ما فعله كالياس Kallias الذي عاش في القرن السادس قبل الميلاد حين ترك لكلِّ بنت من بناته الحريَّة المطلقة في اختيار زوج من الشبَّان الذين تقدَّموا لخطوبتهنَّ[٣].

وكان والد الزوجة يقدِّم لابنته **مهرها**، لأنَّه مُلزَم بذلك من الناحية الأخلاقيَّة ليجد لها أفضل فرص الزواج[٤]. وكان هذا المهر ينتقل إلى ملكيَّة الزوج الذي كان يحق له أن يتصرَّف به كيفما شاء ومن دون الرجوع إلى زوجته، وفي حال الحجز على أمواله كان يُستثنَى المهر منها، وفي حالة الطلاق كان عليه أن يردَّه إلى بيت أهل زوجته[٥]، بمعنى أنَّ ملكيَّة الزوج لمهر زوجته كانت مشروطة باستمرار العلاقة الزوجيَّة بينهما. وفي المقابل كان يحقُّ للمرأة طلب الطلاق من زوجها إذا ما سعى لتبديد مهرها؛ كي تحافظ على ما بقي منه[٦]. وإذا ما وقع الطلاق كانت المرأة تعود إلى بيت أبيها، عندئذٍ يُطالب الزوج بإعادة مهرها إلى وليِّ أمرها، فإذا فشل في إعادته يلزمه القانون بدفع فائدة على قيمته تبلغ نسبتها ١٨٪ سنويَّاً إلى الوصيِّ على المرأة لينفق منها عليها، وإذا ما فشل الزوج في دفع هذه الفائدة؛ كان من حقِّ الوصيِّ أن يقاضيه ويطالبه بالإنفاق عليها، علماً أنَّ المهر كان

---

[1]- Powell, Anton., Op. Cit., 1988, p.362.

[٢]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٩٧.

[٣]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٧٦.

[٤]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١٠٩.

[5]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.106.

[6]- Powell, Anton., Op. Cit., 1988, p.358.

يُستردُّ بغضِّ النظر عن أسباب الطلاق؛ حتى لو كان السبب هو خيانة الزوجة لزوجها[١].

وكان من حقِّ المرأة اليونانيَّة أن **تتزوَّج أكثر من مرة**، إذا ما طلَّقت أو ترمَّلت، وزواجها أكثر من مرَّة لم يقلِّل من إمكانيَّة زواجها مرة أخرى على يد وليٍّ أمرها، وأن تدخل بيوتاً أخرى من أجل إنجاب الأبناء الشرعيين[٢].

في الإطار عينه، اكتسبت القوانين التي تعاقب **الخيانة الزوجيَّة** أهميَّة كبرى[٣]، لأنَّها تدمِّر ديانة الأسرة بإدخال فرد جديد إليها هو في الأصل ليس منها. لذلك سمح صولون للأب أو الأخ الذي يضبط ابنته أو أخته وهي تزني أن يبيعها كأَمَة، ولكن في القرن الخامس قبل الميلاد كانت تقتصر العقوبة على طردها من العائلة، وحرمانها من الاشتراك في أيَّة نشاطات دينيَّة أخرى في المدينة، أي أنَّ الزوجة الزانية كانت تهوي بمكانتها إلى مستوى العاهرة أو المرأة الأجنبيَّة[٤]، فلا يحقُّ لها حضور التضحيات العامَّة، وإذا ما حضرت قد تعرِّض نفسها لعقوبات قاسية تصل إلى حدِّ الموت.

ويمكننا هنا أن نستشهد بقصة باترسون Patterson زوجة فانو Phano؛ فعندما أَذن لها أن تحضر التضحيات العامَّة، أثار عمله غضب أبولودورس Apollodoros الذي بيَّن أنَّ أخلاق هذه المرأة المنحطَّة الزانية لا ترقى بها إلى أن تحضر احتفالاً دينيَّاً كهذا، وطلب من هيئة المحلَّفين أن يتخيَّلوا حجم غضب نسائهم وقريباتهم اللواتي حضرن هذا الحفل، من هذا الرجل المستهتر الذي سمح لزوجته العاهرة بأن تحضر احتفالاً دينيَّاً مقدَّساً كهذا وهنَّ فيه، ودعاهم إلى سحب حقِّ المواطنة من هذا الزوج المتواطئ، ولاسيَّما أنَّ القانون ينصُّ على أنَّ الزوج الذي يضبط زوجته تمارس الزنا ويغضُّ الطَّرْف عنها يفقد حقَّه في المواطنة. والمفارقة العجيبة في هذا الموضوع أنَّ المدعي أبولودورس كان ابن عبد (سابقاً) حصل والده على حقِّ المواطنة بفضل باسيون Pasion الذي قدَّرَ خدماته التي قدَّمها لأثينا، لكن من سخرية القدر أن يكون المواطن الجديد حريصاً على مواطنة الأثينيين أكثر منهم[٥].

[١]- روجرت جست، المرجع نفسه، ص٩٨.

[٢]- المرجع السابق نفسه، ص٩٢.

[٣]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٩٢.

[٤]- المرجع السابق نفسه، ص٩٥.

[5]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.102.

تنبغي الإشارة هنا إلى أنَّ حفل الزفاف كان **شاهداً آخر على الاختلاط** بين الجنسين، حيث كانوا يجتمعون في موكب الزفاف، ويتناولون الطعام والشراب، ويؤكِّد بلوتارخ أنَّ الإغريق كانوا يدعون أكبر عدد من الضيوف لحفل الزفاف لاسيَّما النساء؛ لأنَّ أغلب النشاطات المتعلِّقة بالحفل كانت بأيديهنَّ، وكان من الطبيعيِّ أن يرافق الرجال زوجاتهم إلى مثل هذه المناسبات، وهذا ما يفسِّر تقليد رؤية النساء بكثرة في موكب الزفاف في العديد من مدن بلاد اليونان، ولاسيَّما في التصاوير على الفخَّار المؤرَّخ بالقرون السادس والخامس والرابع قبل الميلاد. أما في أثينا فقد تناول الرجال والنساء وليمة الزواج على طاولات منفصلة، كما أخبرنا Euangelus (شاعر الكوميديا الحديثة) عندما طلب والد العروس من الطبَّاخ أن يضع أربع طاولات للنساء، وست طاولات للرجال في غمرة التحضيرات لحفل زفاف ابنته[١]. وما يلفت الانتباه هو حجم النكات البذيئة التي كانت جائزة في مثل هذه المناسبات[٢].

سادساً: الوصاية على المرأة اليونانيَّة

لم يكن للمرأة اليونانيَّة وجود قائم بذاته من الناحية القانونيَّة، لذلك كان من الواجب أن تبقى تحت وصاية غيرها طوال عمرها[٣]، وكان على وليِّ أمرها توفير السَّكن لها، والانفاق عليها، وتربيتها وهي صغيرة وتوفير الرفاهية لها، وتأمين مهرها عند زواجها، ورعاية مصالحها بشكل عامّ. وكان الوصيُّ عليها يمثِّلها وينوب عنها أيضاً في جميع الترتيبات القانونيَّة ولا سيّما زواجها[٤]، حيث لم تكن المرأة اليونانيَّة أهلاً لأن تباشر زواجها بنفسها، بمعنى أنَّها لم تكن صالحة قانونيَّاً لإجراء عقد زواجها، بل ينوب عنها في ذلك وليُّ أمرها[٥]. وكان الوصيُّ على المرأة هو والدها فإذا ما تُوفيِّ، تنتقل الوصاية إلى شقيقها من الأب نفسه، أو لجدِّها لأبيها. وعندما تتزوَّج يقوم زوجها بهذا الدور، فإذا ما طلَّقها تعود الوصاية إلى وليِّ أمرها من أهلها الذي يحاول جاهداً أن يزوِّجها لشخص آخر[٦].

---

[1]- Burton, Joan., Op. Cit., 1998, p.158.

[٢]- روز، المرجع السابق، ص٣٩.

[٣]- أحمد الشنتناوي، المرجع السابق، ص١١٠.

[٤]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٤٣.

[٥]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٧٣.

[٦]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٤٣.

أمَّا إذا مات الزوج فلا تصبح المرأة حرَّة؛ بل تصبح تحت وصاية شخص يختاره زوجها لهذا الغرض[١]، وإذا ما كانت المرأة حاملاً عند وفاة زوجها تبقى تحت وصاية من يرثه حتى تضع حملها، أما إذا ترمَّلت وعندها أطفال صغار فكانت تمتلك حق الاختيار إمَّا أن تعود إلى بيت أبيها، أو تبقى في بيت زوجها المتوفىَّ تحت رعاية الوصيِّ على أولادها إلى أن يصلوا إلى السنِّ القانونيَّة للبلوغ، وعندها تصبح هي نفسها تحت وصاية أولادها[٢].

سابعاً: نظرة القانون اليونانيِّ للمرأة

لم يمنح القانون المرأة أيَّ حقوق شخصيَّة؛ حيث لم يعتبرها فرداً مستقلاً ذا أهميَّة ومسؤولاً عن أفعاله، كما لم تكن من وجهة نظره قادرة على البتِّ في مصالحها[٣]؛ فالقاعدة أنها لا تستطيع أن تبيع أو تشتري، ولا أن تُؤجِّر أو تُعير، ولا أن تَقرِض أو تُقرَض، ولا أن تهب أو توصي، ولا أن تأتي ما عدا ذلك من تصرُّفات من دون إجازة من وليِّ أمرها[٤]، ولم يكن من حقِّها أن تملك قطعة أرض، لذلك لم يسمح القانون بأن يكون مهرها أرضاً[٥].

في المقابل، كان من حقِّ الزوجة في حالة الطلاق أن تستردَّ مهرها من زوجها، وكان من حقِّها أخذ جميع الثروات التي أنتجتها بجهدها الخاصِّ (نتاج الغزل والحياكة)، حتى عند مصادرة أملاك زوجها، كان مهرها مُعفَى من أيِّ إجراءات ولا يُمسُّ[٦]، وكان من حقِّها أن تستدين مبلغاً من المال لا تتعدى قيمته مديمنوس medomnos (قنطاراً) من الشعير، ومع هذا، كان من الواجب أن تتمَّ الصفقة في البيت؛ لأنَّه من غير اللائَّق خروج السيدة اليونانيَّة إلى السوق والاختلاط بالرجال[٧]، وكانت تجري هذه الصفقة من دون الحاجة إلى تدخُّل من وليِّ أمرها، وكان الهدف من هذه الصفقة تيسير أمر الحياة اليوميَّة والنفقات المعيشيَّة[٨]، ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ قيمة قنطار الشعير هذا لم تكن تافهةً فهي تكفي لإطعام الأسرة

[١]- أحمد الشنتناوي، المرجع السابق، ص١١٠.

[٢]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٤٤.

[٣]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٤٣.

[٤]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص١٠٤.

[5]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.29.

[6]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.106.

[7]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.25.

[٨]- محمود سلام زناتي، المرجع نفسه، ص١٠٥.

أربعة أو خمسة أيام[١]، لا بل إنَّ هناك أمثلة متنوِّعة تبينِّ أنَّ الصفقات المهمَّة كانت تُجريها النساء[٢].

قضائياً، لم يكن يحقُّ للمرأة **أن ترفع قضيَّة** في المحاكم اليونانيَّة ولا أن تمثُل أمامها[٣]، انسجاماً مع مبدأ عدم الاختلاط بين الجنسين، أما في القضايا الجنائيَّة التي تكون فيها المرأة متَّهمة، أو عندما يعتدي عليها شخص غريب من خارج العائلة، فتقوم بمقاضاته أما المحاكم، عن طريق الوصيِّ عليها الذي كان يتولىَّ إقامة الدعوى عنها، والمطالبة بحقوقها، والقيام بما تقتضيه من إجراءات إداريَّة، حيث كان عامل التماسك الأسريِّ والحرص على شرف العائلة يلعب دوراً بارزاً في تلك القضايا إلى جانب الولاء الشخصيِّ، حيث يقوم الوصيُّ ببذل أقصى جهده من أجل المرأة التي يتولىَّ الوصاية عليها، ولاسيَّما في حالات المطالبة بالميراث؛ لأنَّ تقصيره في ذلك كان يُعتبر تقصيراً في حقوقه الشخصيَّة[٤].

ولم يمنح القانون المرأة اليونانيَّة حقَّ **الإدلاء بشهادتها** في المحكمة، في مختلف القضايا انسجاماً مع مبدأ عدم الاختلاط بين الجنسين[٥]، لكن في حالات استثنائيَّة سمح الأثينيون لها بالإدلاء بشهادتها في المحكمة؛ لكن عن بُعد، حيث لم تكن تمثُل في المحكمة لتدلي بشهادتها أمام هيئة المحلَّفين، وإنما يقوم الوصيُّ عليها بالإدلاء بها نيابة عنها[٦].

واعتبرت المحاكم الأثينيَّة شهادة المرأة صالحة -مثلها مثل شهادة الرجل- في الأمور العائليَّة؛ بحكم أنَّ الحياة العائليَّة كانت شغلها الشاغل دوماً، وبالتالي، فهي تعرف كثيراً عن تفاصيلها. وقد سُمح للمرأة بشكل استثنائيٍّ بتقديم شهادتها في قضايا القتل، إذا ما كانت شهادتها تقدِّم دليلاً ضدَّ المتَّهم، لا في صالحه[٧].

في الواقع، لم يكن مجتمع أثينا مجتمعاً أبويَّاً تماماً، انحصرت فيه حقوق الملكيَّة بالذكور

---

[١]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٤٦.

[2]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.99.

[٣]- ول ديورانت، المرجع السابق، ص١١٨.

[٤]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٤٧.

[٥]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص١٠٦.

[٦]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٥٤.

[٧]- المرجع نفسه، ص٥٢.

فحسب، بل كان **من حقِّها أيضاً أن ترث** فيه، حتى لو تحت الوصاية القانونيَّة[١]، والوصيُّ في غالب الأحيان هو من كان يستفيد من الإرث، لأنَّ المرأة لم تكُّن من ناحية قانونيَّة قادرة على امتلاك أيِّ ثروة والتحكُّم بها أو إدارتها، وهنا تظهر الفائدة الماديَّة للزواج، حيث يجد الزوج نفسه المستفيد الفعليَّ من الميراث الذي ورثته زوجته من شقيقها الذي مات من دون أن ينجب؛ طبعاً على سبيل المثال[٢]. بينما كانت المرأة في إسبارطة ترث وتتملَّك العقارات، حتَّى أنَّ أرسطو Aristote أخبرنا أنَّ النساء الإسبارطيات كنَّ يمتلكن خُمس العقارات فيها، ويُرجِع ذلك إلى كثرة الوراثات، وإلى ما كان يجري عليه العُرف من تقدير مُهور ضخمة[٣]. أما في جورتين Gortyn (الواقعة جنوب كريت) فكانت النساء يتمتَّعن بأهليَّة إرث محدودة في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد، حيث كان للبنت سهمٌ في ممتلكات أبيها، لكنَّه أقلُّ من سهم أخيها، وكانت تحصل على مهرها من أهلها عندما تتزوَّج[٤].

في هذا السياق، ينظر معظم المتخصِّصين في التاريخ الكلاسيكيِّ إلى مهر المرأة اليونانيَّة كنوع خاصٍّ من الملكيَّة، فقد كان يرفع من مكانتها أمام زوجها، وإن لم يكن لها حقُّ التصرُّف به شخصيَّاً[٥]. في الواقع، لقد كان المهر الذي يقدِّمه الأب لابنته في أثينا عند زواجه هو ميراثها من ثروته، وإذا ما تُوفيِّ كان المهر الذي يقدِّمه الأشقاء لشقيقتهم عند زواجها يعبرِّ عن مدى طيبتهم، ويعتمد على تقديرهم الذاتيِّ؛ فبعد أن يأخذوا نصيبهم القانونيَّ الكامل في الميراث كلِّه، يمنحون شقيقتهم ما طاب به خاطرهم[٦].

إذا كانت الموضوعات القانونيَّة التي تناولناها جميعها مهمة، فإنَّ أهمَّها على الإطلاق كان **الموازنة بين المرأة والعبد**، فهل كانت المرأة في أثينا مساوية للعبد؟ ولاسيَّما أنَّ استقبالها في الأسرة لم يكن يختلف كثيراً عن استقبال العبد فيها، حيث يُستقبل بالفواكه والجوز والحلوى[٧]. لقد كان القانون الأثينيُّ يعتبر العبد ملكاً لربِّ الأسرة، وإذا اعتبرنا أنَّ مبدأ

[1]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.104.

[٢]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١١٦.

[٣]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص١١٥.

[4]- Rhodes, P. J., Op. Cit., 2007, p.173.

[5]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.104.

[٦]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١١٧.

[٧]- روز، المرجع السابق، ص٣٩.

الملكيَّة مُوازٍ لحالة العبوديَّة؛ فهذا يعني أنَّ المرأة كانت أَمَة عند زوجها، لأن هذا القانون اعتبرها من أملاك زوجها أيضاً[١].

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّه لم يكن من حقِّ المرأة طلب الطلاق من زوجها إذا ارتكب فعل الزنا، أو إذا كان كثير التردُّد الى بيوت العاهرات والغانيات، لكن إذا أدَّى انغماسه في الملذَّات والشهوات إلى إهمال شؤون بيته، أو كان يسيء معاملتها؛ ففي هذه الحالة يحقُّ لها أن تطلبه وغالباً ما كانت تحصل عليه، ولو واجهت مصاعب كبيرة، إذ كان عليها أن تتقدَّم به إلى كبير قضاة المدينة، علماً أنَّه كان باستطاعة الزوج أن يمنع زوجته من مغادرة البيت ولو أدَّى ذلك إلى استعمال القوة معها[٢].

ثامناً: إشكاليَّة حرمان المرأة من حقوقها السياسيَّة

لم تكن للمرأة في أثينا أيُّ حقوق سياسيَّة فعَّالة؛ فهي لا تمتلك حقَّ التصويت أو حقَّ الحديث في الأكليسيا، ذلك التجمُّع الذي كان يضمُّ جميع المواطنين، كما لم يكن يحقُّ لها حضور اجتماعاتها، علاوة على ذلك لم يكن يُتاح لها تولِّي المناصب الإداريَّة أو التنفيذيَّة داخل تنظيم دولة المدينة ذي الطابع العلمانيِّ، بما فيه نظام المحلَّفين في المحاكم العامَّة. فطبقاً للتصوُّر الإغريقيِّ لم تكن النساء مواطنات حقيقيَّات[٣]، لأنَّه ليس من واجبهنَّ أداء الخدمة العسكريَّة (الشرط الأساسيِّ للمواطَنة)، رغم أنَّ اللُّغة اليونانيَّة كانت تحتوي مفردة مؤنَّثة لكلمة مواطن هي: aste أو politis[٤]، وبالتالي، فقد حرمت الديمقراطيَّة الأثينيَّة المرأة من حقوقها السياسيَّة، وحصرت تلك الحقوق بالذكور البالغين الذين تجاوزوا العشرين من عمرهم فقط[٥]، وهكذا أُخرجت النساء من مجتمع الأحرار، مثلها مثل العبيد والغرباء المقيمين في المدينة[٦].

ولم يكن هناك أيُّ شيء غريب يميِّز مدينة أثينا عن غيرها من دول المدن الإغريقيَّة

[1]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.3.

[٢]- أحمد الشنتناوي، المرجع السابق، ص١٢٧.

[٣]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٢٧.

[4]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.99.

[5]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.23.

[٦]- نجاح محمد وآخرون، المرجع السابق، ص٧٦.

الأخرى، حيث لا توجد دولة مدينة إغريقيَّة واحدة كانت للمرأة فيها حقوق سياسية[١].

تاسعاً: نظرة الديانة اليونانيَّة للمرأة

خصَّصت الديانة اليونانيَّة عدداً من المناصب للنساء من دون الرجال، حيث كنَّ كاهنات في كثير من العبادات التي انتشرت في البلاد، وأهمُّها عبادة الربَّة أثينا، الراعية لدولة المدينة الأثينيَّة، وكان للآلهة المؤنَّثة كاهنات بدلاً من الكهنة الذكور[٢]. وعند ذبح الأضحية للآلهة كان على النسوة إطلاق الزغاريد تعبيراً عن الفرح، بعدها تُسلخ الدابَّة وتُقطَّع[٣]. ولما كان الطبُّ لا يزال يندرج تحت باب الكهنوت؛ كانت الربَّة هيرا Hera (زوجة الإله زيوس) مسؤولة عن خصوبة المرأة وتنظيم الدورة الشهريَّة. وتشير التقاليد الإغريقيَّة إلى بعض الأزهار المقدَّسة التي كانت تقدِّمها باعتبارها أزهاراً تحتوي على خصائص طبيَّة ذات أهميَّة خاصة بالنساء، إذ تنظِّم الدورة الشهرية، أو تستعمل كعلاج من العقم[٤]. وكانت الأمُّ التي يأتيها المخاض تطلب الصون والرعاية من أرتميس Artemis الربَّة المتخصِّصة في القبالة، كما كان بوسع النسوة القائمات على رعايتها سواء كن من القابلات المحترفات أو من الجارات العطوفات، أن يستخدمن الرُّقى أو العقاقير التي يُعرف أنَّها تُعجِّل الطلق[٥]. وكان يتوسط معظم الأبنيَّة مكان مقدَّس، وفي كلِّ بيت كان يوجد مقام الإلهة هستيا Hestia، الرمز الأنثويِّ الذي يجسِّد الطهارة والورع واحترام الحُرُمات وتقديسها[٦]، كما كان يُسمح للمرأة بأن تشترك مع باقي أفراد الأسرة في إقامة الطقوس الدينيَّة حول الموقد في الديانة المنزليَّة، إلاَّ أنّه لم يكن من الضروريِّ حضورها إبَّان تقديم القرابين لأرواح السلف، ولم تكن تُقدَّم القرابين عند قبورهنَّ بعد الوفاة[٧].

---

[١]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٢٧.

[2]- Rhodes, P. J., Op. Cit., 2007, p.174.

[٣]- روز، المرجع السابق، ص٤٨.

[٤]- أسامة عدنان يحيى، السحر والطب في الحضارات القديمة، دراسة تاريخيَّة مقارنة، دار آشور بانيبال، نينوى ٢٠١٥، ص٣٣٩.

[٥]- روز، المرجع السابق، ص٣٧.

[٦]- روث بادل، النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة والأجساد التي يتلبَّسها الشيطان ومجر قنى للآلهة اليونانيَّة، ضمن كتاب: صورة المرأة في العصور العتيقة، تحرير: إفريل كاميرون وإيلي كوهرت، ترجمة أمل رواش، المركز القوميُّ للترجمة، القاهرة ٢٠١٦م، ص٣٣.

[٧]- أحمد الشنتناوي، المرجع السابق، ص١١٠.

لقد كانت إسهامات أمهات وزوجات وشقيقات وبنات الأثينيين أساسيَّة لحياة دولة المدينة اليونانيَّة، فقد قامت النساء بدور مهمٍّ في الشعائر والطقوس الخاصَّة بالأسرة في أرجاء البلاد المختلفة، وفي الأحياء والعشائر والقبائل، لا بل في دولة المدينة بأسرها، فعلى سبيل المثال، كانت امرأة من قبيلة إتيوبوتادي Eteoboutadai من إليوسس Eleusis هي التي تتولىَّ مركز كاهنة الربَّة أثينا حامية دولة المدينة، بينما كان يتمُّ اختيار أحد المواطنين كلَّ عام ليقوم بدور الأرخون الملك Archon Basileus الذي كان يشرف على جميع الاحتفالات المتعلِّقة بعبادة الأسلاف، كانت زوجته تنال لقب الملكة Basilisa وتشرف معه على جميع احتفالات المدينة، وكانت تقوم بدور زوجة الإله ديونيسيوس في الطقس الذي يحتفل بزواج ديونيسيس الرمزيِّ. ويجب أن نلاحظ أنَّه، على المستوى الدينيِّ، كانت زوجات المواطنين يشكِّلن مجموعة متميِّزة تماماً مثل أزواجهنَّ، وكان يحقُّ لهنَّ المشاركة في عيد الربَّة جالبة الكنوز الثيسموفوريا Thesmophoria[١].

كان هذا العيد خاصَّاً بالربَّة ديميتير Demeter، ويجري في أثينا خلال فصل الخريف ولمدَّة ثلاثة أيام (١١- ١٣) من شهر بيانوبسيون (تشرين الثاني)، وكانت النساء يأكلن فيه الثُّوم دلالة على امتناعهنَّ عن ممارسة الجنس، وفي اليوم الثالث منه كانت تُجرى انتخابات نسائيَّة لكاهنة هذه الربَّة؛ وتُنتقى عادة من بين نساء أسرة فيلليدس Philleeds، وغالباً ما كانت النساء الثريَّات يتكفَّلن بمصاريف الحفل ونفقاته من أموال أزواجهنَّ[٢].

إلى ذلك، كانت مشاركة إحدى النساء في احتفالات عيد الربَّة جالبة الكنوز في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، دليلاً قويَّاً على أنَّها متزوِّجة من مواطن أثينيٍّ له الحقوق السياسيَّة والمدنيَّة كافَّة. فقد كان محظوراً على زوجات المقيمين الأجانب والمحظيَّات والعاهرات حضور هذا الاحتفال[٣].

وغالباً ما كانت النساء يلتزمن دور العبادة، أو يقمن بأداء الشعائر الدينيَّة للطائفة، وأحياناً يقمن على حراسة الأشياء المقدَّسة التي تكون مخبَّأة في أماكن خفيَّة سرِّيَّة، مثل الأشياء

---

[١]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٤٠.

[2]- Burton, Joan., Op. Cit., 1998, p.151.

[٣]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٤٠.

الخرساء أو الصامتة Arrheta التي يتمُّ الكشف عنها في عيد الربَّة الكبيرة أثينا Panathenaea الذي يُقام في المدينة، إلاَّ أنَّ كلَّ ذلك لم يكن يتمُّ إلاَّ في حضرة الذكور وتحت إشرافهم، إذ كانوا في مدينة دلفي Delphi يقلِّدون الأصوات السداسيَّة التفاعل Hexameters التي تنطلق من أفواه الكاهنات بمجلس بيثيا Pythia حسب التقاليد الدلفيَّة. وكانت هذه التقاليد تقوم على مضغ الكاهنة العرَّافة لأوراق الغار فتسبِّب لها حالة من الوجد والذهول تجعلها تغيب عن الوعي، وتطلق كلمات محمومة يتلقَّاها كهنة أبولو ويؤوِّلونها على ما يُطلب منهم ويتراءى لهم[١].

في إطار صحيٍّ، راعت الشرائع الدينيَّة اليونانيَّة القديمة قضيَّة الطهارة، لذلك اعتبرت جسد الأنثى وتكوينها البيولوجيَّ ملوِّثاً للرجل في أوقات معلومة، فحُرِّم عليه لمسها أثناء حياضها أو بعد مخاضها، كما حُرِّم عليه دخول المعابد بعد مضاجعتها[٢]، لا بل كان على جميع النساء اللَّواتي شاركن في خدمة الأمِّ أثناء ولادتها أن يغسلن أيديهنَّ وفق طقوس معيَّنة، وبذلك يتطهَّرن؛ لأنَّ الولادة، فضلاً عمَّا يكتنفها من أخطار بدنيَّة، كانت تُعدُّ عملاً بالغ الخطر من ناحية السحر، كما كان كلُّ من له علاقة بها يُعتبر نجساً [٣].

عاشراً: صورة المرأة في الدراما اليونانيَّة

إذا كنَّا تركنا هذا العنوان لنهاية البحث، فلا يعني ذلك بالتأكيد أنَّه أقلُّ أهميَّة، بل على العكس ربما يكون من أكثر العناوين إشكاليَّة في بحث المرأة اليونانيَّة، لأن الأدب في الغالب يعكس صورة نسبيَّة من الحقائق التاريخيَّة، ورغم ذلك يجب أن نبقى حذرين عند التعامل مع الدليل الأدبيِّ على اعتباره يمثِّل وجهة نظر الأديب بنسب مختلفة، فكتَّاب **المسرحيَّات الكوميديَّة** مثلاً تطفح كتاباتهم بالحملات العنيفة والاتِّهامات القاسية ضدَّ المرأة[٤]، وهي نابعة من اعتقادهم أنَّها تصرُّفات المرأة اليونانيَّة في مجتمعها[٥]، ومن المنطقيِّ جدَّاً أنَّ هذه الكتابات اختلفت باختلاف وجهات النظر من المرأة، فقد صوَّرتها التمثيليَّات اليونانيَّة في

[١]- روث بادل، المرجع السابق، ص٢٦.

[٢]- المرجع السابق نفسه، ص٢٥.

[٣]- روز، المرجع السابق، ص٣٧.

[٤]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٣١.

[5]- Bonk, E., Op. Cit., 2013, p.4.

القرن الخامس قبل الميلاد بأنَّها قاصر يلزمها الوصاية[١]، وأنَّها سيِّئة الخلق يجب حبسها بالدار. من هؤلاء الكتَّاب نذكر أرسطوفانس Aristophanes (٤٥٦ - ٣٨٦ ق.م) الذي تهكَّم في إحدى مسرحيَّاته من النساء الأحرار اللواتي يتَّصلن جنسيَّاً مع عبيدهم، من دون أن يلقى معارضة من مستمعيه[٢]، ومن أقواله المأثورة ليس هناك مخلوق أقلُّ حياء من النساء»[٣].

في الواقع، إذا كانت كتابات أرسطوفانس تصوِّر النساء الأثينيَّات عاهرات يتَّصلن جنسيَّاً بعبيدهنَّ، أو سكيرات ومدمنات على الخمر، فلا يجب علينا أن نتصوَّر جميع نساء أثينا، أو حتى نسبة كبيرة منهن، مدمنات، كما لا يجب أن نتصوَّر معظم الرجال الاثينيين يعتقدون أنَّ أمهاتهم أو زوجاتهم أو شقيقاتهم أو بناتهم كنَّ كلهنَّ سكيرات، بل يجب علينا أن نضع في اعتبارنا أنَّنا نتعامل مع نوع من المبالغة أو النميمة الكوميديَّة[٤]. وما ينطبق على قضيَّة الخمر ينطبق أيضاً على قضيَّة الاتصال الجنسيِّ بالعبيد. عموماً، فمثلاً أرسطوفانيس نفسه، ورغم ما ذكر سابقاً، لم ينكر دور المرأة في التدبير المنزليِّ، وقدرتها على إدارة بيتها، سواء في مسرحيَّة النساء في الجمعيَّة الشعبيَّة أم في مسرحيَّة ليسيستراتا[٥].

في الواقع، كانت مسرحيَّة ليسيستراتا من أعظم الأعمال التي قدَّمها أرسطوفانيس، وهي تصوِّر الشعور العامَّ بكراهية الحرب والنفور والاستياء العامِّ منها، حيث كُتبت في الأيام الأخيرة لحرب البيلوبونيز بين أثينا وإسبارطة، فقامت النساء «اللَّواتي اعتدْنَ على تناول الطعام في البيت مثل الحمقى والأغبياء»؛ بقيادة ليسيستراتا واستولين على الأكروبوليس في سبيل إنهاء هذه الحرب. إنَّ هذا التعبير الذي أورده أرسطوفانيس والذي يشبِّه فيه النساء بأنهنَّ: «مثل الحمقى والأغبياء»، يشير إلى الحالة العامَّة أيام الحرب، التي لا عمل للنساء فيها[٦].

إلى ذلك، كانت **المسرحيَّات التراجيديَّة** في معظمها تحمل أسماء نساء مثل أنتيجوني

---

[١]- هلين كنج، المرجع السابق، ص٢٤٢.

[٢]- سامي سعيد الأحمد، المرجع السابق، ص١٠٢

[٣]- محمود سلام زناتي، المرجع السابق، ص٣١.

[٤]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٢٥.

[٥]- عبد اللطيف أحمد علي، المرجع السابق، ص٦٠.

[6]- Che, Jayoung., Op. Cit., 2017, p.112.

وإيلكترا وميديا وألكيتس وهليني وإفيجينا، فضلاً عن ازدحام هذه المسرحيَّات بشخصيَّات نسويَّة أخرى. ومن يقرأ هذه المآسي اليونانيَّة يرى النساء وهنَّ يتَّخذن قرارات خطيرة، ويتحمَّلن مسؤوليَّات جسيمة[١]. والذين درسوا التراجيديا والفنَّ ما زالوا يثيرون إشكاليَّة عميقة: كيف يمكن التوفيق بين الفاعليَّة العظيمة للنساء المهيبات اللَّواتي ظهرنَ في التراجيديا سموَّ أفعالهنَّ التي تحفل بها الدراما باستمرار، وبين قِيَم المجتمع التي تدعو إلى تحجُّب النساء وأبقتهن في الخفاء؟ في الواقع، لا نستطيع أن نستبعد الصورة التي تقدِّمها الدراما لنا؛ بزعم أنَّها لا تفيدنا في فهم المجتمع الأثينيِّ، فلا شكَّ في أنَّ هناك ارتباطاً ما بين نساء التراجيديا والنساء الأثينيَّات حقاً، لأنَّ الفنَّ والمجتمع الذي ينتجه ليسا ظواهر منفصلة، فالأول جزء متمِّم للأخير، وهو أحد عناصر الحقيقة التاريخيَّة[٢].

أما يوروبيدس Euripides (٤٨٠ - ٤٠٦ ق.م) الذي يُعتبر مدرسة في المسرح، كانت النساء في مسرحيَّاته يلعبن دور البطولة في الغالب، والنساء هنَّ الأقدر على التعبير عن مكنونات النفس والأكثر إظهاراً للانفعالات بطبيعة الحال، بحسب البعض، فيما يقدم لنا البعض الآخر صورة مخالفة تتَّهم يوروبيدس بأنَّه عدوٌّ للمرأة، وأن الروايات تقول إنَّ النساء مزَّقنه إرباً إرباً بعدما اشتدَّ هجومه عليهنَّ؛ فلم يجدن وسيلة لإسكاته سوى قتله على هذا النحو الفظيع![٣].

يبقى أن نسأل: هل حضرت النساء المسرحيَّات؟

هناك أكثر من إشارة على أنَّ المرأة اليونانيَّة قد تمتَّعت بمشاهدة العروض المسرحيَّة، منها ما ورد في كتابات أفلاطون Plato (٤٢٧- ٣٤٨ ق.م) حيث توحي ثلاث فقرات بأنها كانت تستطيع حضور جميع أنواع العروض الدراميَّة، ولكنَّه يضيف أنَّ النساء المهذَّبات كنَّ يفضِّلن التراجيديا. وإلى جانب هذه الإشارة شاعت قصَّة في فترة متأخِّرة وإن كان مشكوكاً في صحَّتها، إذ يُقال إنَّ منظر إلهات الغضب في مسرحيَّة إيسخولوس كان بشعاً لدرجة أنَّ بعض النساء الحوامل قد أجهضن. فإذا ما أخذنا كلَّ هذه الأشياء في اعتبارنا فسوف يبدو لنا أنَّ النساء كنَّ يحضرن جميع العروض الدراميَّة سواء التراجيديَّة أم الكوميديَّة[٤].

---

[١]- عبد اللطيف أحمد علي، المرجع السابق، ص٦٣.

[٢]- روجرت جست، المرجع السابق، ص٢٣.

[٣]- أحمد عتمان، المرجع السابق، ص٢٩٤.

[٤]- روجرت جست، المرجع السابق، ص١٤١.

خاتمة

نخلص من هذا البحث بمجموعة من النتائج:

إذا أردنا أن نضع أُطُراً للمجتمع اليونانيِّ، فمن الخطأ أن نَعدَّ المرأة كتلة اجتماعيَّة منفصلة وتحتلُّ مرتبة دنيا. في الواقع، يمكن أن نقسِّم هذا المجتمع إلى ثلاث فئات هي: المواطنون (هم وزوجاتهم)، الأجانب المقيمون، والعبيد.

كان الإغريق يفضِّلون أن تبقى زوجاتهم في البيوت، وكانوا يرفضون فكرة الاختلاط، لكن ذلك لا يعني أبداً أنَّ المرأة كانت حبيسة بيتها، بل كانت تختلط بالرجال في العديد من المناسبات أهمُّها حفلة الزفاف وتأبين الميت.

لم يمنح القانون اليونانيُّ الكثير من الحقوق للمرأة؛ حيث وضعها تحت الوصاية، وطالبها بأن تتعامل مع المحاكمة من خلال الوصيِّ عليها.

اضطُرَّ العديد من السيِّدات الأثينيَّات من زوجات المواطنين الأثينيين للعمل خارج البيت من أجل كسب قوت يومهنَّ.

لم يكن للمرأة أيُّ حقوق سياسيَّة في المجتمع اليونانيِّ على اعتبار أنَّ السياسة ليست من اهتمامات النساء.

كان للمرأة مكانة لا غنى عنها في الديانة اليونانيَّة القديمة، ولا سيَّما الديانة المنزليَّة وعبادة الأسلاف حيث كانت تشرف على بقاء الموقد متَّقداً.

صورة المرأة في الدراما الإغريقية صورة قاتمة، وهي بشكل أو بآخر تصور المجتمع الإغريقي الذي كان قائمًا آنذاك. وإن كان لا بدَّ من دراسة هذه الدراما للوصول إلى نتائج أقرب ما تكون إلى الواقع.

المراجع العربيَّة والمُعرَّبة

١) إبراهيم عبد العزيز جندي، معالم التاريخ اليونانيِّ القديم، ج١، المكتب المصريُّ لتوزيع المطبوعات، القاهرة ١٩٩٩م.

٢) أحمد الشنتناوي، عادات الزواج وشعائره، سلسلة أقرأ ١٦٩، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٧م.

٣) أحمد عتمان، الشعر الإغريقيُّ تراثا إنسانيّاً وعالميّاً، مجلَّة عالم المعرفة، العدد ٧٧، الكويت ١٩٨٤م.

٤) أسامة عدنان يحيى، السحر والطب في الحضارات القديمة، دراسة تاريخيَّة مقارنة، دار آشور بانيبال، نينوى ٢٠١٥.

٥) خليل سارة، دراسات في تاريخ الإغريق، مقدمة في التاريخ السياسيِّ والحضاريِّ، دمشق ٢٠٠٤م.

٦) روجرت جست، المرأة في أثينا (الواقع والقانون)، ترجمة منيرة كروان، المركز القوميُّ للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥م

٧) روث بادل، النساء انموذج للملكيَّة الخاصة والأجساد التي يتلبَّسها الشيطان ومجر قنى للآلهة اليونانية، ضمن كتاب: صورة المرأة في العصور العتيقة، تحرير: إفريل كاميرون وإيلي كوهرت، ترجمة أمل رواش، المركز القوميُّ للترجمة، القاهرة ٢٠١٦م.

٨) روز. ه. ج، الديانة اليونانيَّة القديمة، ترجمة عبده جرجس، سلسة الألف كتاب ٥٦٩، الصادرة عن المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعيَّة، القاهرة ١٩٦٥م.

٩) سامي سعيد الأحمد، العبوديَّة عند اليونان، مجلَّة التربية، العدد ٤٨، قطر ١٩٨١م.

١٠) عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليونانيُّ (العصر الهيلاديُّ)، ج٢، دار النهضة العربيَّة، بيروت ١٩٧٤م.

١١) محمد كامل عيَّاد، تاريخ اليونان، ج١، ط٣، دار الفكر، دمشق ١٩٨٠م.

١٢) محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعيٍّ والقانونيٍّ في العصور القديمة، الإسكندريَّة ١٩٥٧م.

١٣) نجاح محمد وآخرون، تاريخ المرأة في سوريا في مختلف العصور، الإتحاد العام النسائيُّ السوريُّ، دمشق ٢٠١١م.

١٤) هلين كنج، ارتباطهن بفكرة النزيف أرتميس والنساء اليونانيَّات، ضمن كتاب: صورة المرأة في العصور العتيقة، تحرير: إفريل كاميرون وإيلي كوهرت، ترجمة أمل رواش، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١٦م.

١٥) ول. ديورانت، قصَّة الحضارة، حياة اليونان، ج٢، مج٢، ترجمة محمد بدران، بيروت ١٩٨٨م.

المراجع الأجنبيَّة

1) Bonk, E., Differentiating Slaves from Wives in Ancient Athens by Social Death., Presented in partial fulfillment of the requirements for graduation with Honors Research., The Ohio State University 2013.

2) Bruce, Ratner., Pythagoras: Everyone knows his famous theorem, but not who discovered it 1000 years before him., Journal of Targeting, Measurement and Analysis for Marketing., 2009.

3) Burton, Joan., Woman's commensality in the ancient Greek world., Greece & Rome, Vol. XIV, No. 2, October 1998.

4) Che, Jayoung., Citizenship and the Social Position of Athenian Women in the Classical Age. A Prospect for Overcoming the Antithesis of Male and Female., Athens Journal of History - Volume 3, Issue 2 April 2017.

5) Driscoll, S., Ancient Greece: Life as a Slave in Ancient Greece., ICONN One Search for Public Libraries., 2011.

6) Martin, T. R., Ancient Greece From Prehistoric to Hellenistic Times., Second edition., New Haven & London 2013.

7) Persson, Linda., Women and Their Bodies in Classical Greece: The Hippocratic Female., Bachelor's Thesis in Classical Archaeology and Ancient History, Uppsala University 2016

8) Pomeroy. S., B., & Stanley M. Burstein, & Walter Donlan & Jennifer Tolbert Roberts., A Brief History of Ancient Greece: Politics, Society, and Culture., University Press Oxford., Oxford 2004.

9) Powell, Anton., Athens and Sparta; Constructing Greek Political and Social History from 478 BC., Second Edition., London and New York., 1988.

10) Rhodes, P. J., The Greek City States, A source book, Second edition., Cambridge University Press., Cambridge 2007.

حقوق الإنسان في بلاد الإغريق

محمد مرتضى [1]

مقدِّمة

لا يبدو الأمر سهلاً عندما يتعلَّق بالحديث عن حقوق الإنسان، في مجتمع بُنِي على قيم ومفاهيم تختلف في كثير من جوانبها عن القيم والمفاهيم التي نؤمن بها نحن اليوم؛ فبينما تؤكِّد جميع البروتوكولات الحديثة على حقوق المرأة، والطفل، وحقوق الرأي والتعبير، والحريَّة الشخصيَّة للفرد، والمساواة أمام القانون، وعدم التمييز العنصريِّ على أساس اللَّون أو العرق، فإنَّنا نجد أنَّ تلك الحقوق كانت مهضومة في المجتمع اليونانيِّ، والذي قام، بالأساس، على فكرة تفوُّق العنصر اليونانيِّ على سائر البشر الذين نعتوهم بالبرابرة، وعلى أساس دنيويَّة مكانة المرأة مقارنة بالرجل، وعلى مبدأ استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. إنَّ هذه المفاهيم لم تكن سائدة في المجتمع وحسب، بل كانت أيضاً تُعدُّ من فضائله. وهكذا، سيسهل علينا تصوُّر حجم الفروق الحقوقيَّة والإنسانيَّة التي كان يعاني منها هذا المجتمع، ناهيك بالفروق الاجتماعيَّة ما بين الأحرار أنفسهم؛ والتي كانت تبيح للنبلاء استغلال طاقات المجتمع لمصالحها الشخصيَّة.

في هذا البحث، سنسعى لتتبُّع المعايير الأساسيَّة لحقوق الإنسان في المجتمع الإغريقيِّ، وسنعمل على تقويمها، ونبيِّن القدر الذي اتَّفقت فيه مع المعايير السليمة للمبادئ الإنسانيَّة العامَّة. وستكون نهاية الفترة التي يقاربها هذا البحث هي نهاية القرن الخامس قبل الميلاد؛ لكي يتسنَّى لنا معالجته بالصورة المناسبة والوافية. ولَئِن كانت مراكز الدارسات والبحوث تُعنَى بالجانب القانونيِّ والسياسيِّ، فإنَّ تطوُّر القضيَّة التاريخيَّة لم يلق الاهتمام الكافي؛

[١]- أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة المعارف (لبنان)، والأديان القديمة في جامعة المصطفى العالمية (لبنان).

لذلك كان من الواجب علينا إعادة مراجعة كتاب تاريخ الإغريق ومراجعه، ومحاولة استسقاء الكمِّ الكافي من المعلومات اللاَّزمة للبحث، وتركيبها، بما يكشف الجذور التاريخيَّة لحقوق الإنسان، والتي تُعدُّ المعيار الأسمى والمؤشِّر الأبرز في تقدُّم المجتمعات في وقتنا الراهن، فماذا كان نصيب الإغريق منها؟

أوَّلاً: تدوين القوانين

قد يكون مصطلح «حقوق الإنسان» مصطلحاً حديثاً، ارتبط بالثورة الفرنسيَّة التي أطاحت بالملك الفرنسيِّ لويس السادس عشر، بعدما تردَّت أحوال الجماهير الاقتصاديَّة والإنسانيَّة، ومثلما أسهمت هذه الثورة في إحداث انقلابات اجتماعيَّة جذريَّة، وفي تدوين قواعد ومبادئ حقوق الإنسان، كذلك أفضت الانطلاقة القويَّة لقوى الإنتاج في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد في بلاد اليونان إلى العديد من التبدُّلات الجوهريَّة في المجتمع الإغريقيِّ[١]، وأسهمت في تدوين القوانين التي تُعدُّ أهمَّ وثيقة يمكن أن تحمي الإنسان من جور أخيه الإنسان، مع الإشارة إلى أنَّ مفهومنا الحديث عن القوانين يختلف عن مفهوم إغريق القرنين السابع والسادس قبل الميلاد حيث كان يُراد بالقوانين الأحكام الشاذَّة أو الغريبة التي تصدر عادة عن أفراد الطبقة الحاكمة الذين يدَّعون أنَّها تُعبِّر عن إرادة الآلهة، بينما لم تكن تلك الأحكام في الواقع سوى استغلال واحتكار قديم بغيض وممقوت[٢].

لقد كانت الأحوال المعوجَّة في بلاد اليونان، وما رافقها من استغلال للإنسان من قبل أخيه الإنسان، تدعو إلى حاجة ملحَّة للإصلاح، وقد استجاب الأثينيُّون لذلك التحدِّي ولتلك الضغوط الجماهيريَّة القويَّة، والتي كادت تقلب الطاولة على رؤوسهم، وأتوا بمصلح فوَّضوه صلاحيَّة وضع قوانين جدِّيَّة، تضبط إيقاع المجتمع، وتردع الخارجين على الأعراف؛ هذا المصلح الجديد كان «دراكون» Darcon، الذي وضع مجموعة قانونيَّة رادعة وقاسية جعلت عقوبة الإعدام عقاباً لأيِّ خروج أو انتهاك لهذه القواعد الحقوقيَّة، حتى قيل إنَّ

[١]- ف، دياكوف، س، كوفاليف، الحضارات القديمة، ج١، ترجمة نسيم اليازجي، دمشق، منشورات دار علاء الدين، ص٢٩٠.
[٢]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، ج١: حضارات العصور القديمة، مطبعة الكمال، دمشق ١٩٦٥م، ص٤٢١.

تلك القوانين كُتبت بالدم لا بالحبر؛ لكن تلك القوانين التي وضعها داركون سنة ٦٢١ ق.م لم تكن ناجحة، ولم تحُسِّن أحوال المجتمع في قليل أو كثير[١]؛ لأنَّها لم تراعِ مبادئ حقوق الإنسان في العدالة، والحريَّة، والمساواة، بل إنَّ داركون نفسه قد اكتفى في قوانينه بجمع ما كان سائداً من عادات وتقاليد في النظام الإقطاعيِّ، ولم يفعل شيئاً لإنقاذ المدنيين المرتهنين من العبوديَّة، أو للتقليل من استغلال النبلاء الأغنياء للفقراء؛ إذ بقيت الأوضاع الإنسانيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة سيِّئة جدَّاً بالنسبة إلى القاعدة العريضة من أفراد الشعب، التي كانت تضمُّ الفلاحين، والعمَّال، وصغار التجَّار. ورغم أنَّه قد وسَّع دائرة من لهم حقوق سياسيَّة بعض التوسعة، إلاَّ أنَّه ترك لزعماء الإقطاع السيطرة التامَّة على دور القضاء، ومنحهم حقَّ تفسير كلِّ ما يمسُّ مصالحهم في تلك القوانين[٢]. وهكذا اكتفت قوانينه بمحاولة القضاء على المرض، من دون أن تعالج أسبابه ودواعيه! وبما أنَّ العدل أساس الملك، فقد تراجع دور أثينا الإقليمي؛ حيث لقيت هزيمة نكراء على يد غريمتها ميجارا، وفقدت جزيرة سلاميس لمصلحة هذه الغريمة. وانسجاماً مع قواعد القانون الجديد، حُظِّر على أيِّ أثينيٍّ فتح هذا الملف الشائك، وإلاَّ كان مصيره الإعدام![٣]. وحتى نكون منصفين، نودُّ الإشارة إلى أنَّ نصَّ القانون الوحيد من وضع داركون، ولم يكن من عادات وتقاليد النظام الإقطاعيِّ، والذي وصلنا في نقش متأخِّر من سنة ٤٠٩ ق.م، والخاصِّ بجريمة القتل؛ نجده يفرِّق فيه بين القتل العمد والقتل الخطأ. ففي الحالة الأولى كان الإعدام جزاء لجريمة القتل العمد، أما القتل الخطأ فجزاؤه النفي، مع جواز العفو بشكل كلِّيٍّ بعد إجراءات قانونيَّة محدَّدة، وردت تفاصيلها في النقش المذكور[٤].

إذاً، لم تضع قوانين داركون أيَّ حلول للمشكلات المتفاقمة التي تزداد تعقيداً، والتي أشرنا إليها، وهكذا، عدنا إلى المربَّع الأول، فأضحت الحاجة ملحَّة إلى مصلح حقيقيٍّ

[١]- محمد عبد الغني، السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م بين الازدهار والانكسار، مجلَّة عالم الفكر، المجلَّد ٣٨، العدد الثاني، الكويت ٢٠٠٩م، ص١٣٧.

[٢]- ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه حتى نهاية عصر الإسكندر، عمان، دار الفكر ٢٠١٤م، ص٦٨.

[٣]- محمد عبد الغني، السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، م.س، ص١٣٧.

[٤]- مصطفى العبادي، اقتصاديَّات أثينا، مجلَّة عالم الفكر، المجلَّد ٣٨، العدد الثاني، الكويت ٢٠٠٩م، ص٢١٠.

يعالج مكمن الداء لا أعراضه. ففي أوائل القرن السادس ق.م اختار أشراف أثينا أحدهم وكان يُدعى صولون Solon، وهو من المشهود لهم بالحكمة ورجاحة العقل؛ ليصل إلى حلٍّ وسط بينهم وبين فقراء أثينا المتذمِّرين، وقد اجتهد صولون ما في وسعه لكي ينزع فتيل تلك الأزمة العاصفة، قبل أن تطيح بالجميع، وكان أول ما قام به غداة انتخابه أرخونا لسنة ٥٩٤/٥٩٣ ق.م[١]؛ أنَّه منح الشعب حقَّ المشاركة في السلطة التشريعيَّة عن طريق مجالس الشعب «الجمعيَّة الشعبيَّة» الإكليزيا، كما جعل منحة قانون صولون للشعب، الحقَّ في المساهمة بانتخاب قضاته؛ إذ تمَّ الأخذ بمبدأ السيادة الشعبيَّة[٢]، واستصدر قانوناً يضمن عدم التلاعب بحريَّة المواطن الأثينيِّ تحت أيِّ ظرف؛ إذ ألغى جميع الديون التي كانت بضمان الشخص المدين أو الأرض، وهو القانون المشهور باسم سيسكثيا (seisachtheia σεισάχθεια) أي «رفع الأعباء»، وتحريم ومنع جميع القروض المستقبليَّة بضمان الأشخاص (أي بضمان الشخص المدين الذي كان يجوز بيعه واسترقاقه من قبل)، وقضى على نفوذ أرباب الأسر عن طريق تفتيت الملكيَّات الكبيرة. وبذلك تمكَّن كلُّ الأثينيين الذين بيعوا في أسواق الرقيق خارج أثينا أو داخلها وفاء لديونهم، وكذلك من فَرُّوا من أثينا لتجنُّب هذا المصير؛ تمكَّنوا من العودة إلى وطنهم بسلام، مع ضمان أن لا يتعرَّضوا لذلك المصير المؤلم مرَّة أخرى[٣].

لقد غلبت على هذه القوانين المدوَّنة الروح الأرستقراطيَّة لا الديمقراطيَّة؛ وذلك لأنَّها انتُزِعت انتزاعاً تحت وطأة الضغط من حكومة أوليغارشيَّة Oligarchia كان أفرادها ضنينين بامتيازاتهم السابقة، فأصرُّوا على الاحتفاظ بأكبر عدد منها. ورغم ذلك، فإنَّ نشر هذه القوانين، وتمكُّن كلِّ المواطنين من الوقوف عليها وموافقة المدينة عليها؛ كلَّ ذلك يعتبر تدشيناً لمرحلة جديدة في تاريخ العدالة وحقوق الإنسان. وهكذا، أضاعت طبقة النبلاء من يدها، وإلى الأبد، حقَّ تفسير القواعد -لأنَّها لم تكن تُسمَّى قوانين- تلك القواعد الناظمة للحياة الاجتماعيَّة والسياسيَّة بصورة تلائم مصالح طبقتها فحسب[٤].

---

[١]- محمد عبد الغني، السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، ص١٣٨.

[٢]- علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، كليَّة الحقوق، منشورات جامعة الإسراء ٢٠١٦م، ص٢٣.

[٣]- محمد عبد الغني، السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، ص١٣٨.

[٤]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، م.س، ص٤٢٢.

ورغم ما تقدَّم، لم تكن علاقة الحاكم بالمحكوم قد وصلت بعد إلى الوضع الدقيق، الذي يضمن للمواطن حقوقه، ويضعه مع الدولة على طرفيَ شريط ضيِّق يفصل بين ما لكلٍّ منها من حقوق وما عليه من واجبات، لقد كانت هناك سلطة، ولكن لم تكن هناك السياسة التي تتولىَّ تدبير شؤون هذه السلطة لتجعل منها حقّاً مشاعاً بين الدولة والفرد[١].

في الواقع، لم تكن أثينا مثلاً استثنائيّاً في الصراع الطبقيِّ خلال هذه المرحلة، ذلك الصراع المرير من أجل مواجهة الظلم والاضطهاد والاستغلال، وانعدام أيِّ شكل من أشكال حقوق الإنسان، بل ظهر في كلٍّ من كورنثا، وأرغوس، وميغار، وسيسون، ميليتوس، وفي جزر لسبوس، وساموس، وفي المدن اليونانيَّة في شبه الجزيرة الإيطاليَّة، وفي المدن اليونانيَّة في جزيرة صقلِّية، ظهر صراع ضارٍ بين مختلف شرائح المجتمع، نجمت عنه انقلابات عدَّة، قادتها الشرائح الاجتماعيَّة المنتجة من فلاَّحين وتجَّار وحرفيين، والتي كانت تعاني من اضطهاد النبلاء وتعسُّفهم؛ فطبقة الفلاَّحين كانت تعاني الأمرَّين من قمع ملاَّك الأراضي لها، وكان طرد عائلات كاملة من السكان من أرضها ومصادرة أملاكها وأرزاقها أمراً مألوفاً في المجتمع الإغريقيِّ، وكان إعدام قادة الأحزاب المنهزمة أمراً عاديّاً في عدد من المدن اليونانيَّة؛ ولا سيَّما في أيونيا؛ ففي إحدى قصائد الشاعر الميغاري ثيونيس (نصير الأرستقراطيَّة وعدو حقوق الإنسان) يدعو صراحة إلى سحق المتمرِّدين من أفراد الشعب من دون رحمة حيث يقول: «إسحق جمهرة الشعب البائس بعقب حذائك، إجعله يحسُّ بوخز الدبُّوس، أو لسعة السوط، وقيِّده إلى نير ثقيل»[٢].

ولم يختلف الأمر كثيراً عند الإغريق باضطهاد معارضيهم ما بين شرق البحر المتوسِّط (أيونيا) وغربه (جزيرة صقلِّية)؛ فبعدما اغتصب فلارس زمام الحكم في مدينة أكراكاس Acragas سنة ٥٧٠ ق.م، ذاع ذكره في التاريخ بالطريقة التي عاقب فيها معارضيه عندما وضعهم داخل ثور من النحاس الأصفر، وأشعل تحته النار، وقد سرَّهُ أنَّ صانعي هذا الثور استطاعوا أن يستحدثوا فيه طريقة تجعل عويل الضحايا يخرج في طائفة من الأنابيب كأنَّه

[١]- عدنان ملحم، وزهير عمران، تطوُّر الفكر السياسيِّ عند قدماء اليونان حتى أفلاطون، اللاَّذقية، مجلَّة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلميَّة، مج ٣٦، عدد٥، ٢٠١٤م، ص١٥٧.

[٢]- ف، دياكوف، س، كوفاليف، الحضارات القديمة، م.س، ص٢٩٠.

خوار الثور نفسه[١]. ولم تكن الأحزاب الشعبيَّة أفضل من الأرستقراطيَّة في موضوع حقوق الإنسان؛ فما أن تمكَّن الحزب الشعبيُّ من الانتصار على الأرستقراطيَّة، حتى كانت تنتقل السلطة إلى يد قائد هذا الحزب الذي كان في هذه الحال يصير مستبدَّاً حسب تعبير اليونان. وهكذا، كان المستبدُّون يكبحون النبلاء ويوزِّعون أرضهم على الفقراء، ويساهمون بازدهار اقتصاد العبوديَّة، باستيراد العبيد الأجانب[٢].

ثانياً: الديمقراطيَّة ومفهوم الحقوق والحريَّات العامَّة في أثينا

إذا كانت حريَّة الرأي هي من أعظم صور حقوق الإنسان، فإنَّ الديمقراطيَّة تجربة إنسانيَّة وليست يونانيَّة أو غربيَّة كما يروِّج المؤرِّخون الغربيُّون له اليوم. وحتى التجربة التي بدأها اليونانيون احتاجت كثيراً من الوقت حتى تبلورت أُطُرها الأولى، وتطوَّرت تطوُّراً بعيد المدى، حتى أصبحت تختلف اختلافاً جذريَّاً عن التجربة القديمة، مما يجيز لنا القول أنَّه لم يبق من يونانيَّتها سوى المصطلح، وإنَّ هذا ما يؤكِّد لنا أنَّ الديمقراطيَّة وليدة عمليَّات تحوُّل طويلة الأمد، اجتازت خلالها جميع أشكال أنظمة الحكم السياسيَّة التي عرفها العالم القديم[٣]، قبل أن تصل إلى شكل دولة المدينة اليونانيَّة Polis في القرن الخامس ق.م، والذي يمثِّل ذروة الحياة «الديمقراطيَّة» عند الإغريق، طبعاً مع تحفُّظنا على دلالة المصطلح، فلماذا هذا التحفُّظ؟

إذا كان الحكم الديمقراطيُّ هو حكم الشعب بواسطة الشعب، فإنَّ الديمقراطيَّة الأثينيَّة تختلف عن الديمقراطيَّات الحديثة؛ التي يمارس فيها الشعب، بسائر طبقاته، شؤون الحكم؛ بينما لم يمارس هذا الحكم في دولة المدينة الإغريقيَّة سوى أقليَّة قليلة[٤]. فلم يكن مفهوم الشعب، ويُسمَّى باليونانيَّة Demos، مفهوماً لدى اليونان؛ ذلك أنَّهم فهموا الشعب فهماً

[١]- عبد الله السليمان، حروب الجمهوريَّة القرطاجيَّة من التأسيس حتى السقوط سنة ١٤٦ ق.م، دمشق، الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، ٢٠١٥م، ص١٩.

[٢]- ف، دياكوف، س، كوفاليف، الحضارات القديمة، م.س، ص٢٩١.

[٣]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة، مجلَّة عالم الفكر، المجلَّد الثاني والعشرين، العدد الثاني، الكويت ١٩٩٣م، ص٧.

[٤]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، م.س، ص٤٤٠.

قاصراً[١]؛ فالشعب لم يكن يعني جميع الأفراد المكوِّنين لسكان دولة المدينة اليونانيَّة، وإنما قُصِد به مجموع المواطنين الأحرار الذكور ممَّن تجازوا سنَّ العشرين، وبذلك حُرِم القاطنون، من الأجانب (حتى لو كانوا من مدينة يونانيَّة أخرى) والنساء والعبيد، من حقِّ المشاركة في ممارسة السلطة[٢]. وبعد إخراج النساء والمقيمين والعبيد من مفهوم الشعب، لم تكن السلطة السياسيَّة في يد الأغلبيَّة، وإنَّما كانت في يد المواطنين الأحرار؛ وهم فئة محدودة لا تتجاوز عُشر سكان المدينة في بعض الروايات، أو ثلثهم على أحسن الأحوال[٣].

إنَّ عدد أفراد الشعب الحاكم، أي الذي يمكن له ممارسة الحكم، يقدَّر بـ ٤٢ ألفاً من المواطنين، ويُدعى أفراد هذه الطبقة بوليتاي Politai، وهم المتمتِّعون بالحقوق المدنيَّة والسياسيَّة، ولهم وحدهم حقُّ حمل لقب مواطن أثينيٍّ. ولو أضيفت إليهم النساء لبلغ العدد أكثر من مائة ألف. ولم تكن النساء الفئة الاجتماعيَّة الوحيدة التي حُرمت من ممارسة حقوقها السياسيَّة، بل هناك أيضاً طبقة الأجانب المستوطنين في هذا الأقاليم، وفئة العبيد، حيث لم يكن يحقُّ لأفراد هاتين الطبقتين ممارسة أيِّ شكل من أشكال الحكم[٤].

ونشير هنا إلى أنَّه لم يكن جميع أفراد فئة البوليتاي، «المواطنون الأحرار الذكور»، معنيين بالمشاركة في الحياة السياسيَّة العامَّة، ذلك أنَّ الفقراء منهم كانوا منشغلين عن حضور جلسات مجالس الشعب بالسعي وراء رزقهم، فاستأثر الأثرياء بإدارة دفَّة الحكم؛ لذلك عمل بيريكليس ما في وسعه على تنشيط مسيرة الديمقراطيَّة الأثينيَّة، ومبدأ الحقوق السياسيَّة الداخليَّة للمواطنين، فأمر بصرف مكافآت رمزيَّة لهم لقاء حضورهم جلسات المحاكم كمحلَّفين، وذلك كي يشجعهم -لا سيّما الفقراء منهم- على ممارسة حقوقهم السياسيَّة، وتفعيل دورهم في حياة دولة المدينة[٥]. إنَّ إدخال نظام الأجر أو المكافأة للذين يحضرون جلسات المحاكم الشعبيَّة وجلسات الشورى، وللذين يشغلون الوظائف

[١]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة، م.س، ص١٣.
[٢]- علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، م.س، ص٢٨.
[٣]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة، م.س، ص١٣.
[٤]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، م.س، ص٤٤٠.
[٥]- محمد عبد الغني، السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، ص١٧٢.

الإداريَّة العامَّة كان لا بدَّ منه؛ لأنَّ الأثينيين كانوا يقومون بدورهم في هذه المؤسَّسات كخدمة عامَّة بحكم كونهم مواطنين، ومعنى ذلك أنَّ المواطن الغنيَّ هو الذي يشترك في هذه الجلسات أو الوظائف، بينما ينصرف الفقراء عن ذلك إلى البحث عن قُوْتِهم اليوميِّ. وبعد إدخال هذا النظام، تمكَّن عدد كبير من الفقراء من تأدية دورهم بالاشتراك في هذه المؤسَّسات، كما تمكَّن عدد كبير من المواطنين من المساهمة في إدارة الدولة[١].

وهكذا، يتَّضح لنا أنَّ التطبيق الديمقراطيَّ الشعبيَّ في حقيقته، لم يكن تطبيقاً ديمقراطيَّاً، وإنما تطبيقاً طبقيَّاً بامتياز؛ أما بعد إدخال نظام المكافأة، فقد تمكَّن عدد كبير من أبناء الشعب من تأدية دورهم بالاشتراك في هذه المؤسَّسات[٢].

إنَّ أسلوب الديمقراطيَّة المباشرة الذي أخذت به أثينا، كان يعني أنَّ الشعب (بالمفهوم اليونانيِّ الضيِّق للكلمة) يمتلك كلَّ السلطة ويمارسها بنفسه، فضلاً عن أنَّ سلطة الشعب كانت مطلقة، ولم تتمتَّع الحقوق والحريَّات الفرديَّة، بأيِّ ضمانات في مواجهة هذه السلطة. والحقيقة أنَّ مفهوم الحريَّة كان مختلفاً عن مفهومها في الديمقراطيَّات المعاصرة، إذ إنَّ الحريَّة عند قدماء الإغريق لم تكن تعني حريَّة الفرد، وإنَّما هي حريَّة المواطن باعتباره عضواً في المجتمع الذي يسمح له بأن يساهم في الشؤون العامَّة للمدينة، من دون أن يكون له أيٌّ من الحريَّات المدنيَّة الحديثة؛ مثل الحريَّة الشخصيَّة، وحريَّة التملُّك، وحريَّة العقيدة. وانطلاقاً من هذا المفهوم الأثينيِّ للحريَّة، كان المواطن في مدينة أثينا يتمتَّع بمجموعة من الحقوق السياسيَّة المتمثِّلة بالعضويَّة في جمعيَّة الشعب، وحقِّ توليِّ المناصب العامَّة، فضلاً عن تمتُّعه بحريَّة التفكير وحريَّة إبداء الرأي، وإن لم يكن بالمعنى الدقيق للكلمة. وفي المقابل، لم يكن هذا المواطن يعرف الحريَّة الفرديَّة الحقيقيَّة، نظراً لتمتُّع الدولة بسلطات واسعة وشاملة، مع عدم وجود ضمانات للأفراد في مواجهتها[٣].

لقد عُدَّ القرن الخامس قبل الميلاد أنَّه عصر «عقْلَنَة» مشكلات الطبيعة، والمجتمع،

[١]- رجب عبد الحميد الأثرم، دراسات في تاريخ الإغريق وعلاقته بالوطن العربي، ط٢، منشورات جامعة قارنيوس، بنغازي ٢٠٠١م، ص١٨٩.

[٢]- خليل سارة، تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠١١م، ص٤٩٠.

[٣]- علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، م.س، ص٢٨.

والدولة، والإنسان، وأنَّه عصر التنوير؛ لأنَّه عصر «فهم» القضايا والعلاقات المدنيَّة، كما أنَّه قدَّم فهماً جديداً لمكانة الإنسان في العالم[١]. وكان السفسطائيُّون أبرز «رُوَّاد» هذا العصر، وقد عكفوا على دراسة أصل الدولة والجماعة البشريَّة وحقوق المواطنين في الدولة، ويقوم مذهبهم السياسيُّ على ترجيح مصلحة الفرد كإنسان ومواطن على مصلحة الدولة، والدولة تقوم، حسب رأيهم، على المصلحة؛ لأنَّها نظام وضعيٌّ متغيرٌ، عمد الأفراد إلى إقامته للحفاظ على مصالحهم؛ ومن آرائهم في هذا الشأن أنَّ القانون رمز لسلطان القويِّ على الضعيف، وهذا يجعل الفرد في حلٍّ من عدم التقيُّد به[٢]، ولعلَّ أهمَّ «إضافة» قدَّمها بروتاغوراس (أهمُّ أساتذة هذه المدرسة) للفلسفة هو اعتقاده الرَّاسخ بأنَّ الإنسان هو معيار ومقياس كلِّ شيء، لكن أكثر كتبه إثارة للجدل وأكثرها سفسطة آنذاك هو كتاب «عن الآلهة»، وقد تسبَّب نشره في تكوُّن رأي عامٍّ غاضب ضدَّه، اضطرَّه في آخر الأمر إلى الاعتذار العلنيِّ العامِّ؛ لأنَّه في بدايته يقرِّر أنَّه لا يستطيع أن يكوِّن رأياً حاسماً حول الآلهة، ولا يستطيع الجزم بما إذا كانت الآلهة موجودة أم لا. وطبقاً لما ذكره ديوجينيس، فقد حُكم عليه في أثينا بالنفي، وأرسلوا مندوبين حول المدينة يجمعون كلَّ نسخ كتبه حيث وجدت، وأحرقوها في الساحة العامَّة في مدينة أثينا[٣].

والواقع، أنَّنا لا نجازف إذا ما قلنا، إنَّ السفسطائيين كانوا أوَّل من زرع بذرة العلمانيَّة والنفعيَّة والفردانيَّة في الفكر العالميِّ عموماً، والفكر الغربيِّ خصوصاً.

على أيِّ حال، لمَّا كان سقراط مواطناً يتمتَّع بكامل الحقوق الأثينيَّة، فإنَّه خالف آراء السفسطائيين الغرباء عن مدينة أثينا، ورأى ضرورة تقديم مصلحة الدولة على مصالح الأفراد؛ لأنَّها أفضل وأقوى، ودعا إلى احترام القوانين؛ لأنَّها صفة العدالة التي يلجأ إلى كنفها القويُّ والضعيف[٤].

---

[١]- عدنان ملحم، وزهير عمران، تطوُّر الفكر السياسيِّ، ص١٦٢.

[٢]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، م.س، ص٤٣٠.

[٣]- شعبان عبد العزيز خليفة، الكتب والمكتبات في بلاد اليونان القديمة، أوراق كلاسيكيَّة، العدد السادس، تصدر عن جامعة القاهرة؛ قسم الدراسات اليونانيَّة واللاَّتينيَّة ٢٠٠٦م، ص١٥٨.

[٤]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، م.س، ص٤٣١.

لقد كانت تعاليم السفسطائيين تتَّجه إلى ما فيه خير ومنفعة فرديَّة للإنسان المقياس، والإنسان الصانع للخير بدلاً من الشرِّ، بينما دافع سقراط عن حكومة الملك الفيلسوف؛ لأنَّه الأقدر على تقرير وتحقيق العدالة المقبولة من جميع المواطنين[١].

في كلِّ الأحوال، فإنَّ الحقوق والحريَّات التي تمتَّع بها المواطن في مدينة أثينا لم تكن تمثِّل قيداً على سلطة الدولة؛ إذ إنَّها كانت عبارة عن حقوق أو حريَّات في مواجهة المواطنين بعضهم البعض، أما بالنسبة إلى الدولة، فكانت تستطيع أن تُنكر هذه الحقوق والحريَّات؛ إذ لم تكن هناك ضمانات مقررة لمصلحة الأفراد في مواجهة الدولة التي كانت تتمتع بسلطات شاملة على المواطنين، ولا يحدها إلاَّ قيد واحد هو معاملة المواطنين جميعاً على قدم المساواة، وهذا ما يتمُّ بإعلاء كلمة القانون، وخضوع الجميع لأحكامه، وبهذه الطريقة كانت تتحقَّق الحريَّة والمساواة[٢].

ثالثاً: حقُّ المواطنة

عندما تحوَّل الأثينيُّون من قبائل إلى شعب، كان ذلك سبباً في قيام نظام قانونيٍّ أثينيٍّ شعبيٍّ، وقد منح هذا القانون المواطنين حقوقاً معيَّنة، وحماية قانونيَّة إضافيَّة حتى في غير أقاليم قبائلهم. وكانت هذه الخطوة الأولى نحو حقِّ المواطَنة الأثينيِّ[٣]. وقد عُرفت القبائل التي توطَّنت في شبه جزيرة أتيكا بالأمَّة الأثينيَّة، وبسطت نفوذها على شبه الجزيرة هذه، ودُعِي كلُّ إنسان فيها أثينيَّاً، وكان حقُّ المواطنة حكراً على أفرادها من دون غيرهم[٤].

وقد تطوَّر مفهوم حقِّ المواطنة في أثينا حتى اكتملت أُطُره في القرن الخامس قبل الميلاد، وعاد على المتمتِّعين به بمجموعة من الحقوق المدنيَّة والسياسيَّة؛ فالحقوق المدنيَّة يمكن أن نجملها بحقِّ امتلاك الأراضي وبيعها، وحقِّ التقاضي أمام المحاكم الأثينيَّة؛ حيث كان يحقُّ لكلِّ مواطن أن تؤول إليه قطعة من أرض وطنه، وأن يمارس ملكيَّتها بصورة تامَّة من

[١]- عدنان ملحم، وزهير عمران، تطوُّر الفكر السياسيِّ، ص١٦٣.
[٢]- علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، م.س، ص٢٩.
[٣]- فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكيَّة الخاصَّة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، القاهرة، دار الطباعة الحديثة ١٩٥٧م، ص١١٣.
[٤]- ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق، م.س، ص٦١.

دون قيد أو شرط، ولم يكن بوسع الدولة أن تفرض أيَّ ضريبة على ملكيَّة المواطن العقاريَّة؛ لكنَّها فرضت ضريبة عقاريَّة على قطع الأرض التي ربما أتيح لأفراد من طبقة الأجانب المقيمين تملُّكها. أما الحقُّ الثاني من حقوق المواطَنة المدنيَّة فهو حقُّ الزواج الشرعيِّ، وقد فرض زواج الأثينيين ببنات أثينا فحسب، وإلاَّ سيكون الأولاد الذين سيولدون من ذلك الزواج غير شرعيين[١].

أما حقوق المواطنة السياسيَّة، فهي أيضاً نوعان: أوَّلاً، حقُّ التصويت في المجالس الشعبيَّة، ثانياً، حقُّ شغل أحد المناصب العامَّة. لقد كان المواطن الأثينيُّ يتمتَّع بهذين الحقَّين منذ بلوغه سنِّ الثامنة عشرة، وذلك بصورة نظريَّة، أمَّا في الواقع، فإنَّه لا يتمتَّع بها إلاَّ عند بلوغه العشرين؛ ذلك لأنَّه كان يؤدِّي الخدمة العسكريَّة خلال هذين العامين، ويسجَّل الشاب في سجلِّ حيِّه (وهو حيُّ والده) منذ الثامنة عشرة من عمره أيضاً، بعد تأكُّد مجلس الحيِّ الذي يعيش فيه والده من سنِّه، ومن شرعيَّة مولده من أبوين أثينيَّين خالصين[٢].

إذاً، لم يكن حقُّ المواطنة ممنوحاً للجميع، وإنَّما تمَّ حصره منذ أوساط القرن الخامس قبل الميلاد (٤٥١- ٤٥٠ ق.م) في من هو من أب وأم أثينيَّة المولد Aste؛ وذلك بعد اقتراح مشروع هذا القانون من قبل بيريكليس، بهدف استبعاد كلِّ من لم يكن مرتبطاً بهذا النسب الأثينيِّ الخاص[٣]. وبعد سبع سنوات من صدور هذا القانون، طُبِّق بأثر رجعيٍّ؛ وبهذا تمَّ شطب نحو خمسة آلاف من الرجال والنساء من سجلاَّت المواطنين[٤]. وإذا كان التشريع الأثينيُّ قد أباح اتخاذ الخليلات؛ لكنَّه لم يعترف بأبنائهنَّ أبناءً شرعيين Nothoi؛ أي أنَّهم لن يتمتعوا بصفة المواطنة، وسيُحرمون من ممارسة حقوقهم السياسيَّة والمدنيَّة[٥].

إنَّ لفظ «أبناء غير شرعيين» (Nothoi) كان يُستخدم للإشارة إلى أولئك الذين وُلدوا

---

[١]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، م.س، ص٤٤١.

[٢]- المصدر نفسه، ص٤٤٢.

[٣]- لطفي عبد الوهاب يحيى، الحياة الاجتماعيَّة في أثينا القديمة، مجلَّة عالم الفكر، المجلَّد ٣٨، العدد الثاني، الكويت ٢٠٠٩م، ص١٣١.

[٤]- حسين الشيخ، اليونان، الإسكندريَّة، دار المعرفة الجامعيَّة ١٩٩٧م، ص٨٨.

[٥]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، م.س، ص٤٤٢.

من أمَّهات أجنبيَّات Metroxenoi، وبالتالي كانوا محرومين من حقوق المواطنة ومن حقِّ الإرث، فلم يكن من حقِّ الابن غير الشرعيِّ أن يرث منزل والده، لا بالمعنى الماديِّ ولا بالمعنى الروحيِّ للكلمة؛ (حيث حُرِموا من القيام بالعبادة المنزليَّة). كذلك فإنَّ الأبناء من أم أجنبيَّة لم يكونوا أبناء غير شرعيين لوالدهم وقبيلته فحسب، بل حُرِموا أيضاً من فرصة أن يتبنَّاهم مواطن أثينيٌّ آخر، فيضمُّهم إلى العشيرة التي ينتمي إليها. وبالتالي، لم يكن بوسع الفتى الذي لم تكن أمه أثينيَّة أن يتقدَّم للزواج من فتاة أثينيَّة زواجاً شرعيَّاً عن طريق خطبتها من أهلها؛ لأنَّه يفتقر إلى حقوق المواطَنة. باختصار، كان الابن غير الشرعيِّ (أي الذي كانت أمه أجنبيَّة) محروماً من جميع الحقوق المدنيَّة والقانونيَّة والسياسيَّة والدينيَّة والعائليَّة[١].

إذاً، كان الأجانب المقيمون محرومين من حقِّ المواطَنة، وهم من المقيمين الذين استطاعوا إيجاد كفيل أثينيٍّ كي يسمح لهم بالعيش داخل المدينة[٢]؛ حيث اجتذبت التجارة عدداً كبيراً من الأجانب الذين توطَّنوا في أثينا لسهولة كسب النقود فيها؛ وطبقا للقوانين الأثينيَّة لم يكن لهؤلاء الأجانب أيُّ حقوق أو حماية من القانون، فظلُّوا مصدراً أجنبيَّاً يثير القلق بين المواطنين[٣]. إنَّ الأجانب الذين عاشوا في أثينا بقصد تنشيط التجارة الخارجيَّة، كانت ميزتهم أنَّهم أحرار، أي لا يخضعون لأيِّ سلطة حاكمة في أيِّ مدينة، إلاَّ أنَّ بقاءهم في دولة المدينة يتوقَّف على حسن تصرُّفهم، وعدم قيامهم بأيِّ أعمال تتنافى والمصلحة العامَّة، وإلاَّ فسيطردون في أيِّ لحظة. ولا تتمتَّع هذه الفئة بأيِّ حقوق سياسيَّة، رغم أنَّهم أحرار[٤]، ومن لم يكن يتمتَّع بحماية مواطن أثينيٍّ كان يعرِّض نفسه للامتلاك من قبل الآخرين، أو للبيع كرقيق، وكان يُسمح لهؤلاء الأحرار بممارسة بعض المهن الحرَّة والتجارة وغيرها[٥].

إنَّ حصر حقِّ المواطَنة في عدد قليل من الأفراد، يثير كثيراً من التساؤلات حول عنصريَّة سكان أثينا، التي تتنافى مع أبسط قواعد حقوق الإنسان، وفي هذا الصدد يرسم لنا

[١]- روجرت جست، المرأة في أثينا، م.س، ص٧٦-٨٣.
[٢]- علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، م.س، ص٢٢.
[٣]- فردريك أنجلز، أصل العائلة، م.س، ص١١٨.
[٤]- لبيت عبد الستار، الحضارات، ط١١، دار المشرق، بيروت ١٩٨٥م، ص١٤٣.
[٥]- علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، م.س، ص٢٢.

المؤرِّخ اليونانيُّ المعروف توكوديدس Thucydides، الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد صورة معبِّرة للأثينيِّ؛ إذ يتمحور اعتداده بنفسه حول رغبته في فرض سيطرته على الأجانب Allotrian، أو الغريب أو حتى الآخر في مقابل الذَّات[١]، بمعنى أنَّ مبدأ المساوة بين البشر لم يكن مفهوماً مقبولاً به في الفكر والتقاليد والموروث الثقافيِّ، فكيف سيمنح الأثينيون حقوق المواطَنة لأناس هم من وجهة النظر العامَّة أدنى مرتبة من سكان المدينة الأصليين؟!

في الواقع، لم تكن الأمبراطوريَّة الأثينيَّة قادرة على استيعاب الشعوب الخاضعة لها وضمِّها إليها، وظلَّت دولة المدينة الإغريقيَّة عاجزة عن تغيير شكلها، وظلَّ قصر حقِّ المواطَنة على هؤلاء المولودين من أبوين أثينيين، رغم أنَّه كان بدعة سياسيَّة في حدِّ ذاته، إلاَّ أنَّ تلك البدعة كانت متوافقة مع النموذج الاجتماعيِّ المحدود القائم على مبادئ القرابة والاشتراك في الدين، أكثر من قيامه على الاعتبارات السياسيَّة الخالصة، حسب مفهومنا الحاليِّ لهذه الكلمة[٢].

ولمَّا كان المبدأ العامُّ هو أنَّه لا يصبح مواطناً أثينيَّاً (له حقوق المواطَنة) إلاَّ من كان أبوه وأمُّه أثينيَّين، وكأنَّ هذه الحقوق أشبه بالملكيَّة المعنويَّة التي يريد الأب أن يورثها لأبنائه من صلبه، إلى جانب الممتلكات الأخرى من أرض وعقارات، وهكذا اهتمَّ المجتمع الرجوليُّ اهتماماً خاصَّاً بخيانة المرأة، حتى لا يدخل نسل غريب أو زائف يغتصب حقوق المواطن[٣]، وبالتالي كان على الزوج أن يطلِّق زوجته الزانية وإلاَّ سيتعرَّض هو لفقدان حقوق المواطَنة التي يتمتَّع بها، وكان هذا ينطبق على الزوجة الزانية، أو التي تتعرَّض للاغتصاب حسب ما نعرف من مصادر تلك الفترة. باختصار، إنَّ خيانة المرأة تضعها خارج فئة النساء القادرات على إنجاب أبناء شرعيين، وهي بخيانتها تلغي الأساس الذي سمح لها بالدخول في الحياة الدينيَّة لدولة المدينة اليونانيَّة، وبالتالي فإنَّها تضع نفسها في مستوى العاهرة أو

[١]- روث بادل، النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة، م.س، ص٢٣.
[٢]- روجرت جست، المرأة في أثينا، م.س، ص٨٣-٨٤.
[٣]- خليل سارة، تاريخ الإغريق، م.س، ص٥١٤.

المرأة الأجنبيَّة، وتوضح العقوبة القاسية (سحب حقِّ المواطَنة) التي تُفرَض على الزوج الذي لا يطلِّق زوجته الزانية. إنَّ خيانة الزوجة إساءة للمجتمع عموماً، بقدر ما هي إساءة للزوج؛ وذلك لارتباطها بالتشكيك في شرعيَّة الأولاد[١].

وحتى نحيط بالصورة من جميع جوانبها، علينا الإشارة إلى أنَّ تشريعات صولون قد نصَّت على جواز منح حقِّ المواطَنة للأفراد الأجانب المقيمين في أثينا شريطة أن يكونوا من ذوي الخبرة والمهارة في الصناعات والحِرف[٢]؛ إذ كان يحقُّ للمجلس الشعبيِّ (الذي يضمُّ جميع المواطنين ويدعى مجلس الأكليزيا)، منح بعض الأجانب المهاجرين حقَّ المواطَنة، وذلك لبعض الاعتبارات أو المبرِّرات بما يخدم مصلحة المدينة العليا؛ لكن ذلك لا يتمُّ إلاَّ بموافقة ستة آلاف عضو من أعضاء هذا المجلس. ورغم ذلك، لا يحقُّ للذين مُنِحوا هذه الجنسيَّة من الأجانب تولِّي بعض المناصب الهامَّة؛ كمنصب الحاكم (Archon)، أو بعض المناصب الكهنوتيَّة، غير أنَّ أبناء هذا الأجنبيِّ الذي مُنِح الجنسيَّة الأثينيَّة يمكن لأحدهم تولِّي أحد تلك المناصب[٣]. وفي المقابل، نصَّ قانون صولون على سحب حقِّ المواطَنة من المواطنين الأثينيين الذين يبقون على الحياد أثناء قيام الفتن والاضطرابات؛ لأنَّه كان يرى أنَّ عدم اهتمام الجمهور بالشؤون العامَّة يؤدِّي إلى خراب الدولة[٤].

رابعاً: النفيُ السياسيُّ

عرفت أثينا نظام الإبعاد أو النفي السياسيِّ Ostracism، وبموجبه كان يجوز لجمعيَّة الشعب أن تقوم بطرد أيِّ مواطن إذا ما ثبت أنَّ له أطماعاً خطيرة، أو كانت له شعبيَّة قد تؤدِّي إلى انقلابه على نظام الحكم والاستبداد به. ونظام الإبعاد بهذا الشكل، وإن كان يمثِّل ضمانة ضدَّ الاستبداد، إلاَّ أنَّه يتضمَّن في الوقت نفسه اعتداءً على حريَّة المواطن المُبعَد[٥].

كان كليسثنيس قد سنَّ هذا القانون (الذي يطلق عليه باليونانيَّة Ostrakismos)، وكان

[١]- روجرت جست، المرأة في أثينا، م.س، ص٩٥.
[٢]- محمد عبد الغني، السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، م.س، ص١٣٨.
[٣]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، م.س، ص٤٤٣.
[٤]- ول. ديورانت، قصَّة الحضارة، حياة اليونان، ج٢، مج٢، ترجمة محمد بدران، بيروت ١٩٨٨م، ص٢١٧.
[٥]- علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، م.س، ص٢٩.

على الجمعيَّة الشعبيَّة أن تقرر في كل سنة إذا ما كانت تريد تطبيق إجراء إبعاد أحد مواطنيها في تلك السنة من عدمه، فإذا ما أجمع ستة آلاف مواطن أثينيٍّ على الأقلِّ على ضرورة اللُّجوء إلى ذلك الإجراء، تجتمع الجمعيَّة الشعبيَّة في جلسة خاصَّة لهذا الغرض، وفي هذه الجلسة يقوم كلُّ مواطن من الحاضرين بكتابة اسم الشخص الذي يعتقد أنَّه يشكِّل خطراً على سلامة وأمن الدولة على قطعة من الفخَّار Ostrakon (ومن هنا اتَّخذ هذا الإجراء مسمَّاه)، والشخص الذي يتكرَّر اسمه على أكبر عدد من قطع الفخَّار (أي من يحصد أكبر عدد من الأصوات) يُنفى لمدَّة عشر سنوات، لإبعاد خطره عن المدينة، ولكن من دون أن تسقط عنه صفة المواطنة الأثينيَّة، ومن دون أن تُصادَر أملاكه[١]. كان كليسثنيس قد استصدر هذا القانون حتى يحول به دون عودة آل بيستراتس للحكم، لاسيَّما أنَّ الشعب كان لا يزال يألفهم ويميل إليهم. وكان أوَّل من طبق هذا القانون ضدَّه، ولأول مرَّة، هو هبرخوس الصغير أحد أقارب بيستراتس في سنة ٤٨٧ ق.م، وطُبِّق على حالات كثيرة على مدى القرن الخامس قبل الميلاد، منها ما كان ضد أكسنثيبوس أبو بيريكليس وأريستيديس وكيمون ابن ملتياذس وغيرهم، إلاَّ أنَّ أغلبهم كانوا يعودون إلى بلادهم قبل انتهاء المدة المقرَّرة، وربما كانت آخر حالات تطبيقه في سنة ٤١٧ ق.م[٢].

إذاً، لم يكن قانون النفي السياسيِّ يتوافق مع حقوق الإنسان من حيث المبدأ، وإن بدا للوهلة الأولى أنَّه قانون يهدف إلى حماية الديمقراطيَّة في دولة المدينة اليونانيَّة من الشخصيَّات الخطيرة والمستبدَّة، التي قد تسعى إلى قلب نظام الحكم؛ لكن الواقع يشير إلى العكس من ذلك؛ إذ كان قانوناً يتعارض مع مبدأ حقوق المواطَنة، وتحوَّل إلى أداة للتأثُّر والاستئثار بالسلطة، كما سيظهر من بعض الشواهد.

فقد روى بلوتارخ في معرض حديثه عن أريستيديس (وهي قصَّة ذات دلالة بالغة في هذا الصدد)، أنَّه حين كان يجري التصويت على نفيه في سنة ٤٨٣ ق.م، طلب أحد العامَّة الأثينيين من أريستيديس -من دون أن يعرفه- أن يكتب اسم «أريستيديس» على شقفة

[١]- محمد عبد الغني، السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، م.س، ص١٤٥.
[٢]- محمود فهمي، تاريخ اليونان، القاهرة ١٩٩٩م، ص٥٢.

الفخَّار الخاصَّة به على أنَّه الشخص الخطر الذي يجب نفيه! (كان ذلك المواطن الأثينيُّ أميَّاً لا يكتب، ولذلك طلب من أريستيديس الكتابة له)، وعندئذٍ سأله الاخير: «هل تعرف أريستيديس هذا، وهل أساء إليك وإلى المدينة في شيء»؟ فرد المواطن: «كلاَّ، ولكنِّي مللت من كثرة ما سمعت اسمه مقترناً بصفة العادل». وقد لبَّى أريستيديس رغبته وكتب اسمه على الشقفة وتعرَّض للنفي[١]. ثم ظهر للأمَّة الأثينيَّة عدم صلاحيَّة ذلك القانون، ورأت في إبعاد عظماء أبنائها من المضارِّ ما حملها على إلغائه[٢].

خامساً: حقوق المرأة

سندرس حقوق المرأة في مدينة أثينا باعتبارها ممثِّلة لبلاد اليونان. وكان السبب في اختيارها بالذات، هو أنَّها، فضلاً عمَّا كان لحضارتها وثقافتها من تأثير بعيد المدى، سواء داخل بلاد اليونان أم خارجها؛ فإنَّ المصادر التي وصلتنا عنها من شأنها أن تمكِّننا من الوقوف على واقع المرأة الحقوقيِّ فيها، أكثر بكثير من تلك التي وصلتنا عن غيرها من المدن اليونانيَّة، التي لا نكاد نعرف عنها بهذا الخصوص إلاَّ النَّزر اليسير[٣]. وليست هذه الفقرة من هذا البحث مخصَّصة لدراسة واقع المرأة الاجتماعيِّ أو الاقتصاديِّ، وإنّما هي مخصَّصة لدراسة واقع المرأة الحقوقيِّ في بلاد اليونان بوصفه معياراً أساسيَّاً من الدراسات المتعلِّقة بحقوق الإنسان حتى يومنا هذا.

لم يعتبر القانون اليونان المرأة فرداً مستقلاً ذا أهميَّة ومسؤولاً عن أفعاله، كما لم تكن من وجهة نظره قادرة على البتِّ في مصالحها[٤]، فإذا كانت حقوق الإنسان والتشريعات الحديثة، بل والشريعة الإسلاميَّة، لا تجيز للأب تزويج ابنته رغماً عن إرادتها، بأيِّ حال من الأحوال، ولا تنصُّ على حالات تحلُّ فيها إرادة الدولة محلَّ إرادة المرأة في الزواج،

---

[١]- محمد عبد الغني، السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م، م.س، ص١٨٧.

[٢]- محمود فهمي، تاريخ اليونان، م.س، ص٥٣.

[٣]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعيِّ والقانونيِّ في العصور القديمة، الإسكندرية ١٩٥٧م، ص١٠.

[٤]- روجرت جست، المرأة في أثينا (الواقع والقانون)، ترجمة منيرة كروان، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥م، ص٤٣.

أو تلزمها فيها بقبول شخص معينَّ كزوج لها[١]، فإنَّنا في المقابل نجد أنَّ المرأة لا تستطيع اختيار زوجها، سواء كانت عذراء أم أرملة[٢]. ولم تكن المرأة في بلاد اليونان أهلاً لأن تباشر زواجها بنفسها، بمعنى أنَّها لم تكن صالحة من الناحية القانونيَّة لإجراء عقد قرانها، بل كان ينوب عنها في ذلك أشخاص حدَّدهم القانون[٣].

لم تتمتَّع المرأة بأيِّ حقٍّ في التصرُّف أو إدارة ما ورثته من تركة[٤]، بل كانت عديمة الأهليَّة القانونيَّة؛ فلا تستطيع أن تكون طرفاً في أيِّ عقد قانونيٍّ؛ والقاعدة أنَّها لا تستطيع أن تبيع أو تشتري، ولا أن تؤجِّر أو تعير، ولا أن تُقرِض أو تستقرض، ولا أن تهب أو توصي، ولا أن تأتي ما عدا ذلك من تصرُّفات، من دون إجازة من وليِّ أمرها أو الوصيِّ عليها Kyrios[٥]. ولما كانت لا تمتلك شخصيَّة قانونيَّة، مثلها مثل الصِّبْيَة الصغار الذين لم يبلغوا السنَّ القانونيَّة، فإنَّه لم يكن لها الحقُّ في إدارة ما ورثته أو التحكُّم به، لا بل لم يكن لها الحقُّ في ما يقدَّم لها كمهر[٦].

إنَّ مبدأ الوصاية كان يقتضي أن تظلَّ المرأة تحت وصاية زوجها حتى مماتها، وإن هو مات قبلها، تنتقل الى وصاية أقرب أقربائها من الذكور. وكان يجوز للأب، في حالة عدم وجود ورثة من الذكور، أن يوصي بأملاكه وابنته لأيِّ رجل يختاره. وكان على هذا الرجل أن يتزوَّج الابنة حتى لو اقتضى منه ذلك أن يطلِّق زوجته الأولى، وإلاَّ تنازل عن الإرث؛ فإذا مات الأب من دون وصيَّة؛ أصبحت البنت إيبكليروس epikleros أي بنت ميراث، وكان من حقِّ أقرب الأقرباء أن يطالب بالزواج من الابنة الوريثة[٧]، وإن شاء تنازل عن حقِّه فيها فآلت إلى من يليه من درجة القرابة، هذا إذا كان ربُّ الأسرة قد خلَّف وراءه تركة من شأنها أن تغري

[١]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص٧١.

[٢]- روث بادل، النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة والأجساد التي يتلبَّسها الشيطان ومجرَّد قنى للآلهة اليونانيَّة، ضمن كتاب: صورة المرأة في العصور العتيقة، تحرير: إفريل كاميرون وإيلي كوهرت، ترجمة أمل رواش، القاهرة، المركز القومي للترجمة ٢٠١٦م، ص٢١.

[٣]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص٧٣.

[٤]- روث بادل، النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة، م.س، ص٢١.

[٥]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص١٠٤.

[٦]- روجرت جست، المرأة في أثينا، م.س، ص٤٣.

[٧]- خليل سارة، تاريخ الإغريق، م.س، ص٥١٣.

الأقارب بالزواج من قريبتهم، أما إذا لم يكن قد ترك ما يغري بالزواج منها، فإنَّ القريب ما لم يشأ بالزواج منها، كان لزاماً عليه أن يقرِّر لها مهراً من ماله الخاصِّ لتسهيل زواجها بآخر[١]. أمَّا إذا لم يوجد للفتاة التي مات أبوها أقارب ذكور، فإنَّ ولاية تزويجها تؤول إلى المدينة، فتقوم الخزانة العامَّة بتقرير مهر لها، ويتولىَّ القاضي الأول تزويجها[٢].

لقد كانت المرأة محرومة من كثير من حقوقها المدنيَّة، فلم يكن لها الحقُّ في العمل، كما لم يكن هناك أيُّ نشاط متاح خارج البيت لأيِّ سيِّدة إغريقيَّة من عائلة كريمة، ولم يكن متاحاً لها أن تصبح كاتبة أو ممثِّلة أو ممرِّضة، أو أيَّ شيء من ذلك لأنَّ المهن ليست متاحة للإناث[٣]. بل حتى حقَّها في الكلام لم يكن مباحاً. وقد ورد في الخطاب الذي ألقاه بركليس في تأبين قتلى أثينا في مستهل الحروب البيلوبونيزيَّة موجِّهاً الكلام للأرامل بما معناه أنَّ المرأة الفاضلة هي من لا يتحدَّث الناس عنها بالمدح أو الذمّ[٤].

إلى ذلك، لم يكن يحقُّ للمرأة الالتجاء إلى القضاء؛ فليس لها أن تقف موقف المدَّعي أو المدَّعى عليه، وإنما يقوم بتمثيلها أمام المحكمة وليُّها، وإن كان يباشر الدعوى باسمها ولحسابها، وبالتالي لم تكن تساهم في مباشرة الدعوى بحضورها أمام المحكمة ومشاركتها في المناقشة والدفاع، بل كان وليُّها هو الذي يقوم بما كانت تتطلَّبه الدعوى من إجراءات[٥]. لقد كان في قضيَّة الوصاية على المرأة -حتى أمام القانون- اجحاف بحقِّها كإنسان؛ لأنَّ القانون الذي شرَّع، من جانب نظريٍّ بحت، حقاً لها في رفع قضيَّة ضدَّ الوصيِّ عليها بإحدى التهمتين؛ إمَّا بأنَّه غير أمين في وصايته، أو بالتقصير في الإنفاق على من يتولىَّ الوصاية عليها، هو ذاته القانون الذي ألزم الوصيَّ بتمثيلها أمام القضاء، ثمَّ حظَّر مثولها، فإذا كانت التهمة موجَّهة ضدَّ الوصيِّ نفسه، فكيف له أن يكون هو المتوليِّ رفع قضيَّتها أمام القضاء ضدَّ نفسه؟[٦]

---

[١]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص٤٣.

[٢]- المصدر نفسه، ص٨٢.

[٣]- ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق، م.س، ص٦٨.

[٤]- عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني (العصر الهيلادي)، ج١، بيرت، دار النهضة العربيَّة ١٩٧٦م، ص٥٨.

[٥]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص١٠٥.

[٦]- روجرت جست، المرأة في أثينا، م.س، ص٥٠.

كما لم يمنح القانون للمرأة اليونانيَّة حقَّ الإدلاء بشهادتها أمام المحكمة[١]، لكن في حالات استثنائيَّة سمح الأثينيون لها بذلك؛ لكن بطريقة غير مباشرة؛ إذ تُقدِّم شهادتها عن طريق الوصيِّ عليها من دون أن تمَثُل أمام المحكمة، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّه إذا ما ثبت أن ما يقوله الوصيُّ ليس صحيحاً، فإنَّه سيعاقب هو بتهمة شهادة الزور. لكن أنىَّ للمرأة للاعتراض على أقوال نسبت إليها من قبل الوصيِّ عليها وهي غير موافقه عليها، إذا كان هذا الوصيُّ هو صلة الوصل الوحيدة بينها وبين المحكمة؟ إنَّ هذه المواقف تشير بوضوح إلى حجم الاضطهاد الذي كانت تعاني منه في المجتمع الأثينيِّ[٢].

لقد اعتبر الإغريق أنَّ المرأة غير جديرة بالتعليم، مما انعكس سلباً على مستواها الثقافيِّ، ما دفع بعض الكتَّاب والفلاسفة اليونان إلى المجاهرة بالشكوى منها أو حتى من الاقتران بها، فيمومنيد كان يقول: «إنَّ من يعيش مع امرأة لا يستطيع أن يكون سعيداً نهاراً بأكمله»؛ وأوريبيد كان يتساءل: «لأيِّ ضرورة وُلد النوع الإنسانيُّ من امرأة، إنَّه من الأفضل أيتها الآلهة أن يُحمَل النحاس أو الحديد أو الذهب إلى حرم المعبد لشراء أطفال منكم أنتم»؛ وللكاتب نفسه «للرجل ساعتان طيِّبتان إحداهما في غرفة الزفاف والأخرى عند وفاة زوجته». وكان سقراط (٤٧٠ - ٤٠٠ ق.م) يرى أنَّ «الشبَّان في سعيهم للزواج يقلِّدون الأسماك التي تلعب أمام شبكة الصيَّاد تسرع وتتعجَّل فيها، بينما من دخلتها تكافح للخروج منها»، لقد كان هؤلاء الفلاسفة يتذمَّرون من المرأة ومن الزواج منها، بسبب الفروق الثقافيَّة الهائلة بينهما؛ فعندما حُرِمت المرأة من حقِّها في التعليم عاشت جاهلة حمقاء، وبالتالي تضاءل نصيبها من الثقافة، فاتَّسعت الهوَّة بينها وبين زوجها الذي تلقَّى ثقافة واسعة، فلم يكن يستريح إلى الحديث معها، ولم يكن يجد لذَّة في الاستماع إليها. ثم إنَّ عزلتها وحجرها في بيتها، وحرمانها من التعليم، وضحالة ثقافتها، كلُّ ذلك انعكس سلباً على شخصيَّتها الإنسانيَّة، فأصبحت شديدة الغضب، سريعة الانفعال، ومالت إلى خرق الرأي وحمق التدبير. وما يعبِّر عن عمق المشكلة والشكوى من المرأة والزواج منها، مقولة صولون عندما طلبوا منه

[١]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص١٠٦.

[٢]- روجرت جست، المرأة في أثينا، م.س، ص٥٤.

أن يفرض غرامة على العزَّاب، فرفض قائلاً: «المرأة حمل ثقيل»[١].

لم يكن للمرأة عند اليونان أيُّ حقٍّ من حقوق الإنسان السياسيَّة، أو نصيب في ادارة الشؤون العامَّة؛ لذلك كان البيت أفضل للمرأة وكرامتها فكانت تقبع فيه، في جناح النساء القائم في مؤخِّرته، ولا تسمح لأحد بأن يراها حتى لو من النافذة[٢]. ورغم أنَّها لم تكن مجبرَة بالقوَّة على البقاء في المنزل، إلاَّ أنَّ هذا المنزل كان عالمها ومجال اختصاصها.

لقد أبعدت الحياة السياسيَّة الأثينيَّة المرأة عن الوظائف العامَّة، والمناصب الشرفيَّة في الدولة، وبما أنَّ الرجال هم الذين صاغوا قوانين دولة المدينة؛ فقد أكَّد القانون الأثينيُّ على عدم قدرتها على التصرُّف كشخص مستقلٍّ في كلِّ ما يرتبط بالإجراءات القانونيَّة، والتي يمكن أن تنشأ عنها تبعات قانونيَّة[٣]. لقد أصيب الأثينيون بالصدمة عندما شاهدوا النساء في إسبارطة يشاركن في الحياة العامَّة أكثر من الأثينيَّات اللواتي حُجِبن عنها، لدرجة بلغت حدَّ عدم تداول وإخفاء أسماء السيدات المبجَّلات عن العامَّة[٤].

لقد هضم اليونان حقَّ المرأة ودورها في كلِّ شيء حتى دورها في قضيَّة الإنجاب والتناسل؛ فاعتقدوا أنَّ الرجل هو الذي يعطي للطفل عنصر الحياة، أما دورها فيقتصر على الحفظ والتغذية، بمعنى أن الأب هو الذي ينجب لا هي[٥].

في الواقع، إنَّ المجتمعات اليونانيَّة التي سادها وساسها الذكور، اقتصر دور المرأة فيها على الإشراف على عمليَّتي الولادة والوفاة، باعتبارهما من التجارب الانتقاليَّة؛ أي أنَّ الاناث يلعبن دور الوسيط للدخول إلى الظلمة والخروج منها، فالوفاة انتقال إلى الظلمة والميلاد انبعاث إلى النور. وبالتالي، ينحصر دور المرأة في إخراج الجسد من الرَّحم إلى القبر، والعبور بالروح إلى ما يمكن أن يتخيَّله العقل من عالم مليء بالغموض والعتمة إلى مثوى الأموات هاديس Hades؛ أي إلى العدم. وحسب المفهوم الذكوريِّ اليونانيِّ القاصر، فإنَّ

[١]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص٤٧، ٤٨.

[٢]- ول. ديورانت، قصَّة الحضارة، م.س، ص١١٨.

[٣]- روجرت جست، المرأة في أثينا، م.س، ص٥٧.

[٤]- روث بادل، النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة، م.س، ص٢٢.

[٥]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص٤٦.

أهليَّة النساء للتوسُّط ومراقبة الانبثاق من العتمة أو الرجوع إليها، ترجع إلى قابليَّتهن للاتِّصال والتواصل مع كلِّ ما هو ملوَّث ونجس وفاسد. واعتبر الإغريق، مثلهم مثل اليهود، جسد الأنثى وتكوينها البيولوجيَّ ملوِّثاً للرجل، فحُرِّم عليه لمسها أثناء حياضها أو بعد مخاضها. ولم يختلف مفهوم الإغريق كثيراً عمَّا هو شائع من أفكار حول المرأة في المجتمع الهنديِّ، الذي كتب فيه الشعر التأمُّلي القديم؛ حيث ذُكر أن كلَّ ما يخرج من جسد الأنثى هو نجاسة، بل إنَّ مجرد لمس لبن الرضاعة لصدر الرجل يدنِّسه[١].

ولقد ظلَّت المرأة اليونانيَّة تعاني انعداماً كاملاً في شخصيَّتها حتى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد؛ حيث بدأت تخرج من العزلة المفروضة عليها شيئاً فشيئاً، على أنَّ سلطان الرجل عليها ظلَّ قائماً رغم ذلك التغيير كلِّه[٢].

وبالإنتقال من طبقة المرأة الحرَّة (المرأة ذات المواطَنة الأثينيَّة) إلى طبقة أخرى من النساء الأجنبيَّات، نجد أنَّ هذه الطبقة قد توافدت على أثينا في القرن الخامس قبل الميلاد من آسيا الصغرى. ولم تكن للمرأة الأجنبيَّة لا حقوق ولا امتيازات في أيِّ مدينة إغريقيَّة، وهي ليست جديرة بحماية المدينة وقوانينها، وإنَّما عليها أن تهتمَّ بمصالحها بطريقتها الخاصَّة، وأن تجد رجلاً حرّاً (مواطناً أثينيّاً) يدير لها أعمالها الرسميَّة. لقد كان الزواج من أجنبيَّات ممنوعاً وخطراً وتعاقب عليه القوانين، حتى لا يؤدِّي اختلاطهنَّ بالمواطنين إلى إفساد الدم الأثينيِّ النقيِّ؛ فلذلك شُرِّعت القوانين التي تمنع أيَّ مواطن من الزواج من امرأة أجنبيَّة أو العكس. ومن ثمَّ، فالمرأة الأجنبيَّة لا تستطيع أن تتزوَّج، وفيما عدا ذلك تستطيع أن تفعل ما يحلو لها من الممنوعات على المواطنة الأثينيَّة المولد، ولم يكن من وراء هذا التسامح إلاَّ هدف يتنافى مع حقوق الإنسان، وهو استغلال هؤلاء النسوة جنسيّاً، أي أنَّ هذه الفئة من النسوة الأجنبيَّات لم يعشن في طهريَّة تامَّة، وبالتالي شكَّلن طبقة جديدة لمتعة الرجل الأثينيِّ.

إنَّ حجم التناقض في ادعاءات الإغريق كبير، فبينما حرصوا أشدَّ الحرص على عفَّة زوجاتهم، لم يمنعوا أنفسهم عن ممارسة الدعارة؛ وإذا كان نقاء نسلهم يحتِّم عليهم عدم

[١]- روث بادل، النساء أنموذج للملكيَّة الخاصة، م.س، ص٢٥.

[٢]- ول. ديورانت، قصَّة الحضارة، م.س، ص١١٩.

الزواج بهؤلاء الأجنبيَّات، فلا حرج عليهم من التسرِّي بهنَّ. وإذا كان من الواجب على الزوجة الأثينيَّة أن تلد أولاداً أنقياء النسل، فليس ثمَّة قيود مماثلة على النساء الأجنبيَّات، ولم يكن ثمَّة ضرورة في أن يبقى نسل هؤلاء نقيَّاً، فتلك مسألة لا تهمُّ المدينة ولا تهتمُّ بها الآلهة الأثينيَّة [١].

سادساً: حقوق الطفل

لم يكن يترتَّب على ميلاد الطفل -ولو كان من زواج شرعيٍّ- الحقُّ في أن يصبح عضواً في عائلة أبيه بصفة آليَّة، بل كان لا بدَّ من موافقة ربِّ الأسرة، الذي كان له الحقُّ بأن يوافق أو لا يوافق كيفما شاء. وكانت الموافقة أو عدمها تتَّخذان صورة شكليَّة؛ فكان الطفل يُحمل عقب ولادته مباشرة إلى الأب ويوضع تحت قدميه، فإذا رفعه كان ذلك دليلاً على اعترافه وعلى رغبته في إلحاقه بأسرته، أما إذا تركه ولم يرفعه فكان ذلك يعني أنَّه لم يعترف به ولا يرغب في ضمِّه إلى الأسرة. ولم يكن يترتَّب على عدم رغبة الأب في الاعتراف بابنه أو حتى وأده أيُّ مشكلة قانونيَّة له، وفي الغالب كان الوأد للبنات هو الأكثر شيوعاً؛ وذلك لقلَّة الفائدة الاجتماعيَّة للبنت مقارنة مع فائدة الأولاد الذكور[٢]. فلقد كانت العشيرة هي من تعلن شرعيَّة الابن المولود لأحد أفرادها، بعد أن يُقدِّم الأب ابنه لها أثناء الاحتفال بطقوس الأعياد الدينيَّة المعروفة بأعياد الآباتوريا Apatouria؛ ففي اليوم الثالث من هذه الأعياد السنويَّة يُقدَّم للعشيرة جميع الأطفال الذين أنجبهم أفرادها خلال العام كلِّه، فيتمُّ الاعتراف بهم أفراداً شرعيين، مع مراعاة كون أمَّهاتهم زوجات شرعيَّات؛ حيث يتمُّ تسجيلهم في قوائم العشيرة[٣].

لقد اختفت عادة قتل الأطفال مع تقدُّم دولة المدينة، وحلَّ محلَّها إجراء آخر عُرف بعرض الأطفال؛ ولئن اختلفت التسمية فهذا «الطقس الجديد» كان يهدف إلى النتائج التي كانت تحصل من وراء القتل، لكن أريد منه التخفيف من شناعته. ومقتضى «الطقس الجديد» أن

---

[١]- خليل سارة، تاريخ الإغريق، م.س، ص٥٢٠.

[٢]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص٦١.

[٣]- نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، م.س، ص٤٤٢.

يُحمل الطفل غير المرغوب به في سلَّة أو آنية من الفخَّار، ويوضع في ميدان عامٍّ، أو على مقربة من مدخل أحد المعابد، ويُترك وحيداً. وكان الكثير من الأطفال المعروضين يهلكون نتيجة الجوع أو عوامل الطبيعة من الحرِّ والبرد، ومنهم من كانت تلتهمه الحيوانات الهائمة، ومن يُلتقط منهم لم يكن أسعد حظّاً؛ إذ كانوا يصبحون عبيداً لمن التقطهم، وكثيراً ما كانوا يستغلُّون الفتيات على الأخصِّ في الدعارة.

لقد كانت نسبة البنات اللَّواتي يتمُّ عرضهنَّ أكبر من نسبة الصبيان، وذلك رغبة في التهرُّب من تربيتهنَّ المكلفة، ودفع مهورهنَّ عند الزواج؛ حيث يقول مينالدر: «الولد يربىَّ دائماً ولو كان الأب فقيراً، أمَّا البنت تُعرض ولو كان الأب غنيّاً».

عموماً، كان عرض الأطفال يتمُّ بسبب الفقر، وعدم قدرة ربِّ الأسرة على إعالة عائلة كبيرة العدد. وأحياناً كان يتمُّ نتيجة لرغبة الأب في عدم تقسيم أملاكه، وتفتيت ثروته على عدد كبير من الأولاد. وقد يتمُّ كذلك بقصد تفادي العار والفضيحة إذا جاء الطفل نتيجة علاقة غير مشروعة. كما كان من الممكن أن يحدث لأيِّ سبب آخر؛ فإرادة الأب في هذا الصدد كانت هي القانون، فعندما توسَّلت زوجة أريستيب إلى هذا الأخير أن يُبقي على ابنها، وأن يقبله في أسرته، مؤكِّدة له أنَّه منه، بصقَ على الأرض وقال: هاك أيضاً ما هو منِّي، ورغم ذلك لست في حاجة إليه. وكان للأب الحقُّ في بيع ابنه أو ابنته لكي يحقِّق من وراء ذلك كسب ماديّاً. وقد حرَّم صولون على الأب بيع ابنته إلاَّ في حالة واحدة وهي إذا زنت برضاها[١].

ولقد كان الأطفال، في الغالب، يتعرَّضون للاستغلال الجنسيِّ. وهذه العادة بدأت في القرن الثامن قبل الميلاد، وتطوَّرت مع مرور السنين حتى صارت شكلاً من أشكال الشذوذ الجنسيِّ في المجتمع؛ إذ بدأت باستملاح الصِّبيَة وحبِّ الغلمان Paiderastia. وتختلف الآراء في تفسير هذا السلوك الشاذِّ؛ فيعزوه البعض إلى عزلة النساء أو قلَّتهن، أو ما يسود الحياة العسكريَّة من كبت في العواطف وما يرافقها من حرمان، أو ربما بسبب الافتتان بالجسد العاري في الألعاب، أو الاستجابة لنداء الغريزة حيثما يشتدُّ الاختلاط وتتوافر عناصر التحابِّ. وقد تردَّد

[١]- محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، م.س، ص٦٢، ٦٣.

في شعر كأناكريون وإبيكوس وثيوجينس أبيات غزل في الغلمان، وكان في طيبة كتيبة مقدَّسة قوامها ثلاثمئة شاب انخرطوا في سلكها على أساس أنَّ كلَّ شابَّين بينهم متحابَّان، وكانا يُدرَّبان على أنماط عاطفة الحبِّ المتبادل، والقتال سويّاً ولقاء الموت معاً في الميدان[١].

سابعاً: الاستعباد

كانت طبقة الأرقَّاء في أدنى السلَّم الاجتماعيِّ في أثينا، وكان العبيد كثيري العدد، وربما ثلث السكَّان[٢]. ولم ينظر القانون إلى العبد نظرة إنسان، فأيُّ هفوة أو ضرر أو إهانة تجاه سيِّده تُعرِّضه للضرب المبرِّح من دون حساب عدد الضربات. فالقاعدة الأساس هي أن يُعامَل العبد بقسوة، والشكل الأرقى لنضال العبيد ضدَّ مضطَّهديهم هو العصيان.

ففي القرن الخامس قبل الميلاد، اتَّخذت تمرُّدات العبيد طابع العفويَّة، فكان العبيد العصاة يهدفون إلى تحرير أنفسهم، من دون التفكير بتحطيم نظام الرقِّ الذي يتعارض مع أبسط مبادئ حقوق الإنسان[٣].

إنَّ مشكلة العبيد الحقيقيَّة في المجتمع اليونانيِّ أنَّ القانون قد أبقى الاسترقاق عملاً مشروعاً، ولم يجعل هذه الطبقة تدخل في حساب مواطني دولة المدينة الإغريقيَّة مطلقاً، لا بل جعل الرقيق ملكاً لسيِّده وشيئاً من أشيائه[٤]، وبالتالي، قَصرُ مفهوم الشعب على المواطنين الذكور الأحرار، ممَّن تجاوزوا العشرين فقط. بمعنى أنَّه استثنى النساء والعبيد والمقيمين الأجانب، أي أنَّ العبيد لم يكونوا مكوِّناً اجتماعيّاً مُعترَفاً به، وهذا يفضح عيب الديمقراطيَّة الأثينيَّة؛ لأنَّ العبوديَّة والديمقراطيَّة لا يلتقيان؛ إذ من المفترض أن تحترم الديمقراطيَّة حقوق الإنسان، أيّاً تكن منزلته الاجتماعيَّة؛ في حين أنَّ العبوديَّة تقوم على رفض كليٍّ لحقوق الشخص المدنيَّة، فإنَّ ذلك يعني أنَّه ما دام هذا الرفض قائماً، وما دامت العبوديَّة مقبولة، فلا سبيل إلى التسليم بوجود حقيقيٍّ للديمقراطيَّة[٥].

---

[١]- عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني، م.س، ص٦٨، ٦٩.

[٢]- علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، م.س، ص٢٤.

[٣]- ف، دياكوف، س، كوفاليف، الحضارات القديمة، م.س، ص٣٣٣.

[٤]- علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، م.س، ص٢٤.

[٥]- إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة، م.س، ص١٣، ١٤.

وعليه، يمكن القول أنَّ مسألة حقوق الإنسان لم تبلغ شأناً كبيراً عند الإغريق، وهذا أمر يرجع إلى عوامل اجتماعيَّة واقتصاديَّة اشتركت فيها الحضارات القديمة عموماً؛ ولكن بعض الفلاسفة الإغريق انتقد مع ذلك التقاليد القائمة، والقوانين النافذة في المجتمع، والتي تُقصي العبيد والأجانب، فقد قال بعض هؤلاء «إنَّنا جميعاً متساوون في الميلاد وفي كلِّ شيء. إنَّنا جميعاً نستنشق الهواء من الفم والأنف». ولقد جاء في بعض النصوص على لسان أحد الأرقَّاء: «إنَّني يا سيدي وإن أكن رقيقاً، أُعدُّ إنساناً مثلك، ولقد خُلِقنا من لحم واحد، فليس هناك من هم أرقَّاء بالفطرة». وقد أنكر يوريبيدس صحَّة الفوارق الاجتماعيَّة القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة إلى الرقيق إذ قال: «إنَّ هناك أمراً واحداً يجلب العار على الأرقَّاء وهو الاسم، ولا يفضِّلهم الأحرار في ما عدا ذلك الشيء، فكلٌّ منهم يحمل روحاً سليمة»[١].

وعلى أيِّ حال، إذا نظرنا إلى الواقع الإغريقيِّ سنجد أنَّ العبد لم يُحرَم من حقوق الإنسان وحسب، بل لم يكن ينظر إليهم على أنَّه إنسان أصلاً، وإنَّما شيء تعود ملكيَّته الخاصَّة إلى سيِّده، ويستطيع هذا السيِّد أن يجرِّد العبد من كلِّ حقوقه، أو يمنحه منها ما يشاء، فله الحقُّ في تسميته بالاسم الذي يريده، ويمنعه أو يمنحه الحقَّ في أن يكوِّنَ أسرة، وقد يعاقبه حسب مزاجه وهواه. ويستطيع، بالإضافة إلى ما تقدَّم، أن يبيع العبد أو يؤجِّره إذا ما اضطرَّته الحاجة إلى ذلك. ويشير كسنوفون إلى المداخيل الكبيرة التي يقدِّمها العبيد لسادتهم جرَّاء تأجيرهم في مناجم الفضَّة؛ إذ بلغت واحد أبولة Obol في اليوم الواحد[٢]. كما حُرِم العبيد من ممارسة الألعاب الرياضيَّة، ومن دخول معهد المصارعة؛ حيث لم يكن يُسمح للرقيق بممارسة الرياضة، أو التدهُّن بالزيت في معاهد المصارعة[٣].

وما دام العبد مملوكاً فهو لا يستطيع اكتساب أيِّ حقٍّ من حقوق الملكيَّة، ويعتبر من وجهة نظر القانون مجرَّداً من أيِّ حقٍّ قانونيٍّ لأنَّ وضعه الاجتماعيَّ القائم يحرمه حقَّ المواطَنة، ويُعتبر السيِّد مسؤولاً بشكل كليٍّ عن وضع عبده الحقوقيِّ، فإذا ما تسبَّب العبد في إلحاق

[١]- راجع في ما مرَّ من نصوص: علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، م.س، ص٢٥.

[٢]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليونانيِّ القديم في القرنين الخامس والرابع ق.م، دمشق، منشورات جامعة دمشق ١٩٩٨م، ص١٢٧.

[٣]- سامي سعيد الأحمد، العبوديَّة عند اليونان، مجلَّة التربية، العدد ٤٨، قطر ١٩٨١م، ص١٠١

الضرر بأحد المواطنين الأحرار أُلزِم سيِّده بدفع الغرامة النقديَّة التي تفرضها عليه المحكمة للتعويض على من لحقه الضرر. أمَّا العبد فقد يخضع للعقوبة الجسديَّة، كأن يضرب خمسيَّاً سوطاً على أيِّ جريمة يرتكبها، أما الحرُّ في حين ارتكابه جريمة ولو كانت أعظم من جريمة العبد فإنَّ بإمكانه أن ينقذ نفسه من العقوبة الجسديَّة وتطبيق العقوبة الماليَّة بحقِّه. وإذا قتل العبد أحد المواطنين الأحرار يُرغَم سيِّده على إحالته إلى المحكمة لينال عقابه، وغالباً ما يكون مصيره الإعدام. وتُعتَبر شهادة العبد مقبولة أمام المحكمة إذا انتُزِعت منه تحت وطأة التعذيب، ولا يتمُّ تعذيب العبد الشاهد إلاَّ بعد الحصول على موافقة مسبقة من سيِّده، وفي الغالب كان السيِّد يرفض انتزاع الشهادة من عبده تحت التعذيب، وكان باستطاعة العبد في بعض الحالات الاستثنائيَّة أن يدلي بشهادته أمام المجالس الشعبيَّة شرط حصوله على السَّماح له بذلك وضمان عدم ملاحقته بطريقة قضائيَّة. وكانت الحكومة تقف دائماً إلى جانب مصالح سادة العبد من خلال التشريعات القانونيَّة التي سنَّها[١].

وإذا شكَّ السيِّد في نيَّة عبده بالهروب، فإنَّ باستطاعته أن يطبِّق عليه العقوبة التي يراها مناسبة. وقد قامت اتفاقيَّات بين المدن اليونانيَّة التجاريَّة تقضي بتسليم العبيد الفارِّين، وأبرزها اتفاقيَّة أثينا وإسبارطة سنة ٤٢١ ق.م، غير أنَّ بنودها لم توضع موضع التنفيذ في الأوقات كلِّها[٢]. وكان بمقدور العبد طلب اللُّجوء إلى معبد زيوس أو أيِّ معبد أو مذبح آخر، كما يفعل الأحرار تماماً، لكي يكون في حِرز من أذى سيِّده وملاحقته له، وكل هذه يدلُّ على تضاعف عدد العبيد وكثرتهم[٣]. وكان العبد الذي يهرب عادة ما يلجأ إلى المعبد، الذي يوفِّر له الحماية، لكن ثمن تلك الحماية كان باهظاً؛ إذ سيرتبط العبد الهارب بكاهن المعبد الذي لجأ إليه، وكان بوسع هذا الكاهن إمَّا أن يسلِّمه إلى سيِّده السابق، أو أن يبيعه إلى سيِّد جديد[٤].

أما في ما يخصُّ خطف العبيد الغرباء، فقد كان يُنظر فيه أمام لجنة الأحد عشر التي كانت تحكم بالموت على من يُساق إليها، وتثبت إدانته بإحدى الجرائم. وكان المُدَّعي يطالب

[١]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، م.س، ص١٢٧، ١٢٨.
[٢]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، م.س، ص١٢٨.
[٣]- سامي سعيد الأحمد، العبودية عند اليونان، م.س، ص١٠١
[٤]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، م.س، ص١٣٠.

هذه اللَّجنة بإعادة عبده المسروق مع أدواته، وهذا ما يؤكِّد لنا مرَّة أخرى نظرة سادة العبيد إلى عبيدهم على أنَّهم جزء من ممتلكاتهم.

إنَّ خطف أيِّ عبد يُعدُّ جريمة كبرى، وهذا يخالف التشريعات التي تنصُّ عليها قوانين سقوط الناس في العبودية. وقد ذكر ليسياس أنَّ جماعة حُكم عليهم بالموت لأنَّهم قاموا بخطف أحد العبيد. وقد نال مثل هذه العقوبة، كما قال كسنوفون، من خطفوا بعض الأحرار وباعوهم بيع العبيد[١].

[١]- خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم، م.س، ص١٢٨.

الخاتمة

نستنتج من دراستنا المتقدِّمة أنَّ المجتمع اليونانيَّ القديم لم يعرف أيّاً من حقوق الإنسان، إلاَّ بمقدار ضئيل ارتبط بالنخبة الحاكمة وبالمواطن الأثينيِّ. فإذا كانت حقوق الطفل والمرأة مهضومة ويستعبد فيه الإنسان أخاه الإنسان، والمجتمع تسوسه نخبة النخبة، وتتحكَّم الدولة بكامل تفاصيله، فعن أيِّ حقوق إنسان نتحدَّث. لا بل إنَّ العبيد فيه لم يحرموا من حقوق الإنسان وحسب، بل نُظر إليهم نظرة تنفي عنهم إنسانيَّتهم.

أمَّا المرأة فاقتصر دورها على الإنجاب من دون أن يكون لها أدنى تقدير أو حقوق، لا بل توجيه المجتمع نحو أفكار متخلِّفة غاية في العنصريَّة الجنسيَّة حيث جعلوا من المرأة كائناً نجساً مرتبطاً بكلِّ ما هو ملوَّث وخبيث.

أمَّا الأطفال فمن نجا منهم من القتل لم يسلم من العرض في الساحات العامَّة وأمام المعابد، ومن نجا منهم من العرض لم يسلم من غسيل الدماغ والتربية الأيديولوجيَّة القائمة على نظريَّة التفوُّق العنصريَّة. فاليونان عرق ممتاز وباقي الشعوب برابرة، هذا ناهيك باستغلال الأطفال جنسيّاً. في الواقع، كان المجتمع اليونانيُّ أبعد ما يكون عن الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان.

المراجع المعتَمدة

١. ابتهال الطائي، تاريخ الإغريق منذ فجر بزوغه حتى نهاية عصر الإسكندر، عمان، دار الفكر ٢٠١٤م.

٢. إمام عبد الفتاح إمام، مسيرة الديمقراطيَّة رؤية فلسفيَّة، مجلَّة عالم الفكر، مج ٢٢، عدد ٢، الكويت ١٩٩٣م.

٣. حسين الشيخ، اليونان، الإسكندريَّة، دار المعرفة الجامعيَّة ١٩٩٧م.

٤. خليل سارة، دراسات في الاقتصاد اليوناني القديم في القرنين الخامس والرابع ق.م، دمشق، منشورات جامعة دمشق ١٩٩٨م.

٥. خليل سارة، تاريخ الإغريق، منشورات جامعة دمشق، دمشق ٢٠١١م.

٦. رجب عبد الحميد الأثرم، دراسات في تاريخ الإغريق وعلاقته بالوطن العربي، ط٢، منشورات جامعة قارنيوس، بنغازي ٢٠٠١م.

٧. روث بادل، النساء أنموذج للملكيَّة الخاصَّة والأجساد التي يتلبَّسها الشيطان ومجرَّد قنى للآلهة اليونانيَّة، ضمن كتاب: صورة المرأة في العصور العتيقة، تحرير: إفريل كاميرون وإيلي كوهرت، ترجمة أمل رواش، القاهرة، المركز القومي للترجمة ٢٠١٦م.

٨. روجرت جست، المرأة في أثينا (الواقع والقانون)، ترجمة منيرة كروان، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠٠٥م.

٩. سامي سعيد الأحمد، العبوديَّة عند اليونان، مجلَّة التربية، العدد ٤٨، قطر ١٩٨١م.

١٠. شعبان عبد العزيز خليفة، الكتب والمكتبات في بلاد اليونان القديمة، أوراق كلاسيكيَّة، العدد السادس، تصدر عن جامعة القاهرة؛ قسم الدراسات اليونانيَّة واللاَّتينيَّة ٢٠٠٦م.

١١. عبد الله السليمان، حروب الجمهوريَّة القرطاجيَّة من التأسيس حتى السقوط سنة ١٤٦ ق.م، دمشق، الهيئة العامَّة السوريَّة للكتاب، ٢٠١٥م.

١٢. عبد اللطيف أحمد علي، التاريخ اليوناني (العصر الهيلاديِّ)، ج١، بيرت، دار النهضة العربيَّة ١٩٧٦م.

١٣. عدنان ملحم، وزهير عمران، تطوُّر الفكر السياسي عند قدماء اليونان حتى أفلاطون، اللاَّذقيَّة، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلميَّة، مج ٣٦، عدد٥، ٢٠١٤م.

١٤. علاء مطر، وفضل المزيني، تاريخ حقوق الإنسان، كليَّة الحقوق، منشورات جامعة الإسراء ٢٠١٦م.

١٥. فردريك أنجلز، أصل العائلة والملكيَّة الخاصَّة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، القاهرة، دار الطباعة الحديثة ١٩٥٧م.

١٦. ف، دياكوف، س، كوفاليف، الحضارات القديمة، ج١، ترجمة نسيم اليازجي، دمشق، منشورات دار علاء الدين.

١٧. لبيب عبد الستار، الحضارات، ط١١، دار المشرق، بيروت ١٩٨٥م.

١٨. لطفي عبد الوهاب يحيى، الحياة الاجتماعيَّة في أثينا القديمة، مجلَّة عالم الفكر، المجلَّد ٣٨، العدد الثاني، الكويت ٢٠٠٩م.

١٩. محمد عبد الغني، السياسة الأثينيَّة في القرن الخامس ق.م بين الازدهار والانكسار، مجلَّة عالم الفكر، المجلد ٣٨، العدد الثاني، الكويت ٢٠٠٩م.

٢٠. محمود سلام زناتي، المرأة عند اليونان، دراسات حول وضع المرأة الاجتماعيِّ والقانونيِّ في العصور القديمة، الإسكندريَّة ١٩٥٧م.

٢١. محمود فهمي، تاريخ اليونان، القاهرة ١٩٩٩م.

٢٢. مصطفى العبادي، اقتصاديَّات أثينا، مجلَّة عالم الفكر، المجلَّد ٣٨، العدد الثاني، الكويت ٢٠٠٩م.

٢٣. نور الدين حاطوم وآخرون، موجز تاريخ الحضارة، ج١: حضارات العصور القديمة، مطبعة الكمال، دمشق ١٩٦٥م.

٢٤. ول. ديورانت، قصَّة الحضارة، حياة اليونان، ج٢، مج٢، ترجمة محمد بدران، بيروت ١٩٨٨م.