التصور الجدلي للقانون عند السوفسطائيين

دينا جمال الدين محمد*

dj1117@fayoum.edu.eg

ملخص

إن أهمية هذه الدراسة تنبثق من أهمية الموضوع ذاته؛ حيث إن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بمفرده منعزلاً عن الآخرين داخل المجتمع، وبالتالي لابد من وجود القانون داخل المجتمع؛ لكي يحقق "النظام، الوحدة، الأمن والاستقرار...إلخ" بالمجتمع، فالقانون هو الطريقة أو المقياس المستقيم المنظَّم للعلاقات والروابط بين البشر، سواء على المستوى الاجتماعي، الاقتصادي والسياسي.

إن الفكر السوفسطائي يعد حلقة اتصال قوية في تاريخ الفلسفة اليونانية، فقد استغل السوفسطائيون الظروف السياسية التى مرت بها دول المدن اليونانية، من الحرب ضد الفرس إلى السلام والاستقلال الأمني، ومن سيادة النظام الديمقراطي للبلاد، ومن إنشاء الاضطرابات والمنازعات بين الأفراد مع بعضها البعض أمام المحاكم والمجالس الشعبية؛ لكي يقيموا حركة فكرية تنويرية ثورية انتقالية نقدية، وبذلك جاءت فلسفتهم تعكس المضمون الجديد للاتجاهات الاجتماعية والسياسية الجديدة.

وإن الفلسفة السوفسطائية كانت مرتكزة على الأنثروبولوجيا Anthropology (علم الإنسان)، تحرر الإنسان

من كل القيم الأخلاقية، العادات، التقاليد والمعتقدات الدينية التقليدية السائدة في بلاد اليونان في ذلك الوقت، وجعلت الإنسان مصدر المعرفة الحقة، فأعلت من شأن الذات الإنسانية بإرادتها الواعية الحرة، دون سلطان عليها، فإن الدعوة إلى النظر الكامل إلى الذات الإنسانية (بصفتها كيانًا فرديًا مستقلاً بذاته وبفكره القانوني)، كانت من أهم التأثيرات الفكرية السوفسطائية البالغة على المجتمع اليوناني، ومن ثَمَّ قام السوفسطائيون بتغيير مجرى الفكر القانوني والنظر إلى الأنظمة السياسية السائد في ذلك المجتمع.

ومن ثَمَّ وجب البحث في هذا الموضوع، الذى كان ومازال الجدل حوله قائمًا، من خلال الإجابة عن التساؤلات الفلسفية الآتية:

- كيف قام السوفسطائيون بتقديم فلسفة قانونية تعبر عن آرائهم الشخصية وعن محاكاتهم للواقع الإغريقي؟ وما أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم حول تصورهم الجدلي لماهية القانون وأنواعه، بين المطلق والنسبي؟ وما طبيعة العلاقة بين القانون وبين كلٍ من الدين والأخلاق؟
- وكيف تبلور مفهوم القوة في فلسفة القانون عند السوفسطائيين؟ وكيف استطاعوا أن يضعوا الإنسان محل البانثيون الإغريقي؟ وهل فن الخطابة يعد من أسس فلسفة القانون لديهم؟

وقد استخدمت الباحثة في إعداد هذا البحث المنهج: "التحليلي، المقارن والنقدي".

الكلمات المفتاحية : السوفسطائيون، فلسفة القانون، الأنظمة السياسية.

* باحثة دكتوراة بقسم الفلسفة- كلية الآداب- جامعة الفيوم.

المقدمة.

إن الحركة الفكرية التنويرية النقدية الثورية، التي ظهرت في المجتمع اليوناني بداية من النصف الثاني من القرن

الخامس حتى القرن الرابع قبل الميلاد، قام بها طائفة من المعلِّمين والخطباء الجوّالين، لقبوا أنفسهم بـ "**السوفسطائيين**The Sophists"، فكان بعضهم سفراء لبعثات لمدينتهم إلى اليونان عامة وأثينا خاصة، للوقوف مع مدينتهم ضد أعدائها، وكان منهم أيضًا من قام بمهمة التشريع القانوني، وبالتالي كان السوفسطائيون لهم دورًا قانونيًا هامًا بالمجتمعات، وبما أنه لم يتبقَّ من مؤلفاتهم، التي عبروا عن بعضها بالأسلوب الأسطوري الرمزي، إلا شذرات قليلة، فقد اعتمدت الباحثة على مؤلفات كلاً من أفلاطون وأرسطو، بنظرتهم النقدية المعارضة، للفكر السوفسطائي بشكل أساسي، فهل كانت هذه النظرة على أساس الأصل الأرستقراطي الذي يتسم به أفلاطون والمنهج المنطقي الصارم الذي يتبعه أرسطو؟ وكيف ينتقدهم أفلاطون وهو يلقّب بعض محاوراته بأسمائهم؟!

تناقش الباحثة في هذا البحث، كيف وجهت هذه الحركة السوفسطائية الثورية المناقضة، لكل ما هو سائد تقليدي وقتئذٍ، سواء على المستوى الاجتماعي، الأخلاقي، الديني والسياسي، التيار الفكري من النظرة الكونية الميتافيزيقية إلى النظرة الإنسانية الواقعية؟ وبما أن السوفسطائيين كانوا يمثلون مرآة صادقة واقعية لكافة الاتجاهات والظروف الجديدة، التي طرأت على الشعب اليوناني عامة والأثيني خاصة، فكيف قاموا بتقديم فلسفة قانونية تعبر عن فكرهم الشخصي وعن محاكاتهم للواقع الإغريقي؟ وأيضًا بما أنهم لا يمثلون مدرسة فلسفية ذات نسق متكامل، فما أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم حول تصورهم الجدلي لماهية القانون، بين المطلق والنسبي، وأنواعه، ومدى انعكاسه على النظم السياسية؟

وأيضًا تعرض الباحثة في هذا البحث، رأي السوفسطائيون عن أصل نشأة الدولة بكل مظاهرها، وكيفية تطورت الحياة البشرية من الحالة البدائية إلى الحالة المدنية، وهل فن الخطابة يعد من أسس فلسفة القانون لديهم؟ وما طبيعة العلاقة بين هذا الفن باعتباره علمًا نظريًا وبين فن السياسة باعتباره علمًا عمليًا؟ وبما أن اتجاهم كان نحو الواقع العملي، فهل اتسم فكرهم بالبراجماتية Pragmatism (بالمعنى الحديث)؟ وكيف فسروا كلاً من مفهومي الحرية والعقاب داخل دائرة القانون؟ وإلى أي مدى تطابق مفهوما القوة والحق مع مفهوم العدالة في فلسفتهم القانونية؟ وما المتّبع في الحياة الإنسانية: الطبيعة "القوة الفردية". أم القانون "الاتفاق الجمعي" برأيهم الفلسفي؟ وما مدى تصورهم لنظام الرق، باعتباره نظامًا طبيعيًا راسخًا في العقلية اليونانية؟ وكيف استطاعوا أن يضعوا الإنسان محل البانثيون الإغريقي، وإن لا وجود إلا للفاعلية الإنسانية؟ كل هذه التساؤلات تمثل إشكالية هذا البحث، التي تحاول الباحثة أن تتناولها بشكل مفسَّر.

أولاً: التصور الجدلي للقانون بين النسبي والمطلق.

إن السوفسطائي **بروتاجوراس*** (٤٩٠- ٤٢٠ق.م) Protagoras، صاحب مذهبي النسبية Realitivism واللاأدرية Agnosticism، قدَّم رؤية قانونية جدلية بين مفهومي النسبي والمطلق؛ فعمل كمشرِّع قانوني، حين استعان به الحاكم السياسي بريكليس؛ ليضع قوانين لمدينة "ثوري" المستعمرة الهيللينية في جنوب إيطاليا، التي أسست عام (٤٤٤ق.م) تحت قيادة بريكليس، الذي لقاه تعليماته التي تتلخص في أنه ينبغي له أن يكيِّف قوانين "خارونداس" الدقيقة، التي كانت سائدة في العديد من أجزاء إيطاليا، مع الظروف الخاصة للمستوطنة الجديدة، واستطاع بروتاجوراس بمهاراته، جعل هذه القوانين أكثر دقة مما كانت عليه؛ لذلك مثلت هذه المهمة السياسية شهرة كبيرة له[١]، وأيضًا يعد بروتاجوراس مِنْ أوائل مَنْ أعلى من شأن وقيمة الذات الإنسانية الحرة، التي هي أساس كل شيء، حين أعلن: أن الإنسان مقياس (معيار) الأشياء كافة، وجود ما يوجد منها، وعدم وجود مالا يوجد منها[٢]، فلا شيء يفوق قدرة الإنسان، فلا يوجد معيار أعلى من الفرد، فيما يتعلق بإدعاءات الحقيقة والمعرفة[٣]. فما طبيعة التصور الجدلي القانوني لدى هذا المشرِّع الأبديري؟

إن المجتمع البشري بدون أخلاق أو تقاليد أو قوانين أو عدالة لا يمكن تصوره، ولكن وجودهم لم يكن بشكل مطلق، بل بشكل نسبي وفقًا لطبيعة المجتمع الذي تسري فيه؛ لأنه ربما تكون قوانين صالحة لمجتمع وتكون ضارة لمجتمع آخر[٤]؛ لذلك كان لمذهب النسبية الذي قال به بروتاجوراس، الأثر القوي على تصوره للقانون وأنظمته السياسية؛ حيث إنه لا وجود لمعايير أو مقاييس ثابتة وعامة تقليدية للقانون وأنظمته، وللعادات والأعراف والقيم، لكن هذا قائم على الذاتية، التغيُّر والتطور، فلم يكن هناك معيار ثابت لقياس القانون بأنه صادق أم غير صادق، عادل أم غير عادل[٥]، وهذا بناءً على أنه ليس هناك عدالة مطلقة ولا خير مطلق كما كان يعتقد أفلاطون، وهذا ينطبق أيضًا على كلٌ من الدين واللغة[٦].

أما عن أصل نشأة المجتمعات الإنسانية بكل مظاهرها، ومراحل تطور الحياة البشرية، برأي بروتاجوراس، يتضح من خلال الأسطورة، التي رواها أفلاطون عن لسان المعلِّم في محاورته بروتاجوراس (٤٣٢ق.م تقريبًا)؛ حيث يقول: إنه في بادئ الأمر، كانت هناك الآلهة، دون موجودات غير خالدة، لكن عندما حان الوقت المعيَّن لوجودهم، شكَّلتهم الآلهة من التراب والنار وأمزجة منوّعة من كلا العنصرين في داخل الأرض؛ لكي تكون هذه الموجودات جاهزة وقادرة على التعايُش على ظهر الأرض، فقام الإله ايبيميثيوسEpimetheus بأمر من الآلهة، بتجهيز وتوزيع القدرات ووسائل الحياة عليهم، منفردين بالصفات المناسبة، حتى يتمكنوا من البقاء...، لكن لم يكن للإنسان جزء من هذا التجهيز والتوزيع؛ لذلك جاء الإله بروميثيوسPrometheus؛ لمساعدة الإنسان بتزويده بوسائل الحياة، من خلال أخذه حكمة ممارسة الفنون من الإلهة هيفياستوسHephaestus

والإلهة أثيناAthens، وأخذ النار معها؛ لأن هذه الفنون لا يمكن استخدامها بدون النار، هكذا كان لدى الإنسان الحكمة الضروريّة للحياة، لكنه يفقد الحكمة السياسية...، وهكذا عاش الجنس البشري في البداية، حالة من التشتت والصراع مع الحيوانات الأخرى الأقوى منه، دون أن يكون هناك مدن...، لكن بعد فترة رغبوا في حب البقاء الجماعي في المدن؛ فتجمعوا مع بعضهم البعض مفتقدين فن الحكم السياسي؛ لذلك حال بهم حالة من التشتت والنزاع مرة أخرى؛ فتدخّل الإله زيوسZeus؛ ليحمي بقاءهم؛ فأرسل إليهم الإله هرمسHermes، ومعه فضيلتان العدالة والاحترام (التبجيل)؛ ليكونا المبدأين الأساسيين المنظّمين للمدن وروابط الصداقة والوفاق، ويقوم بتوزيع هذه الفضائل على الجميع؛ لكي تستمر المدن في بقائها(٧).

إن هذه الأسطورة تدل على مدى انشغال بروتاجوراس، بكيفية نشأة المدن ومراحل تطور الحياة من الحالة البدائية إلى الحالة المدنية المتحضرة، وأيضًا بتوضيح مدى طبيعة العلاقة بين القانون المنظّم وبين الفضائل الأخلاقية والسياسية، فإن الحياة تمر بمراحل تطورية من الحالة البدائية، التي يسودها نوع من الفوضى والقسوة وعدم الأمان؛ لأن الإنسان كان في حالة من النزاع مع الحيوانات الأكثر منه قوة ومقاومته وكفاحه الدائم من أجل البقاء، ثمَّ شعر الإنسان أن هذه الحياة غير المستقرة، تؤدي به إلى الانقراض؛ فلجأ إلى الاتفاق والتعاون مع أخيه الإنسان؛ ليكونوا مدينة مستقلة يعيشون فيها، لكن طابع الأنانية وحب الذات والتملك يغلُب عليهم؛ لأن لديهم الحكمة الضروريّة للحياة وليس الحكمة السياسية، ومن هنا تدخّل الإله زيوس؛ ليعلمهم من الفضائل بالتساوي بينهم، ما يمكنهم من بقائهم وحفظهم واستقلالهم الأمني، في مدينة يسودها القانون والنظام، الذي لا يتم ويدوم بالمدينة، إلا إذا كان مرتبطًا بالفضائل الأخلاقية والعدالة، وإن الحاجة إلى الاجتماع، الوفاق والصداقة مع الآخر، هي أساس نشأة المجتمعات الإنسانية، وهذا ما قاله أفلاطون في تفسيره لنشأة الدولة فيما بعد.

فقدَّم بروتاجوراس من خلال هذه الأسطورة، أفكار عن طبيعة الإنسان الفطرية، عن ضرورة الكفاح والمقاومة بالحياة من أجل البقاء وحفظ النوع، عن أهمية تكوين المدن بالاتفاق والتعاون من أجل الاستقرار، عن ضرورة بناء المجتمعات وفقًا لقوانين منظّمة مؤسسة على القيم الأخلاقية، وعن الدور الإلهي البراجماتي لحماية الجنس البشري، وكما اتخذ من المفاهيم، مثل "العدالة، الصداقة، الوفاق والاحترام...إلخ"، أساسيات لبناء مجتمع منظّم مستقر.

ويبدو كما أشار المؤلف، أن بروتاجوراس يرى أن الإله زيوس لم يمنح البشر العدالة، إلا بعد أن لاحظ عجزهم عن العيش معًا وحماية أنفسهم(٨)، وبعد أن شهد العنف والنزاع البشري، رسخ بشكل ثابت الفضائل الأساسية للحياة العملية السياسية(٩)، ومن ثمَّ فالمرء من وجهة نظر المعلِّم، مر بمرحلتين في تطوره الحضاري: الأولى مرحلة الحياة الطبيعية البدائية وصراع الإنسان معها. والثانية مرحلة الحياة المدنية "نشأة المجتمعات

والقوانين الاجتماعية، السياسية والأخلاقية، وقيام المرء بالعلم والاختراع"، وبالتالي لم يكن المرء عالمًا، مخترعًا، صانعًا، سياسيًا وأخلاقيًا بالطبيعة، لكنه استخدم ذكاءه في السياق الاجتماعي بالإضافة إلى تراكم الخبرات وممارسة الحياة الفعلية المجتمعية، فالمرء يعيش في المرحلة الحضارية في المجتمعات طبقًا لقوانين معينة، تحد من حريته المتطرفة، إلا أنها غير مضرة له في شيء؛ لأنه هو الذي فرضها بإرادته الواعية على ذاته؛ لذلك هي ضرورية حتى لا تعم الفوضى بالمجتمعات(١٠).

لذلك فكل مدينة كانت تنظر إلى عاداتها، قيمها، قوانينها وأنظمتها السياسية، على أنه الحق والخير لها؛ لتحقيق مصالحها ومنافعها، وقد لا يصلح هذا للمدينة المجاورة لها، وهذا يتم بشكل اتفاقي وليس بشكل طبيعي(١١)، فبناءً على ما هو ثابت وما هو متغيِّر، أثار بروتاجوراس إشكالية العلاقة بين ما هو طبيعي موضوعي أزلي وبين ما هو مصطنع ذاتي متفق عليه نسبي(١٢)، وبالتالي فالقوانين هي تعاقدية قد وضعها مجموعة من البشر، الذين يتمتعون بالذكاء والموهبة؛ للسيادة والسيطرة على المجتمع وشعبه اجتماعيًا، سياسيًا، اقتصاديًا وأخلاقيًا(١٣).

ومن ثمَّ فالرؤية التي تضع القوانين للمجتمع، ينبغي أن تكون رؤية جماعية وليست رؤية فردية؛ لذلك يتعيَّن على كل فرد داخل الجماعة أن يخضع للمعيار الذي تضعه الجماعة، ولكن هذا المعيار لا يطبق بشكل عام؛ لأن ما يناسب لجماعة ما، قد لا يناسب لجماعة أخرى(١٤).

أعتقد أن بروتاجوراس جاء إلى أثينا؛ لكي يحرر الشعب الأثيني من القيود التقليدية الدوجماطيقية، بكل شيء سائد بهذا المجتمع؛ فأعلن بجرأة أن الإنسان هو مركز الكون وبقدراته المعرفية، يستطيع أن يصنع أي شيء به، فليس هناك ما هو بالنفس البشرية غير قابل للتحرر منه، فكل إنسان هو سيِّد نفسه وليس عليه سلطان من قوة أعلى منه، فكل شيء يأتي بالاتفاق، المناقشة، الممارسة وبالتعلُّم، ولكن أرى أن بروتاجوراس وضع نفسه في تناقض واضح بين قوله: إن كل مرء مقياسًا لنفسه ولكل ما حوله وبين اتفاق المرء مع غيره لسَنْ القوانين! فهل كان يقصد أن شخصًا ما لديه من الذكاء والموهبة بهذه الجماعة، يقرر القواعد القانونية الصالحة للمجتمع، فيقبلوا رأيه وبذلك يتم الاتفاق؟ وهذا بناءً على تأكيده بأن ليس هناك رأي صواب ورأي خطأ، ولكن هناك رأي أفضل من الآخر. أم كان يقصد أن هؤلاء جميعًا يتشاورون فيما بينهم على ما هو صالح ونافع لهم من قوانين؟! وأيضًا كيف يتفق جماعة من البشر على سَنْ شيء معيَّن ألا وهو: "القوانين"؛ لتطبيقها على الشعب برمته، وأن كل فرد له رأي مستقل بذاته وعدم قبول أي تناقض له من شخص آخر، فكيف يتم الاتفاق والاستقلال في آنٍ واحد برأي بروتاجوراس؟!

وإنه على الرغم من أن بروتاجوراس قدَّم دورًا مهمًا للآلهة، إلا أن رأيه عن الآلهة يتسم باللاأدرية المعرفية، وهذا مبني على أنه ليس هناك حقيقة معرفية موضوعية مطلقة؛ لذلك قال: لا أستطيع أن أعرف إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئاتها ما

هي؛ لأن هناك أمورًا كثيرة تحول بيني وبين هذه المعرفة: غموض الموضوع وقصر العمر البشري[١٥].

فإذا كان مقصد بروتاجوراس من ذلك القول، هو التأكيد على أن الإنسان لا يمتلك من القدرة المعرفية، للوصول إلى اليقين بهذا العلم الثيولوجي؛ لأنه غامضًا وليس واضحًا أمام الإنسان؛ لأن كل شيء ذاتي متغيِّر من شخص إلى آخر، حتى عند الشخص الواحد يتغيَّر من حال إلى حال، أو لأن عمر المرء قصير، ولذلك لا يقدر من خلاله على إثبات الحقيقة الإلهية، إلا إن بروتاجوراس ساير اليونانيين في إيمانهم بوجود الآلهة، وإيجادها للموجودات من عناصر مادية، مثل ما كان معتقد في الفكر الفلسفي السابق عليه، وهذا السبب هو ما أدى به إلى الدعوة، بأن العدالة إلهية ليست من صنع البشر، وإن الآلهة مكنت المرء من صنع حضارته، وكأنها وسيلة نفعية لا استغناء عنها من وجهة نظره.

وأيضًا يبدو كما أشار المؤلف، أنه من الممكن أن بروتاجوراس كان يزعم باللاأدرية، أن وجود الآلهة لا يمكن التحقق منه، وإن أية حقيقة هي بالضرورة بشرية، فالإنسان معيار كل شيء والآلهة صامتة، فوجودها أو عدم وجودها لا يؤثر على سلوك الإنسان أو الأمور السياسية، فإنها تهجر المدينة وتترك البشر لأنفسهم، وكما أن البشر لا يستطيعون أن يؤسسوا قيمهم الأخلاقية وقراراتهم السياسية على مفهوم الطبيعة أو على صورة الآلهة[١٦].

إن المغزى من أسطورة بروتاجوراس، هو إظهار تقدم المجتمع الإنساني، الذي أثبت من خلاله أن دولة المدينة وقوانينها، اصطناعية ناتجة من ضرورة وجود الفضائل الأخلاقية والسياسية ومهارة وقدرة الإنسان على ممارسة فن الحكم (السياسة)، لإدارة شئون بلده[١٧]؛ لذلك فهذه الفضائل لا تقتصر على بعض الناس فقط، مثل "المهارات؛ كالطب والموسيقى...إلخ"، فإن البعض لديهم مواهب، والبعض الآخر لا، ولكنها يجب أن تكون مشتركة بين الجميع؛ لأن المدينة لا يمكن أن توجد إذا كانت الأقلية فقط لديها[١٨].

فالحياة الجماعية الاتفاقية ضرورة حتمية من أجل بقاء الجنس البشري، القائمة على الأسس الديمقراطية الداعية للمساواة بين البشر واحترام آراء بعضهم لبعض من خلال الإقناع السلمي[١٩]، فكان بروتاجوراس مثل "ديمقريطس" من أنصار النزعة الديمقراطية[٢٠].

أرى أن الأسطورة التي قالها بروتاجوراس في "خطابه العظيم" بالمحاورة، ليست من ابتكاره الشخصي الصرف، فكان لها أصل في قصيدة "ثيوغونيا*" لهزيودوس، الذي تحدث فيها عن الإلهين أيبيميثيوس وبروميثيوس وعلاقتهما بالإله زيوس، وعن سرقة بروميثيوس النار للجنس البشري، مع الاختلاف بينهما من حيث التفسير والغاية؛ حيث كان التفسير البروتاجوراسي برؤية إنسانية فردية من أجل غاية اجتماعية سياسية، بينما كان التفسير الهزيودوسي برؤية لاهوتية من أجل غاية أخلاقية متمثلة في العدالة الإلهية (عدالة زيوس).

فتستخلص الباحثة من هذه الأسطورة ما يلي:

- اتسم الطابع الفكري البروتاجوراسي بالنسبية، الذاتية، التناقض واللاأدرية في آنٍ واحد!.
- تأكيد على أهمية الفرد وقدرته الإبداعية والفنية في نشأة الحضارة وتعميرها؛ لذلك فهو معيار وأساس كل شيء.
- تأكيد النزعة البراجماتية** "بالمعنى الحديث" في فكر بروتاجوراس، والتي تمثلت في إن الآلهة وسيلة نفعية للبشر وليست غاية في حد ذاتها.
- إن الدولة قائمة على فكرة الاتفاق، التعاقد "بالمعنى الحديث" والوفاق بين البشر، فالقانون وضعي متفق عليه متغيِّر بتغيُّر الظروف ومتطور بتطور المجتمع.
- إن احترام القوانين وتحقيقها للعدالة، باعتبارها أول وأهم الفضائل الأخلاقية والسياسية، وعدم الخروج عن أحكامها، من أهم مبادئ الحياة السياسية.

أما عن التربية والتعليم، هل كان لهما دورًا في التصور البروتاجوراسي القانوني؟

لقد أكَّد بروتاجوراس على أهمية التربية، التعليم والنصح للفرد، بداية من حداثة طفولته استمرارًا إلى نهاية عمره، ابتداءً من الأسرة، ثمَّ المدرسة متمثلة في المعلِّم؛ لتعليمه من الفضائل ما هي العدالة، التقوى، الشرف ومتناقضاتها وكيفية التمييز بينهم...، ثمَّ يأتي دور الدولة؛ لتعليمه كيفية الحفاظ على القوانين والعيش بمقتضاها، وليس حسب أهوائه ومصالحه الشخصية[٢١]، وكما أن الفن (النظر) بدون خبرة (العمل/التجربة)، والخبرة بدون فن، لا شيء، وإن التربية والتعليم لابد أن يتعمقا في النفس الإنسانية؛ ليكونا جوهرها وراسخا فيها[٢٢].

إن تأكيد بروتاجوراس على أهمية التربية وتعليم الفضائل النظرية والعملية للشباب، يعد دحضًا للمعيار الأرستقراطي المميَّز بين الناس، على أساس نبل المولِد والنسب العريق، فبـ "التربية، الموهبة والتدريب" يتمكن المرء من ممارسة حياته العملية بشكل أفضل والوصول إلى المناصب السياسية، وهذا متاح للجميع دون استثناء، فللمجتمع والقوانين بجانب الأسرة دور لا يقل أهمية عن دور المعلِّم بالوظيفة التربوية[٢٣]، ومن ثمَّ يستطيع الرجل المتعلِّم بحكم خبرته أن يقترح تدبيرًا (تنظيمًا) سياسيًا أكثر ملاءمة لمدينته[٢٤].

ويرى د/محمد ممدوح أن التربية والتعليم برأي بروتاجوراس، يبثَ في نفوس الشباب الخير والفضيلة، حتى لا يكون لمرتكب الظلم أي مبرر لإجرامه، وإن العقوبات القانونية لا تمثل الثأر بقدر ما هي وسيلة؛ لتقويم سلوك الإنسان وتهذيبه، وهي أيضًا تمثل ردعًا للآخر عن الإقدام بفعل خارق للقانون[٢٥]، وأيضًا يرى د/شرف الدين عبد الحميد أن بروتاجوراس تمكن من تقديم فلسفة للتاريخ والحضارة كان مركزها: السمو بالإنسان وبمقدرته على الاختراع والتعلُّم، الأمر الذي أدى به إلى الدعوة بأهمية التربية والتعليم؛ لضمان التقدم الدائم للإنسان[٢٦].

تتفق الباحثة مع بروتاجوراس في إشادته بأهمية التربية والتعليم، ورسخهما في نفوس البشر، منذ نعومة أظافرهم، وجعلهما عاملان أساسيان لبناء فلسفته القانونية؛ حيث

جعل لكل صاحب مسئولية دورًا؛ لنشر العلم وتطبيقه بالتربية السليمة بالحياة العملية والسياسية كافة، وهذا الرأي "إن التربية والتعليم أساسا لبناء مجتمع راقي"، كان له أصل في الفكر القانوني الشرقي وخاصة عند الحكيم كونفشيوس، وأيضًا كان له صدى في ذهن كلاً من أفلاطون وأرسطو في فلسفتهم القانونية، وهذا يدل على أن بعض آراء هؤلاء السوفسطائيين، كانت لها أثر كبير على فكر نقادهم الفلسفي.

ولقد أثبت بروتاجوراس في حديثه مع سقراط، أنه إذا كان موضوع الحديث عن شئون الدولة، فلكل فرد الحرية في الإدلاء برأيه ويقدِّم النصيحة، سواء أكان النجار، السمكري، الإسكافي، عابر السبيل ومالك السفينة، الغني والفقير، السامي والوضيع، ولا أحد يلومه؛ لأنه لا يوجد تعلُّم ومعلِّم لهذا النوع من المعرفة، حتى أفضل وأحكم مواطنينا لا يستطيعون نقل حكمتهم السياسية للآخرين، وإلا علَّم بريكليس أبناءه(٢٧).

أشار بروتاجواس بقوله هذا، إلى أن الناس جميعًا يتمتعوا بحرية الحديث وإعطاء النصيحة بالأمور السياسية، دون تمييز بين إنسان وآخر، وعلى هذا أكَّد على أن الديمقراطية، باعتبارها نظامًا سياسيًا، هو ما يمنح هذه الحرية للشعب والمساواة بينهم، في التعبير عن رأيهم وحقهم في المشاركة بشئون الدولة، دون تمييز طبقي أو عنصري بينهم، وهذا بخلاف الأرستقراطية التي نبذها، باعتبارها نظامًا سياسيًا يدعم هذا التمييز، وهذه العنصرية ويقتصر الحرية السياسية على فئة معينة قليلة من الشعب.

وكما أن الصداقة والوفاق بين الإنسان وغيره من بني جنسه، أساسا لقدرته على ممارسة الحياة المدنية، فالإنسان كائن سياسي استطاع بإرادته الاختراع والإبداع للقوانين والدولة والمؤسسات الاجتماعية، وأن يتعالى فوق الحيوانية بصفاته الفيزيقية والعقلية؛ لحفظ بقائه(٢٨)، وبالتالي فالقوانين أشياء تطورت تدريجيًا عن طريق الاتفاق، الذي ينتج عن النقاش(الجدال) في المجالس(الجمعيات) الديمقراطية، ومن ثمَّ يمكن تغييرها بالمزيد من النقاش(٢٩). وإن النزعة الفردية عند بروتاجوراس، لا تصل إلى درجة التعالي المطلق، فهو لا يؤيد الإنسان القوي المسلَّح بالكفاية في السيادة والسيطرة على الآخرين، بل إن جميع الناس على قدر متساوٍ من الفضائل؛ كـالعدالة، الاحترام وحق الرأي الحر في المجال السياسي(٣٠).

خلاصة القول: قام بروتاجوراس ببلورة فلسفته القانونية، من خلال النزعة الذاتية النسبية والإعلاء من شأن الإنسان الفرد؛ كصانع لتاريخه وحضارته بكل ما فيها من قيم، عادات، أعراف، معتقدات وقوانين، بإرادته الحرة الواعية، دون وجود قوة خفية تسمو عليها، فهو الثائر على كل ماهو موروث، ليس لغرض الهدم بل لغرض البناء والتطوير المتجدد؛ لذلك لا يعود مصدر القانون برأي بروتاجوراس إلى الطبيعة الثابتة بل إلى المجتمع المتغيِّر؛ فقال بالقانون الوضعي المُسَنْ من قِبَل مشرِّعين ذي موهبة وقدرات تمكنهم من ذلك، بالاتفاق والتعاون مع بعضهم البعض، المتطور وفقًا لظروف وشئون المجتمع المتغيِّرة، ولكن في نفس الوقت أكَّد بروتاجوراس، على الحقوق الطبيعية العامة

الثابتة المشتركة بين الجميع، بدون تفرقة أو تغيير، التي يهتدي إليها الإنسان بعقله، دون أن يخترعها أو يصنعها، مثل "المساواة في حق التعليم، حق المشاركة في الأمور السياسية، حرية التعبير والإدلاء بالرأي الشخصي، حق الامتلاك، حق الاستقرار والتعاون...إلخ". وكأن بروتاجوراس هنا مزج في فلسفته بين النسبي "القانون الوضعي" والمطلق "القانون الطبيعي"، دون أن يشير إلى ذلك أو يؤكِّد على ذلك.

وهناك نقطة محيِّرة غير واضحة بفلسفة بروتاجوراس القانونية أيضًا ألا وهي: كيف يقول إن الإنسان مقياس كل شيء، وكان مسايرًا للنظام الديمقراطي في آنٍ واحد! فهل كان لنظام الحكم الفردي "الملكية" مكانًا بفلسفته القانونية؟! وكما أنه على الرغم من الحركة الثورية التي قام بها، إلا أنه لم يدعو إلى الانفصال بين القوانين وبين كلٍ من المعتقدات الدينية، القيم الأخلاقية والعادات الاجتماعية؛ لأن كل هذا يحمل في طياته المنافع والفوائد العائدة على الإنسان، وأيضًا أكَّد على أن هناك علاقة وثيقة بين القوانين وبين كلٍ من العدالة والحرية؛ أي بين القوانين وبين الفضائل الأخلاقية والسياسة؛ لذلك فالقوانين لا تمثل عقبة أمام حرية المواطنين، بل العكس فهي تحمي هذه الحريات، وكما بلور بروتاجوراس مفهوم العقاب داخل دائرة القانون، في إطار تقويم سلوك المواطنين المذنبين وردع الآخرين عن الخروج عن أحكامه، إذَنْ تمثل القوانين القائمة على مبادئ، مثل "العدالة، الاحترام، الوفاق والحرية...إلخ"، قوة الحق بالمجتمعات المدنية المتحضرة.

أما السوفسطائي **ليكوفرون** الإيلي (النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد) Lycophron ، قد سار على المنهج الخطابي في آرائه، واتبع بروتاجوراس في الاعتقاد بأن أصل القانون لا يعود إلى الطبيعة والإله، بل هو نتاج تواضع واتفاق الأفراد داخل الجماعة البشرية، وكما أن المدن تتآلف وتتحد مع بعضها البعض من أجل الحماية، أيضًا المرء يتآلف ويتحد مع الآخر من أجل الحماية، الاستقرار والأمان المشترك، فقيمة القانون تكمن في قيمته النفعية؛ كتنظيم للعلاقات والمعاملات البشرية داخل المجتمع[٣١]، ووسيلة لتحقيق العدالة المتبادلة بين المحكومين أو بين الحاكم والمحكومين[٣٢]، فيذكر أرسطو رأي ليكوفرون عن القانون بأنه: "ليس إلا كفالة للحقوق الفردية من دون أن يكون له أي سلطان على أخلاق المواطنين وعدالتهم الشخصية"[٣٣].

لذلك نقد ليكوفرون الاعتقاد السائد عند الإغريق بالتمييز الطبقي والفوارق الاجتماعية، باعتباره حكمًا طبيعيًا، ولكنه دعا إلى المساواة بين الأفراد دون وجود لهذه الفوارق، وهذا يدل على نزوعه الديمقراطي[٣٤]، فدافع عن الحق الطبيعي للضعفاء، مؤكِّدًا المساواة الطبيعية بين كافة البشر، معتبرًا أن أرستقراطية المولِد شيء غير عادل[٣٥]، فحماية حياة وحرية وحقوق المواطنين من واجب السلطة السياسية[٣٦].

إذَنْ القوانين من وجهة نظر ليكوفرون، تمثل القوة المنظّمة للعلاقات والروابط الاجتماعية والسياسية، المحافظة على الحقوق والحريات الفردية، دون أن تكون قوة قاهرة على الشعب وقيمه ومعتقداته؛ فهي أداة ضرورية نفعية وليست أداة مستبدة مطلقة، محققة

غايتها المثلى وهي: العدالة بين الجميع، فالقوانين تمثل قوة الحق وليس حق الأقوى، مثل ما قال بروتاجوراس من قبل، وإن ليكوفرون مزج مثله في فلسفته بين النسبي "القانون الوضعي" والمطلق "القانون الطبيعي"، دون أن يشير إلى ذلك أو يؤكِّد على ذلك، وأيضًا لم يفصل بين القانون والأخلاق.

ثانيًا: العلاقة الجدلية بين فلسفة القانون وفن الخطابة.

يعد السوفسطائي **جورجياس*** (٤٨٣- ٣٧٤ق.م) Gorgias من أبرز خطباء عصره، فأسلوبه الخطابي ومهارته في فن الإقناع، أدى به إلى شهرته في الدوائر السياسية في مدينة ليونتيني (موطنه)، والسماح له بالمشاركة السياسية الكاملة؛ لذلك تم اختياره للبعثة الدبلوماسية إلى أثينا عام (٤٢٧ق.م)، وبهذا تمكن من فرض فنه على الشعب الأثيني في ظل النظام الديمقراطي، من أجل كسب المشاركة في السلطة والسيادة السياسية، مؤكِّدًا على أن الخطابة كفن يعلَّم، مفيد في أي مكان يتواجد فيه الجماهير، سواء أكان في قاعات المحاكم أو اجتماعات الجمعيات (المجالس) الشعبية[٣٧].

ولقد اتخذ جورجياس من فن الخطابة بنية أساسية لفلسفته القانونية؛ حيث أن الخطابة تمثل الأداة القوية؛ لقدرة المرء على فرض السيطرة والسيادة على الآخرين، واقناعهم بما لديه من آراء وحجج وبراهين، فعامة الشعب "الديمقراطيين" يستطيعون بها أن يقفوا أمام الفئة القليلة المثقفة "الأرستقراطيين" المسيطرة على الحكم، وعلى هذا إذا تمكن الفرد من حذق هذا الفن "فن الكلام والإقناع"، أصبح خطيبًا بارعًا قادرًا على الدفاع عن نفسه أو عن غيره، أمام القضاء الأثيني سواء أكان محقًا أم لا، وأيضًا على فرض إرادته على غيره، فالقوة الخطابية تعلو على الحق وليست هي الحق[٣٨]. ومن ثمَّ استغل جورجياس الوضع السياسي المتغيِّر بأثينا، الناجم عن الحرب البيلوبونيزية "بين أثينا وإسبرطة" عام (٤٣١- ٤٠٤ق.م)، وموت الحاكم السياسي بريكليس في ذلك الوقت، وطبيعة العلاقة المتواترة بين أنصار الديمقراطية وبين أصحاب الطبقات الثرية، وأهمية القضاء الأثيني، لِبَثْ فنه الخطابي باعتباره أسلوبًا نثريًا للإقناع والتأثير في نفوس المواطنين، والقيام بتدريسه للشباب باعتباره سلاحًا قويًا للنجاح في الحياة العملية السياسية[٣٩]؛ لذلك كان تعليمه لا يهدف إلى تدريب الشباب على المبادئ الأخلاقية والفضائل النظرية والعملية، ولكن لجعلهم متحدثين حاذقين ماهرين أمام العامة[٤٠]، فقدرة المرء على إلقاء الخطب، وسيلة قوية لغاية الإقناع والتأثير في أي اجتماع سياسي[٤١].

وبالتالي أثر جورجياس على الشعب اليوناني تأثيرًا كبيرًا بأسلوبه الخطابي المقنع، فقد حثهم كنصيحة سياسية على التوحد ضد خطر الفرس في دلفى وأماكن أخرى[٤٢]، وأيضًا حثهم باختلاف مدنهم على الوحدة الهيللينية ونبذ الخلافات بينهم؛ لمقاومة الخطر الخارجي، وألا تنظر المدن اليونانية لبعضهم البعض نظرة عدائية، بل إلى الأرض الأجنبية رغبة للسيطرة القوية عليها[٤٣].

يقول جورجياس في مؤلفه "مدح هيلين": إن قانون الطبيعة يحكم بأن القوي لا يمكن أن يعوقه الضعيف، لكن الضعيف هو من يحكمه ويقوده القوي، فالأقوى يتقدَّم دائمًا والأضعف يتبعه(٤٤)، فالقوة من وجهة نظره لا تكمن في كبح الشهوات، الرغبات والميل إلى الزهد والتقشُّف كما يدعي فلاسفة الأخلاق، وإنما تكمن في تحقيق كل ما ترغبه الطبيعة البشرية من متطلبات، سيطرة وسيادة سياسية لحكم المدن، فمن لا يرغب في شيء ولا يتطلع إلى السيادة باسم القيم الخلقية؛ فهو ضعيف غير شجاع، ليكون عضوًا صالحًا للحياة العملية، قادرًا على الفعل والتأثير، فالطبيعة البشرية قائمة على النزاع، السيطرة، القوة والرغبة الدائمة، فالحق للقوة وليس للضعف، وفي هذا تكمن العدالة كما يرى جورجياس(٤٥)، وقد كان لهذا الرأي صدى كبير مؤثر على فكر فريدريك نيتشه (١٨٤٤- ١٩٠٠م) عن مذهب إرادة القوة في القرن التاسع عشر الميلادي(٤٦).

ترى الباحثة أن رأي جورجياس بضرورة امتلاك الإنسان القوة الخطابية؛ ليحافظ بها على نفسه، به نوع من زوال الحق في مجتمع لا يعيش فيه إلا القوي، الذي يرغب ويحارب بقوته البلاغية أن يحقق كل ما يرغب فيه، وبهذا من الممكن أن يدافع الإنسان عن نفسه، وهو ظالم أجرم في حق غيره، ويستطيع بقوته البلاغية أن يصبح هو المظلوم ويبرئ نفسه أمام القضاة، ويزول حق المعتدى عليه، فأين تكمن العدالة في هذا الرأي؟! ولكن هذا ما يحدث بالفعل في وقتنا الحاضر في أغلب الأحيان عن طريق ما يسمى بـ "مهنة المحاماة"، التي تعتبر امتدادًا لدعوة جورجياس بالقوة الخطابية البلاغية المؤثرة مهما كانت نتائجها.

وبالتالي فنظام حق الأقوى، هو أفضل نظام سياسي برأي جورجياس، وهذا من خلال الخطابة التي جعلها أداة سياسية، يحقق بها المرء إرادته الحرة في فرض سيطرته وسيادته، وإظهار قوته وخاصة في المجالس النيابية، وقد أخذ بهذا الرأي **كاليكليس**(القرن الرابع قبل الميلاد) Callicles وتعلَّمه؛ لذلك عرض أفلاطون هذا الرأي على لسان كاليكليس في محاورة جورجياس (٤٠٥ق.م تقريبًا)(٤٧).

إِذَنْ الفكر الجورجياسي السياسي قائم على ثالوث، وهو: "الخطابة، الإرادة، السعادة"؛ فالخطابة هي الأداة السياسية القوية التي يستخدمها المرء؛ لتحقيق إرادته الراغبة في بلوغ السعادة التامة. لكن، إذا قام الإنسان بفعل مخالف للقانون نتيجة لضغط ما، فهل يعاقب أم لا؟

قدَّم جورجياس إجابة على هذا السؤال من خلال قوته البلاغية؛ حيث يقول: إن فن الكلام ينبغي أن يفعل مثل ما تفعله العقاقير، فكما أن العقاقير المتباينة تطرد مختلف الأمزاج من الجسم، وبعضها يقضي على المرض، بينما يقضي البعض الآخر على الحياة، فإن بعض الكلمات تسبب الحزن، وبعضها الآخر يسبب السرور، وبعضها الآخر يسبب الخوف، بينما يثير بعضها الشجاعة في أولئك الذين يسمعونها، وبعضها الآخر يخدر العقل ويسحره بالإقناع(٤٨).

إن الإنسان لا يقع عليه أية مسئولية على فعله المخالف، برأي جورجياس، إذا وقع تحت القوة القهرية من إنسان أقوى منه، أو تحت ضغط الأهواء، سحر الكلام والعاطفة المضللة للعقل الإنساني، أما المسئولية فتتحقق عند توافر شرطي القصد والإرادة، عند قيام الإنسان بفعله المنطلق من اختياره العقلاني الواعى الحر النابع من داخله(٤٩)، ويبدو كما أشار المؤلف، أن هذا القول الجورجياسي البسيط، القصير والبارع، مَثَّلْ السلف للعديد من المناقشات الفلسفية حول الحرية والجبرية، القوة القاهرة، التحريض، والدافع الذي لا يقاوم(٥٠).

أعتقد أن هذه الإجابة لا تمثل الحل الأمثل لهذه المعضلة من وجهة نظري؛ لأن الإنسان عندما يكون تحت ضغط شهواته، أو قوة الألفاظ، أو عاطفته، لا يكون عقله مغيَّبًا أو مسلوب الإرادة والحرية؛ لكي يعفى من العقاب القانوني، ولكن هناك نقطة غامضة بتسمية جورجياس لمؤلفه بـ "مدح هيلين"، والدفاع عنها من منظور العقاب القانوني، فهل هذا يعني أنه كان من المدافعين عن المرأة والسمو بمكانتها بالمجتمع؟!

خلاصة القول: إن فلسفة القانون عند جورجياس تدور حول الذات الإنسانية، وطبيعتها الفطرية الكامنة في حب الذات، الأنانية والرغبة الدائمة في التملك والسيادة على الآخرين، وذلك يؤدي إلى حالة من النزاع الدائم بين الأفراد، فالبقاء في حياة سعيدة لا يشوبها الآلام، يمنح للأقوياء فقط، أما الضعفاء فحياتهم عكس ذلك؛ لذلك لم يبحث جورجياس عن التغيُّر والتطور بالقوانين الوضعية وفقًا للتطور المجتمعي، ولكنه بحث عن الثبات والفطرة الطبيعية، فقال بالقانون الطبيعي؛ أي يقصد بالطبيعة هنا الطبيعة البشرية، التي تحكم بالقوة، باعتبارها "الحق، الخير، الحرية والعدالة" بالحياة، فالمرء القوي بطبيعته لا يلتزِم بما يعوقه من معتقدات، عادات، قيم، فضائل وقوانين، وبالتالي يثور على كل شيء موروث، بينما الضعفاء هم الذين يصنعون القوانين ويلتزمون بها وبالقيم الأخلاقية والمعتقدات الدينية، من أجل أن يرضوا أنفسهم بأن هذا هو الحق الطبيعي.

وكأن جورجياس هنا يعتقد بنظام الحكم الفردي "الملكية المطلقة"؛ كأفضل نظام سياسي، الذي به يستطيع الفرد بقوته الفطرية وبمهاراته الخطابية المكتسبة، يصل إلى حد الاستبداد والقهر، دون الاستسلام والمساواة مع الآخرين، ومن ثَمَّ أعتقد بأن لا ثمة علاقة بين القانون وبين كلٍ من المعتقدات الدينية والمبادئ الأخلاقية، فالقانون بنظره يمثل حق الأقوى وليس قوة الحق؛ لذلك فالإنسان القوي يستطيع أن يصنع كل شيء بحياته وحضارته ومجتمعه، دون أن يعوقه شيء، إذَنْ ينبغي على الحاكم صاحب السلطة والسيادة أن يكون قويًا بسلاحه الخطابي؛ أي يكون ماهرًا بفن الإقناع والتأثير على شعبه، ولا يلتزِم بالقيم والمبادئ التقليدية الموروثة؛ لتحقيق ما هو صالح ونافع له، وبذلك يختلف جورجياس عن بروتاجوراس في فلسفته القانونية، ولكنه اتفق معه في الاهتمام بالإنسان؛ كذات مستقلة لها حريتها وإرادتها الواعية المُدرِكة لكل شيء، الماهرة بفعل أي شيء.

وبالتالي يتبيَّن من هذا التصور الجورجياسي مدى طبيعة العلاقة الوثيقة بين القانون الطبيعي المؤسس لمفهوم القوة، السيطرة والحرب الدائمة وبين فن الخطابة المكتسب المحقق لهذه القوة، التي بها تتحقق سعادة المرء بصفته مواطنًا صالحًا، فكان تصوره قائمًا على النزعة الفردية والإعلاء من شأنها، دون الروح الجماعية الاتفاقية.

أما عن تصور السوفسطائي كاليكليس للقانون، يتضح من خلال حديثة مع سقراط؛ حيث اعتقد بأن القوانين تتعارض في معظم الأحيان مع الطبيعة؛ لأنها من وضع الضعفاء الذين لا يقدرون أن يحققوا مصالحهم الشخصية، وأن يتساووا مع الأقوى منهم؛ لذلك سَنّوا القوانين؛ لكي يرهبوا الأقوياء؛ لأنهم الأكثرون امتيازًا وقدرة على الاستعلاء عليهم وامتلاك أكثر منهم، ولكي يمنعوا هذا لجؤوا إلى القوانين، التي تؤكِّد على أن الظلم يقوم على كل محاولة أو رغبة في السيطرة أو الاستعلاء على الآخر. لكن الطبيعة تثبت عكس القوانين، من وجهة نظر كاليكليس؛ بمعنى أن من هو أفضل وأكثر قدرة، قيمة وقوة، يكون متفوقًا على من هو أقل منه، وهذا لم يكن في عالم البشر(بين العائلات والمدن بعضها ببعض) فقط، بل في عالم الحيوان أيضًا، وإن العدالة تتمثل في سيادة وسيطرة القوي على الضعيف، وفي الاعتراف بهذه السيادة[٥١].

إن الطبيعة برأي كاليكليس، تحكم بنظام حق الأقوى في الحياة، وهذا ليس على المستوى البشري فقط، بل على المستوى الحيواني أيضًا، فالكائنات الحيوانية تتنازع وتتصارع مع بعضها البعض من أجل البقاء، فلا يبقى إلا القوي القادر على هذه الحرب التي فرضتها الطبيعة، وأيضًا يحدث ذلك بين البشر في التعامل مع بعضهم البعض، وكأن كاليكليس يتخذ من الطابع الحيواني "القوة، المثابرة، النزاع والقدرة على التحمل والصعاب"، من أجل ممارسة الحياة العملية والسياسية، دون الالتزام بأي شيء سائد يعوق الطبيعة، التي فطر عليها الإنسان غير المكتسبة؛ لذلك اتفق مع أستاذه جورجياس، في القول بالقانون الطبيعي الثابت غير المتغيِّر من شخص لآخر أو من مجتمع لآخر؛ لأن عكس هذا هو من صفة الضعفاء، الذين لا يقدرون على تحقيق وتلبية طبيعتهم الغريزية، فيلجؤون إلى الاستقرار، السلام، التسامح، التواضع والالتزام بما هو موروث تقليدي، معتقدين أن هذا يمثل العدالة، التي يؤسسوا عليها قوانينهم المتغيِّرة، وهذا مناقض للطبيعة.

وبالتالي فالطبيعة هي القوة التي بها يحقق المرء كل ما يرغبه من لذة، متعة وسلطان؛ لأن الطبيعة البشرية تكمن في الأنانية، حب الذات، وليس في كبح جماح الشهوات، الزهد والتقشُّف، الذي يعد مظهر من مظاهر الضعف، أما الإنسان القوي يكون على علم بكيف تساس المدن، وتولية حكمها وفرض سيطرته على الآخرين[٥٢]، فالقانون القائم على اتفاقات وآراء الناس، هو قانون الضعفاء الأرقاء يستخدمونه؛ كسلاح ضد الأقوياء وكمبدأ للأخلاق، وليس هو القاعدة السليمة للحياة الإنسانية؛ لأن به يطالب المرء بالمساواة مع الآخر، أما الطبيعة فتدعو إلى حق استخدام القوة بأقصى حدودها، لغاية التمتع باللذة التي يتم اكتسابها منها، وأيضًا إلى عدم المساواة بين القوي والضعيف، فالقوة هنا لا تقتصر على

القوة الجثمانية أو الملكات العقلية، بل هي قوة الشخصية كلها، فمن حق القوي أن يمتلك أكثر من الضعيف، ومن ثمَّ أثبت كاليكليس هنا التناقض التام بين الطبيعة والاتفاق(٥٣).

لذلك فالعقلانية تلزمنا بالسعي إلى تحقيق الخير لأنفسنا، وإن الحق الوحيد بحكم الطبيعة هو حق الأقوى في أخذ ما يريد(٥٤)، وهذا ما يؤكِّده كاليكليس بقوله: إن العادات، القوانين المكتوبة، الأسحار والشعوذة، من عمل الضعفاء، التي هي ضد الطبيعة؛ لكي يُقيّدوا بها الرجل القوي، وعندما يعرف ذلك يحطم كل هذا بقدميه، ويجعل من نفسه سيدًا عليهم، ومن ثمَّ تشرق العدالة الطبيعية بنورها الحقيقي(٥٥).

إن نظام حق الأقوى، هو أفضل وأسمى نظام اجتماعي وسياسي يحكم المجتمع اليوناني، بل يحكم المجتمعات الإنسانية كافة، كما يعتقد كاليكليس، الذي أسس فلسفته القانونية على التقابل بين مفهومي القوة "الطبيعة" والضعف "الاتفاق"؛ فالقوة للأقلية القادرة على السيادة والسيطرة على الغير وتحقيق كل ما ترغبه، أما الضعف فللأغلبية الواضعة للقوانين، ولكن الطبيعة والتاريخ يؤيدان هذا النظام، وفي تطبيقه يسود القانون الطبيعي بين البشر(٥٦).

ومن هنا فإن قانون الطبيعة لا يتوافق مع المبادئ الديمقراطية، التي تقرّها الغالبية الضعيفة، بل مع المبادئ الأرستقراطية، التي تقرّها القلّة القوية القادرة والموهوبة، ومن له الحق الطبيعي في البقاء والنجاح، هو من يقدر ويصلح للعيش والإستفادة القصوى من الحياة، وما هو مضاد للطبيعة، أن يكون هناك عوائق مصطنعة، لهؤلاء القادرين في طريقهم، من قِبَل الضعفاء غير الأكفاء، فهذه الحواجز الاتفاقية تناقض النظام الطبيعي لحق الأقوى(٥٧).

وإن العدالة التقليدية هي نوع من أخلاق الرقيق، التي تقيِّد رغبات القلّة المتفوقة، فإن ما هو عادل تبعًا للطبيعة، يمكن رؤيته من ملاحظة العلاقات المتنازعة بين المجتمعات السياسية، والصراع بين الحيوانات في الطبيعة؛ حيث ينتصر ويسود الأقوى لا الأضعف(٥٨)؛ لذلك فالعدالة أداة في يد الضعفاء للسيطرة على الأقوياء(٥٩)، وأيضًا الفضائل التقليدية ما هي إلا وسائل مخترعة في أيدي الضعفاء غير القادرين، على منع ما هم أقوى وأذكى منهم، من فعل ما يحق لهم القيام به بطبيعتهم، فيستغلون من هم أدنى منهم لمصلحتهم الخاصة، وإن السعادة القصوى تكمن في الحياة الناجحة التي تتسم بتأكيد الذات القاسية، وهذا هو ما تحثنا الطبيعة إلى السعي إليه(٦٠)؛ لذلك اتخذ كاليكليس من الطبيعة أساسًا لانتقاد القيم والفضائل الأخلاقية التقليدية، وبالتالي تشير أفكاره إلى عقلية ثورية معادية للديمقراطية(٦١).

إذَنْ أكَّد كاليكليس، على التفرقة الجوهرية بين قانون الطبيعة والقوانين الوضعية؛ حيث إن الأول يهب الإنسان القدرات والمواهب، التي تمكنه من تحطيم كل القيود من "عادات، أعراف، خرافات وقوانين...إلخ"، تتعارض مع نظام الطبيعة، الذي يمنح الإنسان القوة والإرادة الحرة وامتلاك ما يريد، فهذا القانون يقوم على نظام حق الأقوى وليس نظام قوة الحق، وإن العدالة والحق يكمنان في القوة، التي هي القانون الأعلى والأسمى من وجهة

نظره، أما القوانين الوضعية فهي من صنع الناس الضعفاء، الذين لجؤوا إلى التغيُّر وليس إلى الثبات؛ رغبة في تحقيق مصالحهم الشخصية وحماية أنفسهم من هؤلاء الأقوياء الأذكياء القادرين، على المشاركة في الشئون والأمور السياسية الخاصة بالحكم والدولة. ولكن، أي قانون؟ أية عدالة؟ أي حق طبيعي في هذه الرؤية الفلسفية القانونية؟!

ثمَّ يرى كاليكليس أن حياة الفلسفة تتعارض مع الحياة السياسية؛ أي أن الفلاسفة لم يكونوا على دراية كافية بالقوانين التي تحكم الدولة، ولا بكيفية الحديث مع الآخرين في الشئون العامة والخاصة...، وأيضًا رجال الدولة لا يتدخلون في مناقشات الفلاسفة...، وأما فائدة الفلسفة من وجهة نظره، تتحدد فيما يأخذ منها ما ينفع في تعليم الإنسان في صغره، دون الاستمرار حتى نضجه(٦٢).

لقد أخرج كاليكليس الفلاسفة من زمرة الحكام ومن حق المشاركة في الحياة السياسية، وكأن ليس هناك ثمة علاقة بين المعرفة والسياسة برأيه؛ لذلك اختزل دور الفلسفة في تعليم الأطفال، دون الناضجين الذين لا يكمن هدفهم في تعلُّم الحكمة، بل في كيفية ممارسة غرائزهم ورغباتهم الفطرية، بأية وسيلة كانت، وبالتالي أعتقد أن تأكيد أفلاطون في محاورة الجمهورية (٣٨٠ق.م تقريبًا)، على إن الفلاسفة هم من يمثلون طبقة الحكام، وعلى أهمية الفلسفة في حياة الإنسان منذ الصغر حتى الكبر، كان رد فعل على هذا الرأي، ومن ثمَّ كان لرأي كاليكليس هذا، أثر كبير على الرؤية النيتشوية نحو الفلسفة، العقل والميتافيزيقا.

وقد نقد أرسطو رأي كاليكليس من خلال تقديمه من البراهين ما يثبت أهمية الفلسفة والتفلسف في الحياة العملية والسياسية؛ حيث إن نشاط الفكر يتيح في الواقع للحياة اليومية والبشر أعظم الفائدة، وذلك ما سوف نتبينه بسهولة من النظر في المهن والصنائع؛ حيث إن جميع الأطباء الحاذقين ومعظم معلمي الألعاب الرياضية، متفقون على أن الذي يريد أن يكون طبيبًا أو معلمًا بارعًا "للألعاب الرياضية"، يتحتَّم عليه أن يعرف الطبيعة معرفة وثيقة، والأمر كذلك مع المشرِّعين المبرِّزين الذين يجب عليهم أن يعرفوا الطبيعة معرفة دقيقة، بل أن تفوق خبرتهم بها خبرة أولئك؛ لأن أولئك يظهرون حِذْقَهم في المهنة بتنمية كفاءة الجسد، أما هؤلاء فينصرفون إلى فضيلة النفس ويسعون لتوجيه الناس إلى السُبُل المؤدّية لسعادة المجتمع أو شقائه؛ ولهذا تزيد حاجتهم إلى الفلسفة(٦٣).

وأيضًا ينبغي علينا أن نصبح فلاسفة، إذا أردنا أن نصرِّف شئون الدولة بصورة صحيحة، ونشكِّل حياتنا الخاصة بطريقة نافعة، وإننا جميعًا متفقون (في الرأي) على أن أسمى الرجال خلقًا وأشدهم بطبيعته قوة، هو الذي ينبغي أن يتولَّى الحكم، وكما أننا متفقون على أن القانون وحده هو الحاكم والسيِّد، فهو الذي يعبِّر منطوقه عن حكمة وبصيرة(٦٤).

لقد أثبت أرسطو أهمية الفلسفة والتفلسف، سواء على مستوى الحياة العادية العملية اليومية من خلال ممارسة المهن والحرف، فلابد أن يكون المرء على علم بموهبة وقدراته الطبيعية مع المعرفة، التي تؤهله أن يكون كفء بما يقوم به من عمل، أو على المستوى

السياسي من خلال ما يقومون بتشريع القوانين أن يكونوا أكثر علمًا وحذقًا ومعرفة بما يقومون به؛ لأنهم ما يقومون به لا يخص شخص معين أو فئة معينة، بل يخص شعب بأكمله من حيث مصالحه، استقراره، أمنه، حريته وسعادته؛ لذلك يكونون أكثر حاجة إلى الفلسفة، وعلى الحاكم الذي بيده تدبير شئون الدولة وشعبها، أن يكون أكثر الناس حكمة، بصيرة، خلقًا، شجاعة وقوة، وبالتالي فالسيادة تكون للقانون وليس لقوة الحاكم، فالقانون هو الحق بنظر أرسطو، وليست القوة هي الحق، كما يقول كاليكليس.

خلاصة القول: سار كاليكليس على نهج أستاذه جورجياس مناقضًا لنهج بروتاجوراس، فعلى الرغم من أنه جعل الذات الإنسانية محور فلسفته القانونية مثلهما، إلا أنه أعلى من شأنها وقيمتها إلى ما لا حد لها، فما دام الإنسان يملك بطبيعته القوة القاهرة لأي شيء، فلا يحده شيء؛ لذلك حرر الإنسان القوي من أي شيء يعوق طبيعته، سواء أكان على المستوى الديني، الأخلاقي، الاجتماعي أو السياسي، فهو صانع لكل شيء؛ لذلك أخذ كاليكليس من أستاذه السلاح القوي "فن الخطابة"، الذي به يحارب ويحطم المرء كل ما هو مصطنع تقليدي متفق عليه، ومن ثمَّ بلور مفهوم القوة؛ كبنية أساسية للحياة العملية والسياسية النفعية، وأخذ من الصراع الدائم بين القوة والضعف على أدنى المستويات ألا وهو: الحيواني صعودًا إلى المستوى الإنساني، فأكَّد على أن الطبيعة البشرية تحمل في طياتها هذا الصراع الدائم بهدف حب الذات والأنانية الفردية، فلابد من إعادة القانون إلى الطبيعة الثابتة، وليس إلى المجتمع المتغيِّر.

وبالتالي سار المجتمع وفقًا للحكم الفردي المطلق أو لحكم القلّة الأرستقراطية القليلة، المتمتعة بطبيعتها بكل صفات القوة، التميُّز والنجاح، ويخضع لها الأكثرية الديمقراطية، التي تتسم بكل صفات الضعف والاضمحلال؛ لذلك نادى بالتفرقة الطبقية بصفتها أساسًا طبيعيًا فطريًا، ومن هنا فلا ثمة علاقة بين القانون وبين كلٍ من المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية، فلا وجود لعدالة اجتماعية أو سياسية بل لعدالة شخصية، ولا وجود للعقاب القانوني المصطنع إلا للضعفاء، فميَّز كاليكليس بالقانون الطبيعي بين الأقوياء السادة الأحرار والضعفاء الأرقاء، بين الأرستقراطيين بمبادئهم والديمقراطيين بمبادئهم، بين الحرب الطبيعية والسلام المصطنع، وهذه التفرقة كان لها صدى في الفلسفة النيتشوية لاحقًا، وأعتقد أن كاليكليس يعتبر من أوائل مؤسسي مذهب اللذة والمتعة المطلقة، وهذا كان له صدى في عقلية المدرسة القورينائية، إحدى المدارس السقراطية الصغرى بالعصر الهيلينيستي، وهذا يدل على مدى تأثير الفكر السوفسطائي على الفكر الفلسفي اللاحق له.

بينما السوفسطائي **ثراسيماخوس** (٤٧٠- ٤١٠ ق.م) Thrasymachus ، قد اتفق مع كاليكليس في أنه لا مجال للعقل في الحكم السياسي، بل المحرك الأساسي لصاحب السيادة، هو القوة التي تعتبر أداته التي بها يحقق كل ما يرغبه ويصب في منافعه، ولكن هذه القوة في اعتقادهما لا تأتي بالفن أو المصادفة، بل بحكم الطبيعة التي تمنح المرء القوة التي يستطيع بها أن يرتقي إلى أعلى المناصب ويفرض سيادته وسيطرته بحكمه على الأغلبية

الضعيفة، بسبب اعتقادهم بما هو قديم موروث من "أعراف، تقاليد وقيم أخلاقية...إلخ"، يبررون به عن ضعفهم وكسلاح لهم ضد الأقوياء، ينتزعون منهم السلطة والحق؛ فالحق للأقوى(٦٥).

أما بالنسبة لمفهوم العدالة، كما عرّفها ثراسيماخوس أثناء حواره مع سقراط في محاورة الجمهورية، إنها تكمن في تحقيق منافع ومصالح الرجل القوي...، فرد سقراط قائلاً: هل تعني بالقوة هنا القوة الجسدية الناتجة من أكل لحم البقر؟ فرفض ثراسيماخوس هذا الرد، وقال له: إني لا أقصد بالقوة هنا القوة الجسمية، بل أقصد القوة السياسية التي يمتلكها الحاكم ويسيطر بها على شعبه؛ فالحكومة أيًا كان نوعها تشرِّع القوانين لصالحها هي، دون الصالح العام، ثمَّ تعلن أن ما هو مُسَنْ، عادل بالنسبة إلى رعاياها، وبذلك تعاقب كل من يخالف هذا، على أساس أنه خارج عن القانون والعدالة(٦٦).

إن العدالة لدى ثراسيماخوس، ليست غاية في حد ذاتها، بل مجرد وسيلة؛ لتحقيق أهداف سياسية، وإن الحياة الموصى بها، هي حياة الرجل القوي، أو الطاغية، الذي يفوز بكلٍ من السعادة وموافقة الآخرين، من خلال الاستحواذ بنجاح على أكبر قدر من الثروة والسلطة(٦٧)، ومن ثمَّ فالعدالة هي نتاج الأقوى، الذي يمثل بنظره السلطة على وجه التحديد، فالسلطة تُسِنْ القوانين، وبهذه الطريقة تتحقق العدالة؛ لأنها تضع القوانين دائمًا بطريقة تحقق لها المنفعة، فالعدالة بالنسبة لها شيء قوي تستفيد منه، ومن هنا فالعدالة على علاقة وثيقة دائمًا بالسلطة(٦٨).

إذَنْ تتبلور العدالة داخل مفهوم القوة، فحين توجد القوة توجد العدالة، وحين تنعدم الأولى فلا وجود للثانية، والعدالة هنا لا تعني المساواة بين الأفراد القوي منهم والضعيف، ولكنها تكون دائمًا مع القوي وتحقق كل مصالحه فقط، أما الضعيف فلا مكان له في هذا النظام، الذي نادى به ثراسيماخوس مثل سالفيه، وهو نظام حق الأقوى، فليس عليه إلا أن يخضع لهذا النظام، ويلتزم بكل ما يفرض عليه من أوامر القوي، المتمثلة في صورة قوانين، وبالتالي فالعدالة هنا ليست عدالة اجتماعية ولا أخلاقية، بل عدالة سياسية براجماتية؛ أي أن ثراسيماخوس كان براجماتيًا في اتخاذه للعدالة؛ كأداة نفعية؛ لتحقيق مصالح ذاتية، وليست غاية عامة في فلسفته القانونية غير المؤسسة على قوة الحق، فلا مجال للقيم والمبادئ الأخلاقية في العمل السياسي.

ولكن رد عليه أفلاطون بلسان سقراط، أن الحكام بشر وليسوا معصومين من الخطأ، فمن المحتمل أن يشرِّعوا قوانين لا تخدم مصالحهم، ولكن العكس، وعلى الرعايا أن يسيروا وفقًا لهذه القوانين، فأجاب أن الحاكم نادرٌ أن يخطأ، فإذا أخطأ فإنه يفعل ما هو خير لنفسه(٦٩).

إن قول ثراسيماخوس هذا، يدل على أنه ربما لم ينشغل بحقيقة إن الحاكم إنسان يخطأ ويصيب، أثناء تعريفه للعدالة، فيبدو أنه عصم الحاكم من أي خطأ، وإن فن الحكم

بنظره يعمل لذاته (للأقوى والأرفع) وليس لموضوعه (للأضعف والأدنى)؛ أي أن المنظومة السياسية تعمل لمصالحها الذاتية، دون مصالح الأضعف منها (الشعب).

ومن الممكن لهذا السبب، أكَّد ثراسيماخوس أيضًا في موضع آخر: على إن الظلم أكثر فائدة من العدالة، عندما تكون مصلحة الظالم واضحة للغاية؛ حيث يكون المجرم أسعد الرجال، ويكون المتضررون أو أولئك الذين يرفضون ارتكاب الظلم، هم الأكثر بؤسًا، فالطغيان هو الذي يسلب ممتلكات الآخرين بالاحتيال والقوة، ليس شيئًا فشيئًا ولكن بالجملة، فمن يستعبد المواطنين فضلاً عن سرقة أموالهم، يطلق عليه لقب "سعيد ومبارك"، ليس فقط من قِبَل المواطنين ولكن من قِبَل كل من يسمع بأنه حقق اكتمال الظلم، وإن البشر ينتقدون الظلم، خوفًا من أن يكونوا ضحايا له، وليس لأنهم يحجمون عن ارتكابه...، فالعدالة هي مصلحة الأقوى، في حين أن الظلم هو ربح ومصلحة الرجل(٧٠).

إن ثراسيماخوس بهذا القول، يكون مناقضًا تمامًا لكل المبادئ والقيم الأخلاقية؛ لأنه يؤكِّد على أن كل ما يحقق مصالح ومنافع الحاكم القوي يصبح عادلاً، أما إذا أخطأ الحاكم في وضع كل ما يحقق له مصلحته، فيلجأ إلى الظلم "الطغيان"، الذي يمثل برأيه أكثر منفعة من العدالة، وكأن هناك مزج بين مفهومي العدالة والظلم برأي ثراسيماخوس على المستوى السياسي، أما بالحياة العملية العادية فيؤكِّد على أن الظلم الذي يقوم به المواطن العادي للآخرين، هو أكثر فائدة له من العدالة، التي لا مكان لها إلا بالحياة السياسية، إِذَنْ لا مكان إلا للأقوياء الذين يستطيعون بقوتهم وقدراتهم الفائقة على وضع القوانين التي تحقق لهم العدالة، وأيضًا بها يستطيعون أن يتغلبوا على الضعفاء بارتكابهم للظلم والاستبداد، وكأن المجتمع لا يبقى إلا بالأقوياء وللأقوياء.

فالقوة والحق هما وجهان لشيء واحد، ألا وهو: المصلحة الخاصة للأقوياء، أما ما يدعو إلى معيار كلي ثابت للحق والعدالة، فما هو إلا دعوة ساذجة من قِبَل الضعفاء(٧١)، فالعدالة أداة في يد الأقوياء للسيطرة على الضعفاء(٧٢)؛ لذلك يقول ثراسيماخوس: إن الآلهة لا تعتني (تدرك) بشئون البشر؛ لذلك أهملوا أعظم تقديس بين البشر ألا وهو: العدالة، فإننا نرى الجنس البشري لا ينشغل بهذه الفضيلة(٧٣).

يتبيَّن من قول ثراسيماخوس أنه لا مكان للمعتقدات الدينية في فلسفته القانونية، فإذا كانت الآلهة التي يعتقدون بها البشر لم تهتم بأمورهم وشئونهم، فإنها لا تحقق العدالة بينهم، فكيف يهتمون بالعدالة؛ كفضيلة لابد أن يتسموا بها ويطبقونها فيما بينهم؟! وكأنه يقول إن العدالة ليست إلهية أو فطرية، ولكنها مجرد أداة من ضمن الأدوات التي يستخدمها القوي؛ لتلبية كل ما ترغبه طبيعته البشرية، ومن هنا اختلف ثراسيماخوس عن كاليكليس في رؤيته للعدالة؛ حيث نظر الأول لها على أنها أداة في يد الأقوياء للسيطرة على الضعفاء، أما الثاني نظر لها على أنها أداة في يد الضعفاء للسيطرة على الأقوياء.

يرى د/الطيب بوعزة أن هذا القول، يدل على اعتقاد ثراسيماخوس بعدم الأصل الإلهي للعدالة والقوانين، فكان متفقًا مع النظام الأوليجارشي مناقضًا للنظام الديمقراطي، القائم على رأي الأكثرية المجادلة المؤدية إلى خلل في نظام وتماسك المدينة(٧٤).

خلاصة القول: كان ثراسيماخوس براجماتيًا في فلسفته القانونية، مثل سالفيه "جورجياس وكاليكليس"؛ حيث قام مثلهما بحركة ثورية تحررية انتقادية لكل ما هو تقليدي موروث سائد بالمجتمع؛ لذلك قال بالقانون الطبيعي، الذي يحكم بحق القوة التي يستخدمها من بيده السيادة والسلطة السياسية أيًا كان نوعها؛ لِسَنْ قوانين من أجل تحقيق أهداف هذه السلطة، دون الأهمية بالشعب وحقوقه، وعند اختراق المواطنين لهذه القوانين تطبق عليهم العقوبات القانونية، ولكن على الرغم من أنه قال بالقوانين الوضعية، وبهذا القول يكون مختلفًا عن سالفيه، إلا إنه لا يهتم بظروف وشئون المجتمع المتغيِّرة والمتطورة، من أجل إصلاحها وإصلاح أحوال المواطنين، بل قال بها من أجل السلطة ومصلحتها فقط، وقد اتفق ثراسيماخوس مع سالفيه، في قولهم بالانفصال بين القانون والأخلاق. ولكن، أية حرية؟ أية عدالة؟ أية ثمة قوانين؟ بهذا التصور القانوني الثراسيماخوسي!

أما السوفسطائي **بولوس** (القرن الرابع قبل الميلاد) Polus ، قد سار على نهج سابقيه، في أن القوة هي الحق، فلا قانون عادل حق في ذاته، وإنما القوانين الوضعية من إبداع الضعفاء؛ ليخفقوا بها حق الأقوياء للسيادة والسيطرة(٧٥)، فقانون القوة لديه هو القانون الذي تؤكِّده الطبيعة؛ لذلك فالمرء القوي له وحده الحق الكامل؛ لتحدي ورفض هذه القوانين المشرَّعة المتغيِّرة والإفلات من عقابها(٧٦)، ويكون الخير هو القوة العظمى (الحق)، بشرط أنه يكمن في استطاعة المرء أن يفعل كل ما يحقق له مصلحته الخاصة، وما عكس ذلك هو شيء سيئ ومجرد ضعف لا طائل منه(٧٧). وبهذا يعد بولوس من أنصار نظام حق الأقوى مثل أسلافه، بصفته أفضل نظام اجتماعي وسياسي للحكم، فالسيادة للقوة؛ فلا قانون عام، ولا عدالة عامة، ولا ثمة علاقة بين القانون والأخلاق.

إن مفهوم القوة الذي ظهر في فكر هؤلاء السوفسطائيين، لم يكن من جهدهم العقلي الخالص فحسب، بل كان من محاكاتهم للواقع السياسي، الذي عاصروه أثناء الإمبراطورية اليونانية، وعلى رأسها مدينة أثينا، الذي كان ينظر إليها في ذلك الوقت، على أنها تمثل مفهوم القوة بفرض سيطرتها وإرادتها ومصلحتها، على كل أجزاء الإمبراطورية، وكأن إرادتها القوية هي القانون الحق(٧٨).

إذَنْ بلور هؤلاء السوفسطائيين فلسفتهم القانونية، من خلال فن الخطابة؛ كأفضل سلاح سياسي يستعمله السياسي الماهر من أجل إقناع شعبه، بما يهدف إليه والتأثير عليه واستحواذه في صفه، وأيضًا سلاح قوي في يد المرء للدفاع عن نفسه، ومن خلال مفهوم القوة؛ باعتبارها حق وخير طبيعي، مع اختلافهم حول تفسيرها، ولكنهم اتفقوا حول ماهية القانون ونوعه، مع اختلاف ثراسيماخوس عنهم إلى حد ما، وأيضًا اتفقوا حول طبيعة العلاقة بين القانون وبين كلٍ من المعتقدات الدينية والقيم والفضائل الأخلاقية، إذَنْ لا تتفق

الباحثة مع هؤلاء في رؤيتهم الفلسفية للقانون الطبيعي؛ فقد غير هؤلاء الماهية الثابتة الراسخة للقانون الطبيعي ومبادئه، التي تتسم بالعمومية، التجريد، الشفافية، الحق، الخير والعدالة بين الجميع، دون استثناء في أي شيء.

ثالثًا: العلاقة الجدلية بين فلسفة القانون والتصور الثيولوجي.

تتناول الباحثة تحت هذا العنوان، اتجاهين متناقضين لفلسفة القانون، قائمين على الاعتقاد بوجود الآلهة، وعلى

الإنكار بوجودها، مبررًا سواءً بالاتجاه المادي الصرف، أو لكونها خدعة سياسية، أو خدعة لغوية.

إن الاتجاه الأول يتمثل في السوفسطائي **هيبياس*** (القرن الخامس قبل الميلاد) Hippias، الذي استمر في مسيرة السوفسطائيين، مكملاً الحركة الثورية التحررية من كل ما هو معتقد موروث تقليدي عند الإغريق، فقد اتخذ من إشكالية العلاقة بين ما هو طبيعي موضوعي أزلي وبين ما هو مصطنع متغيِّر، أساسًا لفلسفته القانونية؛ حيث إنه قال

بكلٍ من القانون الطبيعي ذو الجوهر الإلهي، والقوانين الوضعية المتغيِّرة، التي تُسَنْ بالاتفاق والتعاون بين الناس، وإنها لابد أن تكون مستندة على مبادئ القانون الطبيعي الثابتة ولا تكون مناقضة لها، وإن هناك أيضًا قانونًا أخلاقيًا عالميًا[٧٩]. وبذلك يختلف هيبياس عن فلسفة سابقيه من السوفسطائيين القانونية، ويقترب إلى حد ما من الفلسفة الهرقليطية القانونية.

وبالتالي فالقوانين هي عبارة عن مواثيق يضعها المواطنون أنفسهم، فيما يتعلق بما يجب فعله وبما لا يجب فعله، وما تم وضعه قابل للتعديل أو الرفض، مادام تم بالاتفاق وليس بحكم الطبيعة[٨٠]، ولذلك يكون الحكم على القوانين الوضعية بأنها صالحة أو فاسدة، متوقفًا على مدى توافقها مع منافع ومصالح من قاموا بتدوينها، وليس متوقفًا على حكم الطبيعة[٨١].

لقد اعتبر هيبياس الحاضرين معه في بيت كالياس الأثيني، الذي قامت فيه محاورة بروتاجوراس: إخوة وأصدقاء وأقارب من دم واحد، ومن عائلة واحدة، ومن وطن واحد، دون تمييز بينهم، وهذا بحكم الطبيعة، وليس بحكم الاتفاق؛ لأن المشابه من دم واحد بالطبيعة؛ كالمشابه له، أما القانون الوضعي، فهو غالبًا المستبِد، الذي يفرض بإرادته وبالقوة، العديد من الأشياء التي تكون ضد الطبيعة[٨٢].

اختلف المفسرون حول مقصد هيبياس، بأن جميع البشر متشابهون بطبيعتهم؛ ففسّره البعض بأنه كان مدافع ومؤيد لعقيدة الوحدة البشرية كافة[٨٣]، فبناءً على اتباع هذا القانون الأزلي، كان يحلُم بمجتمع عالمي واحد، تسوده الأخوة الطبيعية بين البشر بمساواة تامة، دون تفرقة عنصرية أو طبقية[٨٤]، ولكن البعض الآخر افترضوا إنه ربما كان يقتصر في رأيه على اليونانيين فقط، وبالتالي كان يبشر بالوحدة الهيلينية الشاملة، أو ربما وحدة السوفسطائيين فقط داخل الحركة السوفسطائية[٨٥].

ومن ثمَّ فإن العلاقة بين القانون والعدالة من وجهة نظر هيبياس؛ هي علاقة ارتباطية؛ حيث إن الشيء العادل يكون مطابقًا للقانون، فالعدالة والقانون شيء واحد؛ لأن هذا القانون لا يمكن أن يكون من وضع مشرِّعين، يتسمون بالتغيُّر المستمر، ولكنه قانون غير مكتوب ثابت لا يشوبه التغيُّر أو التطور، فالكل يلتزمون به بطريقة واحدة في كل زمان ومكان(٨٦)، ولذلك نقد هيبياس التمييز بين اليونانيين والأجانب، الذي يمثل أساس من أساسيات العقلية اليونانية، فالقانون برأيه ينبع من مصدر أعلى من أحكام البشر، يحث على المساواة التامة بين البشر كافة(٨٧).

إِذَنْ أكَّد هيبياس على ضرورة استناد القوانين الوضعية على أسس ومبادئ القانون الطبيعي؛ لكي تكون قوانين صالحة ومحققة للعدالة، ولكن هناك تباين بين القانون الطبيعي والقوانين الوضعية يمكن تحديده في النقاط الآتية:

- القانون الطبيعي ذو جوهر إلهي، أما القوانين الوضعية ذو أصل بشري، وفقًا لمتطلبات وظروف المجتمعات.
- القانون الطبيعي عام، ثابت، وغير متناهي، لا يتغيَّر من مجتمع إلى آخر، أو من شخص إلى آخر، أما القوانين الوضعية خاصة، متناهية، متغيِّرة ومتطورة من مجتمع إلى آخر، أو من شخص إلى آخر، بل يمكن أن تتغيَّر في مكان واحد على حسب الظروف السائدة فيه، وإنها لا تتسم بالشفافية في بعض الأحيان، إذا وضعت وفقًا للمصالح والأهواء الشخصية.
- القانون الطبيعي هو الأكثر الزامًا من قِبَل البشر؛ لأنه أكثر تحقيقًا للعدالة بينهم، ولا يدعو إلى التمييز الطبقي أو العنصرية، أما القوانين الوضعية فهي على عكس من ذلك، وبالتالي هي أقل الزامًا من قِبَل البشر.

خلاصة القول: كان هيبياس أقرب إلى المثالية إلى حد ما، في فلسفته القانونية؛ حيث أنه بلور هذه الفلسفة من خلال قوله: بالأنواع الثلاثة للقانون، ألا وهم: القانون الوضعي الذي لابد أن يؤسس على قانون أعلى منه قيمة ومكانًا، وهو القانون الطبيعي "الطبيعة الفطرية"، الذي يستمد من جوهر أسمى منه، وقانون أخلاقي عالمي؛ لذلك نظر هيبياس إلى القوانين المصطنعة على أنها ضد الطبيعة، إذا لم تؤسس قواعدها على مبادئ القانون الطبيعي، والتي منها: "العدالة في كافة الحقوق والواجبات الاجتماعية، الاقتصادية والسياسية بين البشر، الحرية دون نظام الرق، حماية الحقوق والالتزام بالواجبات، تطبيق العقوبات على من أجرم في حق الغير وفي حق وطنه، العمومية والتجريد...إلخ".

وبالتالي اختلف هيبياس عن أسلافه، الذين قالوا بالقانون الطبيعي الذي يحكم بحق الأقوى، ولكنه أقر بأن هذا القانون يحكم بقوة الحق؛ كأفضل نظام يحكم بين البشر ويسود داخل المجتمعات الإنسانية؛ لذلك اعتقد بأن النظام الديمقراطي وليس النظام الملكي المستبِد وأيضًا النظام الأرستقراطي المحتكِر للسلطة والسيادة القاهِر للشعب بامتيازاته، ثرواته، تقاليده، عاداته وقوانينه التي لا تقبل أي تغيير؛ هو أفضل نظام سياسي، إِذَنْ لا انفصال بهذه

الفلسفة بين القانون وبين كلٍ من القيم الأخلاقية والمعتقدات الدينية، وأثبت هيبياس في فلسفته أيضًا، قيمة الذات الإنسانية الواعية الحرة المدركة لطبيعتها الفطرية، دون الخضوع لشيء يفوقها ويقهرها على القيام بأفعال مناقضة لها.

بينما الاتجاه الثاني يتمثل في كلٍ من **أنطيفون***(القرن الخامس قبل الميلاد) Antiphon، و**كريتياس**** (٤٦٠- ٤٠٣ق.م) Critias، و**بروديكوس***** (٤٦٠-٣٨٠ق.م) Prodicus.

إن السوفسطائي أنطيفون قد عاصر نهاية الحرب البيلوبونيزية، الذي نتج عنها نوع من الفوضى وعدم الالتزام بالقوانين مع انهيار للقيم الأخلاقية؛ لذلك لجأ إلى الثبات، النظام والالتزام المتمثل في: القانون الطبيعي(٨٨)، فيقول: إن القوانين البشرية تدوّن بشكل اتفاقي مصطنع، لكن القانون الطبيعي الزامي حتمي، وإن أكثر الأفعال العادلة وفقًا للقوانين تكون مناقضة للطبيعة، فهناك تشريع للعيون، ما يجب أن تراه وما لا يجب، وعن الأذنين، ما يجب أن يسمعا وما لا يجب...إلخ، ... فالحياة والموت أمران طبيعيان، فالبشر يعتبرون الحياة مستمدة من المزايا، والموت من الأضرار، والمزايا التي توضعها القوانين هي قيود على الطبيعة، لكن التي تفرضها الطبيعة تتسم بالحرية...، فالذين يعاملون والديهم الذين أساءوا لهم، بشكل جيد يعد عادلاً تبعًا للقوانين، على سبيل المثال، وهذا مخالفٌ للطبيعة(٨٩).

إن قول أنطيفون هذا، يدل على أن فلسفته القانونية أسست على إشكالية العلاقة بين ما هو ضروري أزلي غير متناهي وما هو مصطنع متغيِّر متناهي؛ حيث أنه لا يعتقد بالقوانين التي يتفق عليها البشر؛ لأنها متغيِّرة حسب أهوائهم وميولهم؛ لذلك فهي ضد الطبيعة ومقيَّدة لها؛ لأن ما تأمر به حتى ولو كان عادلاً بنظرها، فهو مخالفًا للطبيعة التي لا تحكم إلا بما هو خير، حق وعادل للمرء، ومن ثمَّ أكَّد على أن القانون الذي يأتي من مصدر مطلق حتمي لا يشوبه التغيُّر ولا يخضع لإرادة بشرية، فالطبيعة برأيه تحث المرء على "حب الحياة ونبذ الموت، الرغبة في كل منفعة، راحة وسعادة، وأن يحيا المرء حياة بسيطة دون تعقيدات أو أوامر طاغية من قِبَل بشر فانين أصحاب آراء متغيِّرة، وأيضًا الابتعاد عن كل ضرر، ألم وحزن...إلخ"، وبهذا يكون أنطيفون من أنصار القانون الطبيعي، الذي يؤكِّد على العلاقة المتناقضة بين الطبيعة والاتفاق، وبذلك يكون مختلفًا عن هيبياس ومتفقًا مع جورجياس وكاليكليس، على سبيل المثال.

وإن اعتقاد أنطيفون بنظرية مادية آلية بحتة للوجود، أدى به إلى القول بإنكار حقيقة الوجود الإلهي؛ أي أن الكون برمته يسري وفق تناغم آلي مكتفٍ بذاته، وأيضًا القوانين الأخلاقية والسياسية ذو طابع إنساني، دون أي تدخل إلهي فيها(٩٠)، وبالتالي فالآلهة التي يعتقدون بها الناس، هي غير موجودة بفعل الطبيعة، بل بفعل الفن؛ أي أنها مجرد اتفاق بينهم، والدليل على ذلك نسبيتها من مكان إلى آخر؛ فكل مدينة لها آلهتها التي من إبداعها، فإذا كان هناك ثمة إله حق، لاتفق عليه الكل دون استثناء(٩١). إذَنْ جعل أنطيفون الآلهة

والمعتقدات الدينية، مثلها مثل اللغة، العادات، التقاليد، القوانين، القيم والفضائل من صنع الإنسان؛ لذلك فهي تتسم بالتغيُّر والتطور، وليس بالثبات والعمومية.

يبدو كما أشار د/مصطفى النشار أن التمييز بين القانون الطبيعي والقوانين الوضعية، ربما ظهر من خلال انشغال أنطيفون بالقانون ودوره ومكانته في المجتمع، وفي تنظيم الحياة الاجتماعية والسياسية، وأيضًا من خلال اهتمامه بمفهوم العدالة وكيفية تحقيقها[٩٢]، وإن هذا التمييز أدى به إلى الدعوة بالمساواة التامة بين البشر، دون التفرقة الطبقية أو العنصرية، التي كانت سائدة عند الإغريق، باعتبارها معتقدًا من المعتقدات الأساسية الراسخة في طبيعتهم؛ أي أن التمييز الطبقي بينهم كـ (سادة ورقيق) أو التمييز العنصري بين اليونانيين كـ (شعب عريق) وبين الشعوب الأخرى باعتبارهم (البرابرة)، كان أساسًا من أساسيات العقلية الإغريقية[٩٣].

وهذا ما يؤكِّده بقوله: إنه ليس من العدالة الطبيعية أن نميِّز بين البشر كـ (أحرار ورقيق)، كما كان سائدًا عند اليونان؛ حيث نحترم ونوقر من ولدوا من آباء نبلاء ممتازين، ولكن الذين لم يولدوا وينشؤوا من بيوت عريقة، فلا نحترمهم ولا نبجلهم، وبهذا نكون كالبرابرة في علاقاتنا مع بعضنا البعض، ولكننا جميعًا بالطبيعة متشابهون ومتماثلون، برابرة أو هيلينيون على حد سواء، ويجب أن نلتزم ونحترم قوانين الطبيعة...، فجميعنا نتنفس الهواء من خلال الفم والأنف، ونأكل بأيدينا، فلا فرق بيننا[٩٤].

لقد اتفق أنطيفون مع ليكوفرون وهيبياس، واختلف عن كاليكليس وبولوس، على سبيل المثال، في أن الطبيعة الفطرية تحكم بالمساواة التامة بيننا واحترام بعضنا لبعض، وليس بالتمييز على أساس "العرق، النسب، المولد، الثروة والثقافة...إلخ"، وأيضًا في رفض نظام الرق السائد بين الشعب اليوناني بصفته نظامًا طبيعيًا، والذي أكَّده كلاً من أفلاطون وأرسطو، على سبيل المثال، والتفرقة العنصرية بين الشعب اليوناني وغيره من الشعوب؛ لأن هذا لا يمثل العدالة الطبيعية، بالإضافة إلى أن القوانين الوضعية بالمجتمع الإغريقي، كانت توافق وتؤيد هذا التمييز، سواء على المستوى الاجتماعي، الاقتصادي والسياسي؛ لذلك قام أنطيفون بدحض هذه القوانين، التي لا تحكم بما تأمر به الطبيعة.

ثمَّ يستطرد حديثه قائلاً: إن العدالة تكمن في عدم اختراق المرء، لقوانين وأعراف المدينة التي يعيش فيها، بصفته مواطنًا، وبالتالي فالأفضل للمرء تبعًا للعدالة، أن يتبع القوانين في وجود الناس، ولكن في حالة غيابهم، فعليه أن يتبع قانون الطبيعة؛ لأن قوانين المدينة تُسَنْ بالاتفاق، لا بالنمو الطبيعي، أما قانون الطبيعة، فهو على عكس ذلك، قديم، ثابت وغير مكتسب، ومن هنا إذا خالف المرء قوانين المدينة، ولم يره أحد، فينجو من العقاب، إلا إذا انكشف أمره، أما إذا انتهك الإنسان، على نحوٍ يحتمل، قواعد وأحكام القانون الطبيعي، ولم يره أحد، فإن الضرر لا يقل، وحتى لو رآه الجميع، فإنه لا يزيد؛ لأن الضرر الذي يصيب المرء، لا يعود إلى رأي بشري، بل إلى حقيقة الحال[٩٥].

إن هذا القول يحمل في طياته، التفرقة الواضحة بين القانون الطبيعي الثابت الراسخ في نفوسنا بالفطرة والقوانين البشرية المتغيِّرة من مكانٍ لآخر، ومن زمانٍ لآخر، ومن شخصٍ لآخر، فبـ (الأول) تتحقق العدالة في أي عصرٍ كان، أما بـ (الثانية) يتغيَّر مفهوم العدالة، وفقًا للنظام السائد وربما لا تتحقق، وكأن العدالة بهذه القوانين لا تعد غاية في ذاتها، فالتزام المرء بالقوانين لا يكون ضروريًا، إلا إذا كان أمام الآخرين، حتى لا يعرض نفسه للعقوبة القانونية، التي من الممكن أن يفلت منها، ولكن العدالة التي تحكم بها الطبيعة، فهي غاية في ذاتها؛ حيث إن المرء إذا التزم بما تأمر به الطبيعة، فلا يعرض نفسه للضرر، وبذلك ينبغي على المرء ألا يخرج عن قواعد وأحكام الطبيعة، سواء في حضور أو غياب الآخرين.

ولكن إذا كان أنطيفون لا يعتقد بقوة خفية أعلى من الطبيعة والإنسان، التي ستنزل عليه الضرر أو العقاب، فكيف يفسَّر مفهوم العقاب هنا؟! تعتقد الباحثة أن أنطيفون كان يقصد بالعقاب أو الضرر، هو أن يشعر الإنسان بالآلام، عدم الراحة والسعادة، الخوف من الموت، وما يحدث بعده اعتقادًا بحياة أخرى، فيلجأ المرء إلى الزهد والابتعاد عن كل الملذات، التي فطر عليها بطبيعته الإنسانية، فإذا لم ينفذ الإنسان كل ما دعت إليه الطبيعة، متمثلاً في "حب الذات، الرغبة في التملك، الكفاح الدائم، الراحة، السكينة والتمتع بكل ما هو مفيد...إلخ"، فمن يتبع الطبيعة لابد أن يبذل قصارى جهده، للوصول إلى السعادة، وبذلك يقترب أنطيفون من كاليكليس في تقديسه لحياة اللذة، السعادة والحرية، والابتعاد عن حياة التقشف، التقيُّد وكبح الشهوات والغرائز الطبيعية.

ومن ثمَّ لا تتفق الباحثة مع أنطيفون في رأيه عن العدالة هنا، فقد وقع أنطيفون في تناقض واضح، عندما صرح للإنسان بالالتزام أو عدم الالتزام بالقوانين المُسَنْة المنظمة، لعلاقاته ومعاملاته مع غيره، على حسب رؤية أو عدم رؤية الآخرين له، وكأن العدالة لا تتحقق، إلا إذا اتبع الإنسان قواعد الطبيعة فقط، وكأنه لم يعيش في مجتمع يسير وفق قواعد وأحكام مشرَّعة تنظّم حياته، فكيف يدعو إلى عدم تجاوز المرء لقوانين المدينة التي يعيش فيها، وهو في نفس الوقت، يسمح بعدم اتباع المرء لها، إذا اتيحت له الفرصة لذلك؟!

وبالتالي فإن القانون المكتوب لا يحقق العدالة في معظم الأحيان، من وجهة نظر أنطيفون؛ حيث إنه من الممكن أن تكون الأحكام الصادرة من القضاة ليست عادلة؛ لأن مساعدة بعض الناس تؤذي الآخرين؛ بمعنى أنه من الممكن أن يشهد أحدٌ على الآخر أمام القضاة، فيوقع به أذى ويظلمه، ويصبح عدوًا للآخر، دون أن يكون الآخر ظالمًا[٩٦]، أو أولئك الذين يعانون من الأذى، ولا يكونون هم المعتدون أبدًا، أو أولئك الذين يتصرفون بشكل جيد مع والديهم، على الرغم من أن والديهم يتصرفون معهم بشكل سيئ[٩٧].

ومن ثمَّ فإن الالتزام بالقوانين المشرَّعة، يكون ضد مصلحة الإنسان ونفعه في أغلب الأحيان؛ بمعنى أن المرء القادر على الإقناع والتأثير على القضاة في المحاكم بأسلوبه وبلاغته، أن يقلب الحق باطلاً والباطل حقًا، فإذا قام أحد بظلم الآخر، ولجأ المظلوم إلى القانون بدلاً من الانتقام الذاتي غير القانوني؛ لكي يأخذ حقه بالقانون، يصبح هو الجاني،

والظالم ينجو من العقاب بحكم أسلوبه المقنع، وبالتالي يصبح النصر والتفوق حليفًا لمن يتحدث بشكل أفضل ولديه القدرة الفائقة على الإقناع[٩٨]، فهذه الأفعال وغيرها هي معادية للطبيعة؛ لذلك استاء أنطيفون من القوانين الوضعية وافتراضاتها، والمحاكم القانونية وإدارتها القضائية، فالعدالة بهذه القوانين تسمح للطرف المتضرر بأن يتعرض للأذى، وللطرف المخالف بارتكاب جريمته[٩٩].

إذَنْ فكرة إن الظالم يصبح مظلومًا، ليست خيالية، بل هي حقيقة واقعية، نشاهدها اليوم في مجلس بعض المحاكم القضائية، وما يفعله بعض المحامين دفاعًا عن موكِّليهم مقابل أجر مالي، وبذلك تختفي العدالة بصفتها ركيزة أساسية لهذه القوانين.

يرى د/محمد ممدوح أن العدالة من وجهة نظر أنطيفون، تتمثل في عدالة اجتماعية تكمن في المساواة التامة بين الجنس البشري بأكمله، على النحو البيولوجي والعقلي، وعدالة قانونية تكمن في علاقتها الارتباطية بالقانون الطبيعي، وعدم الخروج عن أحكامه[١٠٠].

خلاصة القول: قام أنطيفون مثل أسلافه بحركة فكرية تنويرية ثورية تحررية، من كل شيء يناقض أحكام ومبادئ الطبيعة، ومن ثمَّ فالإنسان برأيه صانع ومبدع كل شيء، وفي ذات الوقت يتحرر من كل شيء، ويعود إلى طبيعته الأولى، وأعتقد أن قول أنطيفون بالقانون الطبيعي والالزام الحتمي به، به نزعة براجماتية واضحة، مثل سابقيه الذين قالوا بهذا القانون أيضًا، وقد اختلف أنطيفون عن هيبياس في أنه لا ثمة علاقة بين القانون والمعتقدات الدينية؛ لأن القانون ليس ذو جوهر إلهي أسمى منه، ولكنه اتفق معه في أن هناك ثمة علاقة بين القانون والأخلاق، وأيضًا على الرغم من اتفاقه مع جورجياس وكاليكليس في نقدهم للقوانين الوضعية وأحكامها، إلا أنه اختلف عنهم في اعتقاده بأن فن الخطابة "فن الإقناع والتأثير"، ليس وسيلة قوية في يد المرء القوي؛ لتحقيق كل ما يريده بطبيعته، من أجل تحقيق سعادته، وأرى أن أنطيفون كان من أنصار النظام الديمقراطي وليس النظام الأرستقراطي أو النظام الملكي المستبِد؛ كأفضل نظام سياسي، بناءً على قوله بالمساواة التامة بين الناس واحترام وتبجيل بعضهم لبعض، وإنه كان أيضًا من أنصار نظام قوة الحق، والحق برأي أنطيفون كان مرتبطًا بكل ما هو مفيد ونافع للفرد، صاحب الإرادة والعقلية الواعية والمفكرة، وليس من أنصار نظام حق الأقوى، مثل ما كان جورجياس وثراسيماخوس، على سبيل المثال.

أما كريتياس فهو السوفسطائي الذي بلور فلسفته القانونية، من خلال كلٍ من نظرته لطبيعة الحياة البشرية البدائية، والتي كانت السبب في وجود القوانين والحاجة إليها، ونظرته النقدية لحقيقة الوجود الإلهي والمعتقدات الدينية اليونانية، ورغم هذه النظرة استطاع أن يجعل من الاعتقاد الإلهي، أداة براجماتية سياسية، يبنى عليها النظام السياسي للمجتمع. فكيف نفى وأثبت الأثر الإلهي في فلسفته القانونية في آنٍ واحد؟!

إن الحياة في بادئ الأمر، كما اعتقد كريتياس في مؤلفه المسمى بـ "سيزيف Sisyphus"، كان يغلب عليها طابع الفوضى والقسوة، ولا يثاب الخيِّر والصالح على

فعله، ولا يعاقب الشرير أو الفاسد على ما ارتكبه من جرائم؛ لعدم وجود قوانين منظّمة لهذه الحياة، وبالتالي اتفق البشر على سَنْ القوانين؛ لكي يتحقق النظام، السلام، المساواة ومعاقبة كل ظالم خارج عنها، ومن ثمَّ اتخذ كريتياس من التقديس البشري للأمر الإلهي والمعتقدات الدينية، أداة قوية في يد السلطة السياسية؛ لممارسة حكمها وسيادتها على المواطنين، الذين يلتزمون بالقوانين المشرَّعة اعتقادًا بأنها من وحي إلهي، وبذلك يعاقب كل من يرتكب إثمًا سرًا أو علنًا، ومن هنا استغل رهبة الناس من الآلهة؛ لخدمة أغراض ومصالح سياسية(١٠١).فيقول عن الآلهة الإغريقية: إنها حيَّة خالدة، تسمع وترى بعقلها، وتفكِّر بكل شيء، وتعتني بجميع الأشياء، وبطبيعتها تسمع كل ما يقال بين البشر، وقادرة على رؤية كل ما يتم فعله سرًا وعلنًا بذكائها الفائق(١٠٢).

لقد سار كريتياس على نفس اعتقاد بروتاجوراس، بأن القوانين ليست ذو أصل طبيعي أو إلهي، بل هي من اختراع بشري، اختزله الأول في عقلية الحاكم الذكي الماهر، الذي أخذ من الدين أداة؛ لتحقيق غرضه السياسي لفرض سيادته وسيطرته على الشعب(١٠٣)، وبما أن كريتياس من تلاميذ جورجياس، استطاع بأسلوبه الخطابي أن يغرس في نفوس اليونانيين، أن القوانين المدوّنة هي أوامر إلهية؛ لكي يبث في نفوسهم الخوف من ارتكاب الجرائم المخالفة للقوانين المُسَنة، تجنبًا للعقاب الإلهي الحتمي، وبالتالي لابد من قوانين كـأداة حاكمة لهذه الحياة، فجاء القوي الذكي؛ ليحكم بهذه القوانين(١٠٤).

إن افتراض كريتياس لحالة الفوضى والوحشية، التي تضفى على الحياة البشرية منذ البدء، دون التفرقة بين الخير والشر، العدل والظلم، أدى به إلى تصور العدالة بأنها لم تكن إلهية كما دعا هزيودوس، أو كونية ميتافيزيقية كما دعا كلٌ من أناكسيماندروس وهرقليطس سابقًا، بل هي اختراع بشري وضع من أجل سيادة النظام، الاستقرار وأن يتم الثواب والعقاب على الأفعال المرتكبة، فتحولت الحياة من عدم الاستقرار إلى الاستقرار والأمان، فجاء إنسان يتسم بالمكر والدهاء السياسي، فسَنْ قوانين ملزِمة للبشر؛ لإخراجهم من الفوضى إلى النظام، من التمرد إلى الالتزام(١٠٥).

أما عن العقاب القانوني فإنه يطبَّق على الجرائم الظاهرة المعلنة له، بينما الجرائم المرتكبة سرًا فلا تكون ظاهرة أمامه؛ لذلك جاء كريتياس بنظرية العقاب الإلهي (القوة الخفية الرقيبة على أفعال البشر)؛ لكي يبث الخوف من مجرد التفكير أو الإعلان أو الإرتكاب بما يخالف القوانين، وبالتالي هناك نوعان من العقاب وهما: الأول: العقاب القانوني. الثاني: العقاب الإلهي. وبفكره هذا أكَّد على تقدم الجنس البشري والقدرة الإنسانية على إبداع وصنع القوانين وأنظمتها السياسية، باعتبارها أساسًا لتحول حياتهم من حالة الفوضى إلى حالة المدنية المتطورة، وباعتبارها أيضًا أساسًا لتنظيم سلوكهم وتعاملاتهم مع بعضهم البعض، حتى الآلهة، العدالة والحضارة من الإبداع الإنساني(١٠٦).

خلاصة القول: إن القانون برأي كريتياس ليس غاية في ذاته؛ بمعنى أنه لا يمثل نظامًا اجتماعيًا سياسيًا، لتحقيق مصالح المواطنين، حماية حقوقهم، المساواة بينهم والحرية

لهم، بل هو أداة براجماتية لغاية واحدة، تكمن في مصلحة الحاكم، وهذا يعود إلى طابع حكم كريتياس السياسي، فكان عضوًا في حكومة الطغاة الثلاثين المعادية، لكل مبادئ وأسس النظام الديمقراطي، فاتخذ من إيمان الشعب الأثيني وتقديسهم للأوامر الإلهية، مصدرًا لفرض سياسته المستبدة؛ لذلك لجأ إلى الذات القوية الواعية الماكرة القادرة، على سَنْ قوانين تحقق لها كل ما ترغبه، دون الاهتمام بالآخرين، فكان نظام حق الأقوى هو أفضل نظامًا سياسيًا برأيه، فلا حق ولا خير ولا عدالة إلا للقوة السياسية ، وبذلك يتفق كريتياس مع ثراسيماخوس بهذا الاعتقاد.

فالمدينة برأيه نشأت نتيجة الحاجة؛ أي أن كل إنسان يحتاج أن يلبي رغباته وحاجاته الطبيعية والضرورية، وهذا لم يحدث إلا بالقوة والصراع مع الآخر، دون الالتزام بقواعد وأسس تنظّم حياتهم؛ لذلك لجأوا إلى طريق تستقيم به تعاملاتهم وعلاقاتهم مع بعضهم البعض، ألا وهو: القانون، وبه تطورت الحياة من حالة الوحشية البدائية إلى حالة من الاستقامة، النظام والمدنية، وبذلك يقترب كريتياس من التصور البروتاجوراسي للحياة البشرية وتطورها، وأيضًا أكَّد كريتياس على أنه ينبغي على الحاكم، أن يستند في تدوينه للقواعد القانونية وحكمه، على سلاح قوي يمكنه من فرض سيادته على الشعب واكتسابه في صفه؛ لكي تدوم له السلطة، فكان هذا السلاح ذو حدّين، ألا وهما: الدين والخطابة؛ لكي يضمن التزام المواطنين بما يفرضه عليهم، على أساس أنه الصالح العام المحقق لمنفعتهم وللعدالة، ولكن ما يفرض عليهم هو عكس ذلك تمامًا، وبهذا يتفق كريتياس مع رؤية ثراسيماخوس القانونية.

إذَنْ الدين بمثابة خدعة سياسية لدى كريتياس، رغم أنه لا يعترف بوجود الآلهة الإغريقية والمعتقدات الدينية، كحقيقة موضوعية، وإنها مجرد مزاعم واختراعات بشرية، تعلو عليها الفاعلية الإنسانية، فجعل الإنسان محل الآلهة، الصانع لكل شيء والمتحرر من القيود التقليدية، التي تعوقه عن تحقيق سعادته، ومن هنا تتضح طبيعة العلاقة بين القانون والدين بأنها علاقة براجماتية، وكما أنه لا مجال للأخلاق التقليدية بفلسفته القانونية. ولكن، أية قوانين منظّمة؟ أية عدالة؟ أي حق أو خير أو مبادئ، بهذه الفلسفة القائمة على المكر، الدهاء، الخداع، الاستبداد والحكم المطلق؟! بينما فلسفة السوفسطائي اللغوي بروديكوس القانونية، لم تكن واضحة كل الوضوح، مثل باقي السوفسطائيين الآخرين؛ لأن محور فكره كان متمركزًا حول التحليل الفلسفي اللغوي النقدي، الذي تبلور في التساؤل الآتي: ما أصل نشأة المعتقدات الدينية عند اليونانيين القدماء؟ وما جوهر الطبيعة الإنسانية؟

يقول بروديكوس: إن الأشياء التي تستمد منها منافع (مصالح) للحياة البشرية، أصبحت تعد آلهة، مثل ديمتير وديونيسوس "إله الخمر"...إلخ[١٠٧]، وهذا القول يعني أن بروديكوس، قد بحث عن أساس إيمان اليونانيون بالآلهة المتحكِّمة في حياتهم، مصيرهم وأمورهم، بحثًا لغويًا؛ فقام بتحليل أسماء الآلهة، على سبيل المثال، ديمتير يُقدَّس بصفته إله الزراعة، إله العالم السفلي، ولكنه كلمة بمعنى "الخبز"، وأيضًا بوسيدون ليس هو باعث

الزلازل ولا حامل الحربة ذات الشوكة الثلاثية، ولكنه يعني من حيث الأصل اللغوي "الماء"...إلخ، وبالتالي يعني هذا من وجهة نظره، إن اليونانيين قد أضفوا على كل ما يحقق لهم المنافع والملذات من ظواهر طبيعية، صفة الألوهية، ومن ثمَّ قاموا بتقديسها وتقديم القرابين والصلوات لها، وكأنها تمثل القواعد القانونية، التي يسيرون بمقتضاها(١٠٨).

فكان الإنسان البدائي الذي بدا له أن العديد من ظواهر الطبيعة معادية له، معجبًا بالهبات التي منحته بها الطبيعة؛ لتسهيل حياته ورفاهيته ومتعته؛ كـالشمس، الأرض، الماء، الهواء والمواد الغذائية...إلخ، فهذا جعله يعتقد أنها إما أن تكون اكتشافًا وإحسانًا خاصًا من كائنات إلهية، أو إنها قد تجسدت آلهة(١٠٩)، ومن ثمَّ فسائر العبادات والأسرار لها علاقة بالزراعة، وما فيها من فوائد؛ لذلك نشأت فكرة الألوهية عند استقرار الإنسان في الأرض وتعلُّم الزراعة(١١٠). إذَنْ تكمن علاقة وطيدة بين الطبيعة المادية والمعتقدات الدينية في فكر بروديكوس.

يبدو كما أشارت د/أميرة مطر أن الطبيعة هنا تمثل معنى القانون النابع من واقع الوجود، المستمد من ملاحظة الكون والحياة الإنسانية على السواء(١١١)، وأيضًا يرى د/أحمد الأهواني أن "هذا يدل على تعمق بروديكوس في بحث الإنسان، والتماس الطبيعة الأولى التي تصدر عنها سائر مظاهره الاجتماعية، مما يؤيد نزعة السوفسطائيين في التقابل بين الطبيعة والقوانين"(١١٢).

أما عن جوهر الطبيعة الإنسانية، فقد أثاره بروديكوس من خلال أسطورته المسمى بـ "اختيار هرقلHercules' Choice " بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، اللذة والمشقة، عندما يكون الإنسان سيِّد نفسه متحررًا قادرًا على الاختيار، فقد شبّه كلًّا من الرذيلة والفضيلة بإمرأتين؛ حيث تقول له الأولى: إذا اتبعتني أذقتك ألوان اللذة والمتعة، فلا تهتم بالسياسة، أو تنزل ساحة القتال، بل تستمتع بكل النعم، ولن أحثك على العمل للحصول على هذه المباهج. بينما الأخرى تقول له: "إني لن أخدعك بل أبسط لك الحقيقة كما هي؛ إن أثمن شيء وهبته الآلهة للإنسان هو العمل، الاستقامة، خدمة الأصدقاء، نفع المدينة، زرع الأرض، رعي الأغنام وتعلُّم فنون الحرب، حتى تكسب النبل، الشرف والفضيلة"(١١٣).

من هنا يمكن القول بأن بروديكوس ربط صلاح المدينة وتأسيسها السليم، على مدى تميُّز المرء بالفضائل والمبادئ الأخلاقية، تعلُّم فن الزراعة، الحرب والسياسة، العمل الجاد والكفاح، دون الاستسلام، الكسل والركود وراء الملذات والشهوات، وهذا يعتبر الأسس الأولية لبناء الحياة المتحضرة، ولعل بروديكوس في هذا كان متأثرًا بالشاعر هزيودوس، ولكن كيف يعتقد بروديكوس بحقيقة عدم وجود الآلهة الإغريقية وعنايتها للبشر، وبضرورة تحرير البشر من الخوف الرهيب من فكرة الموت؛ لأنه ليس هناك آلهة تثاب أو تعاقب، وهو في قوله السابق يعتقد بأن هناك آلهة تهب المرء العمل، الاستقامة، كيفية تعامله مع الآخرين من خلال مفهوم الصداقة وتعليمه فن الحرب للدفاع عن مدينته ضد أعدائه، في آنٍ واحد؟! ترى الباحثة أن هناك تناقض بين إنكار بروديكوس للآلهة الإغريقية

وأن الدين برأيه مجرد خدعة لغوية، وبين اعتقاده بأن هناك آلهة تنفع البشر بهباتها التي تمنحها لهم، وأنه بهذا القول كان مسايرًا لليونانيين في اعتقادهم الديني التقليدي؛ لكي لا يثورون عليه.

يرى د/شرف الدين عبد الحميد أن الطبيعة هي التي تهدي الإنسان إلى الفضيلة والخير، وليست الآلهة كما تصورتها الديانة التقليدية، وبذلك يؤكِّد بروديكوس على الفاعلية الإنسانية في تقدم ورقي الجنس البشري والتاريخ، مثل ما أكَّده أسلافه من قبل(١١٤).

خلاصة القول: إن بروديكوس أكَّد مثل السابقين على أهمية الذات الإنسانية الواعية المتحررة، مما هو تقليدي مقيَّد لحريتها؛ لذلك أكَّد على أن الإنسان يستطيع بقوته، قدراته ومهاراته الطبيعية أن لا يتقيَّد بمعتقدات، عادات، أعراف، قيم وقوانين تقليدية موروثة، بل كل هذا مثل اللغة من صنع واختراع الإنسان، الذي لم يخضع لأية قوة أسمى من طبيعته الفطرية؛ لذلك قال بالقانون الطبيعي، مثل سالفه أنطيفون، الذي يمثل "الحق، الخير، العدالة والقوة...إلخ"، والذي يسير المرء بمقتضاه، فلا قانون إلهي أو إنساني متغيِّر أعلى منه، وبما أن الإنسان برأي بروديكوس سيِّد نفسه، فربما اعتقد بنظام الحكم الفردي.

أما السوفسطائي **الكيداماس** الإيلي (القرن الرابع قبل الميلاد) Alkidamas، قد اعتقد مثل "هيبياس وأنطيفون"، بما هو أزلي ثابت: "القانون الطبيعي"، وليس بما هو متناهي متغيِّر: "القانون الوضعي"، الذي يعتبر من وجهة نظره لا علاقة له بالأخلاق، مبررًا على ذلك ادعاء هذا القانون لإقامة الحروب الذي لا ينتج عنها، إلا الكوارث والنكبات للكل(١١٥)، مؤكِّدًا بقوله: إن الإله خلق البشر أحرارًا ولم تجعلهم الطبيعة رقيقًا؛ لذلك ناقض القوانين المستبدة التي تُسَنْ من قِبَل بعض البشر، التي تؤكِّد على نظام الرق، كما أكَّده القانون الإسبرطي؛ لذلك طالب أهل مدينة إسبرطة عام (٣٦٠ ق.م)، في خطبته بتحرير أهل جزيرة ميسون من الرق، ومن ثمَّ دعا الكيداماس بالوحدة والأخوة العالمية على أسس بيولوجية، على أساس إلغاء نظام الرق، باعتباره مناقضًا للطبيعة البشرية، وبالتالي نادى بإلغاء كل القيود والفوارق الطبقية والعنصرية بين البشر، التي وضعتها القوانين المتباينة، وسيادة قانون الطبيعة، قانون العدالة الفطرية(١١٦).

إذَنْ دعوة الكيداماس إلى الوحدة العالمية، وليس فقط إلى الوحدة الهيللينية، كانت من منبع اعتقاده بالقانون الطبيعي الثابت القديم العادل، الذي لا يتغيَّر بتغيُّر البشر أو المجتمعات أو الزمان والمكان، فالطبيعة هنا تمثل "نظام قوة الحق، الخير، العدالة والحرية...إلخ"، وليس "نظام حق الأقوى" الذي لا مكان له بهذه الفلسفة القانونية البسيطة، ولكن في قوله السابق، لمحة دينية عن حقيقة وجود إله؛ فهل يعني ذلك أنه كان يعتقد مثل "هيبياس"، بوجود جوهر إلهي أسمى من القانون الطبيعي؟ ومن ثمَّ كان هناك علاقة وثيقة بين القانون والمعتقدات الدينية برأيه.

وكما أن دعوة هؤلاء السوفسطائيون مثل "هيبياس، أنطيفون والكيداماس" بإلغاء نظام الرق، كانت حركة تنويرية يقضى بها على الدوجماطيقية الفكرية السائدة في العقلية

اليونانية وقتئذٍ، بأنه نظام طبيعي يفرِّق بين اليونانيين الأحرار والرقيق، بين الأرستقراطيين النبلاء (الصفوة الممتازة) والعامة (الطبقة المستعبدة اجتماعيًا، اقتصاديًا وسياسيًا)، بين الشعب اليوناني وغيره من الشعوب البرابرة، وأيضًا كانت دعوتهم بالمساواة بين البشر كافة، سواء على الصعيد الاجتماعي، الاقتصادي والسياسي، في أي زمان ومكان، وبالأخوة العالمية، كان لها أثر عظيم على عقلية كلٍ من الفلاسفة الكلبيين والرواقيين بالعصر الهيلينيستي(١١٧). وهذا يدل على مدى تأثير الفكر السوفسطائي على الفكر الفلسفي اللاحق له.

بناءً على ما سبق، يتضح أن وجهات النظر السوفسطائية المتباينة عن الطبيعة البشرية، أدت إلى ظهور رؤى متباينة واقعية عن فلسفة القانون وفن الجدل، حول ماهية العدالة؛ كغاية قانونية أسمى، وكما كان لبعض السوفسطائيين نظرية في التطور؛ حيث كانوا مهتمين بـ "الحالة الأصلية للحياة البشرية"، وبحثوا عن كيفية وصول البشر إلى الحالة المدنية الحضارية(١١٨).

أما عن نماذج السوفسطائيين المتأخرين في القرن الرابع قبل الميلاد، الذين يمثلون أحد أسباب الصورة غير اللائقة للحركة السوفسطائية الفكرية ونقدها، فتعرض الباحثة على سبيل المثال، كلٍ من **يوثيديموس** Euthydemus وأخيه **ديونيسودوروس** Dionysodorus، اللذين كانا هدفهما هو جمع أكبر قدر من المال، وليس الحكمة والحقيقة، فيدّعان بأنهما حاذقان ومهاران أقوياء في تعليم الفضيلة وأي فن، والقدرة على التأثير في نفوس الغير، وتفنيد أية حجة من أي شخص متقدِّم، وبغض النظر عن مدى صحتها أو أخطائها، فهما يمثلان الناحية الفنية من الحركة السوفسطائية، التي تنطوي على المغالطات والمراوغات الجدلية الهادمة للحقيقة(١١٩)، وهذا ما أكَّده أفلاطون على لسان سقراط مناقضًا لهم: "بأنّهما ممتازان في النزال بالعدة الحربيَّة، ويستطيعان تعليم الفنّ لأيِّ شخص يدفع لهما، فهما الأكثر حذقًا في الصراع القانوني؛ إنّهما سيعتبران نفسيهما ويعلمان الآخرين؛ ليتكلموا ويؤلّفوا خطبًا لها تأثير على محاكم العدل...، فهما يقدران أن ينقضا أيّة قضيَّة، سواء أكانت حقيقيَّة أو زائفة"(١٢٠).

وأخيرًا، تود الباحثة أن تبيِّن نقاط التشابه بين النزعة السوفسطائية وبين النزعة البراجماتية الإنسانية، بما أن السوفسطائية طبعت بطابع براجماتي، كما وضح سابقًا، فيما يلي(١٢١):

- تشترك السوفسطائية مع البراجماتية في تأكيد الذات الإنسانية، والإعلاء من شأن، قيمة وقدرة الإنسان، على أنه لم

يعد جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة خاضعًا لها، بل هو من يُسخِّر الكون؛ لخدمته، صانع لحضارته بكل ما فيها من

مبادئ، قيم، معتقدات، أعراف وقوانين، وهذا ما أكَّده رائد السوفسطائية "بروتاجوراس" بمقولته: "الإنسان مقياس كل شيء"، بمعرفته التجريبية النفعية لعالم الصيرورة الدائمة.

- تشترك السوفسطائية مع البراجماتية، في اعتبارهما نزعة أسست من قِبَل طائفة من المفكرين، وليست خاصة بشخص بعينه أو بفكر شخص بمفرده، فلا يمثلان نسقًا مذهبيًا متكاملاً.
- إن السوفسطائية لا تعتقد بمعرفة حقيقة الشيء في ذاته؛ لأنه متغيِّر، وما الحقيقة إلا الانطباعات والإدراكات الحسية

الناتجة عن هذا الشيء، وكذلك ناقضت البراجماتية الفلسفات العقلية، التي تعتقد بالمقولات الثابتة الأزلية، وبمعرفة حقيقة الشيء في ذاته، وهما أيضًا لا يفرقان بين الفكر والتطبيق العملي.

إذَنْ تمثل السوفسطائية الأصل اليوناني، للفلسفات البراجماتية المعاصرة.

أما عن التأثير السوفسطائي على العقلية الحديثة، يتضح من خلال أحد النماذج المتأثرة، بهذه الحركة التنويرية، ألا وهو: الفيلسوف السويسري جان جاك روسو(١٧١٢-١٧٧٨م)، بصفته أحد فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر الميلادي؛ حيث إن التمييز بين الطبيعة والاتفاق (الذي سمّيَ حديثًا بـ "العقد الاجتماعي*")، الذي قال به السوفسطائيون، كان له الأثر في فلسفة روسو القانونية؛ حيث دعا إلى مشروع العقد الاجتماعي، الذي يمثل المفهوم المركزي لفلسفته[١٢٢]؛ فتأثر بـ "بروتاجوراس" في فكرته عن الاتفاق الاجتماعي، دون فكرته عن حالة البشر قبل هذا الاتفاق، فقال: إن "الميثاق الاجتماعي مَنَحْنَا الوجود والحياة للهيئة السياسية، والآن يجب علينا أن نمنحها الحركة والإرادة بالاشتراع وذلك؛ لأن العقد الابتدائي الذي تألفت به هذه الهيئة والتحمت لم يُعَيِّن، بعد، شيئًا مما يجب أن يصنعه للبقاء"[١٢٣].

لذلك يعتمد هذا المفهوم (العقد الاجتماعي) على مفهوم القانون الطبيعي؛ لأن الحالة الطبيعية للإنسان، كانت حالة من الحرية والسلام، ولكن قوانين المجتمعات المتحضرة تأخذ الإنسان بعيدًا عن طبيعته [١٢٤]، وبذلك يعتبر روسو مناقضًا للنظرة التشاؤمية لحالة الطبيعة، القائمة على الأنانية، الفوضى والوحشية، التي كانت لدى كلاً من كاليكليس وكريتياس، على سبيل المثال، بل نظر إليها على أنها تعبر عن وضع بدائي تمامًا، لم يوجد فيه أشياء مثل "حيازة ممتلكات، حسد وكبرياء...إلخ"، بل هذه الأشياء لم تصل البشرية، إلا عندما بدأت تشكل مجتمعات، فكان البشر في هذه الحالة أحرارًا متساوون ولديهم غريزتين أساسيتين وهما: حس فطري لحفظ النفس، شفقة نحو الآخرين، ولكن عندما تآلف البشر معًا في مجتمعات أكثر تعقيدًا، بدأ يمتلكهم السعي وراء المصالح الذاتية والأنانية، وهذا جعل روسو يؤلف كتابه عام(١٧٦٢م) المسمى بـ "العقد الاجتماعي"[١٢٥].

ولقد أقر روسو بحرية الإنسان مثل "السوفسطائيون"؛ حيث إن "الحرية العامة هي نتيجة طبيعة الإنسان، وقانون الإنسان الأول هو أن يعني ببقائه الخاص، وواجبه تجاه نفسه هو أول ما يحرص عليه، وهو إذا ما بلغ سن الرشد أصبح سيِّد نفسه؛ لما يكون بذلك حَكَمًا في وسائله الخاصة"، وأيضًا "تَنَزُّلُ الإنسان عن حريته يعني تنزُّلاً عن صفة الإنسان فيه،

وتنزُّلاً عن الحقوق الإنسانية، وعن واجباتها أيضًا، ولا تعويض يمكن لمن يتنزل عن كل شيء، وتنزُّل كهذا يناقض طبيعة الإنسان، ونزع كل حرية من إرادة الإنسان هو نزع كل أدب من أعماله"[١٢٦].

يتبيَّن من هذا تأكيد روسو على أن الإنسان بطبيعته الفطرية، حرًا وذو إرادة قوية، غير خاضع لأية قوة تعلو عليه، فهو سيِّد نفسه، حريصًا على بقاءه بحفاظه على حقوقه وواجباته، كإنسان حر واعي غير متنازلاً عن شيء يناقض طبيعته الإنسانية، وبهذا يكون متأثرًا بـ "بروديكوس".

وأيضًا تأثر بـ "ليكوفرون" في دعوته بأن القانون بمثابة معاهدة (اتفاقية)، تضمن للمواطنين الحق في علاقاتهم أو معاملاتهم، ولكنه غير قادر على جعلهم مواطنين صالحين وفاضلين، ومن ثمَّ فالعقد الاجتماعي، كما يعتقد روسو، ليس عملاً من أعمال الخير، بل حاجة اجتماعية؛ لحل المشاكل التي يسببها المرء[١٢٧]، وكما تأثر بـ "هيبياس" في فكرة العدل الإلهي والعلاقة الوثيقة بين ما هو إلهي وما هو طبيعي؛ حيث يرى روسو أن "ما هو حسن ملائم للنظام هو هكذا بطبيعة الأمور مستقلًّا عن العهود البشرية، وكل عدل يأتي من الله، والله وحده هو مصدره، ولكننا لو كنا نعرف أن نتلقَّاه من هذا المقام الأعلى، لم نحتاج إلى حكومة، ولا إلى قوانين..."[١٢٨].

ثمَّ يستطرد حديثه قائلاً: "إذا نظر إلى الأمور من الناحية الإنسانية، وجدت قوانين العدل غير مؤثرة بين الناس من عدم وجود مؤيد طبيعي، فهي تجعل من الخبيث خيرًا ومن العادل سوءًا، وذلك إذا ما راعاها هذا الأخير تجاه جميع العالم من غير أن يراعيَها أحد تجاهه، فيجب إذَنْ وجود عهودٍ وقوانينَ؛ لتوحيد بين الحقوق والواجبات ورد العدل إلى غايته، ولا أكون في الحال الطبيعية؛ حيث كل شيء شائع، مَدِينًا بشيء لمن لم أعدهم بشيء، ولا اعترف بشيء لآخر غير ما لا يكون نافعًا لي، ولا يكون الأمر هكذا في الحال المدنية؛ حيث تُعيَّن جميع الحقوق بالقانون...، فنحن إذا ما عرفنا قانونًا للطبيعة، لم نقترب من تعريف قانون للدولة"[١٢٩].

إذَنْ كان روسو من أنصار القانون الطبيعي ومبادئه وأحكامه، العامة، الثابتة، غير المتغيِّرة وغير المتناهية، التي تتسم بالشفافية والتجريد، ولا تميِّز بين إنسانٍ وآخر، بل تحكم بما هو "خير، حق، عادل...إلخ" بين البشر كافة، وهذا لم تفعله القوانين البشرية الخاصة، المتغيِّرة والمتناهية.

خلاصة القول: يتبيَّن مما سبق مدى اهتمام السوفسطائيون ببلورة فلسفتهم القانونية، من خلال اهتمامهم بالذات الإنسانية والإعلاء من شأنها وقيمتها وإرادتها الحرة وقدرتها على الابتكار والاختراع، لكل شيء سواء على المستوى الاجتماعي، الأخلاقي، الاقتصادي، السياسي وأيضًا على المستوى اللغوي والديني، فالإنسان قادر على صنع أي شيء يحقق مصلحته (منفعته) الشخصية، فلا وجود للتقليدي الدوجماطيقي.

الخاتمة.

- إن السوفسطائية حركة فكرية انتقائية انتقالية من كل القيود، الرق، العنصرية والطبقية السائدة، إلى التحررية الذاتية، العقلية، الأخلاقية، الدينية والسياسية، فمع ظهورها استقل الإنسان بذاته كعالم آخر، وظهرت ثنائية العالم الخارجي والعالم الداخلي، فكانت نزعة تنويرية إنسانية، لما جاء لاحقًا في عصر النهضة والعصر الحديث.

- إن السوفسطائية تمثل محاكاة للواقع اليوناني عامة والأثيني خاصة، معبرة عن الاتجاهات والظروف الاجتماعية والسياسية السائدة به، وأيضًا كانت مجرد تلبية لحاجة عملية وفكرية في المجتمع اليوناني بشكل عام، والأثيني بشكل خاص، فكانت حلقة اتصال مهمة وقوية في تاريخ الفلسفة اليونانية.

- لقد سبقت السوفسطائية الفلسفة البراجماتية بالقرن التاسع عشر الميلادي، بأنه لا وجود للحقيقة الموضوعية الخارجية، ولكن للحقيقة الذاتية الداخلية غير المستقلة عن الإنسان، التي تتمثل في كل ما هو نافعًا، مفيدًا واقعيًا بالحياة المعاشة.

- إن القانون لدى بروتاجوراس، هو اتفاق بشري ضروري؛ لتنظيم الحياة البشرية واستقرارها الأمني، والتي تطورت من الصورة البدائية غير المستقرة إلى الصورة المدنية المتحضرة المنظّمة، بقانون وضعي متطورًا بتطور الحياة، وليس بقانون طبيعي، فالقانون برأيه أداة براجماتية عملية، للذات المتحررة من أي قيّد تقليدي موروث، فهي مقياس لكل شيء بالكون.

- إن القانون لدى ليكوفرون، هو القوة المنظّمة للعلاقات والمعاملات الاجتماعية والسياسية، المحافظة على الحقوق والحريات الفردية، وليس هو قوة مستبدة بسلطتها على الشعب وقيمه ومعتقداته، وأيضًا اتفق معه الكيداماس في الدعوة إلى المساواة التامة، القائمة على الأخوة والوفاق، وإلى إلغاء نظام الرق؛ كنظام طبيعي، ولكن أتت هذه الدعوة عند الأول من منبع اعتقاده بالقانون الاتفاقي البشري، بينما أتت عند الثاني من منبع اعتقاده بالقانون الطبيعي الثابت غير المتغيِّر بتغيُّر البشر أو المجتمعات.

- إن فلسفة جورجياس القانونية، تتمثل في مثلث، قمته الطبيعة وقاعدته تتمثل في كلٍ من القوة والخطابة، فهناك علاقة وثيقة بين القانون الطبيعي الذي يحكم بممارسة القوة وبين الأسلوب الخطابي؛ لتحقيق إرادة حرة واعية قادرة على تحقيق سعادتها.

○ اتخذ كاليكليس من الطبيعة قانونًا، يحكم كلًّا من عالم البشر وعالم الحيوان، قائمًا على القوة المهيمنة على الأضعف، الذي لا مكان له بهذه الطبيعة، وكما اتخذ من مناقضته لكل ما هو سائد في المجتمع اليوناني، أساسًا
للتناقض التام بين الطبيعة والاتفاق، فالطبيعة هي القوة، والقوة هي الحق، والحق للأقوى.

○ لقد وحَّد ثراسيماخوس بين القانون والعدالة وبين العدالة والقوة السياسية للسلطة الحاكمة، فالحاكم يستغل كل ما منحته له الطبيعة؛ ليتمكن من سَنْ قوانين محققة لمصالحه الشخصية، مدعيًا بأنها عادلة، وأيضًا يعد بولوس مثل أسلافه من أنصار نظام حق الأقوى، باعتباره أفضل نظام سياسي للحكم، فالسيادة للقوة، فلا قانون عام ولا عدالة عامة.

○ لقد اعتنق كلٌ من هيبياس وأنطيفون اتجاهًا مخالفًا عن بروتاجوراس في ماهية القانون، فقد لجؤوا إلى الأصل الثابت الذي لا يتغيَّر ولا يميِّز بين البشر، ألا وهو: الطبيعة وليس المجتمع، فكانا من أنصار القانون الطبيعي، بصفته أساسًا للحياة البشرية برمتها، فـجعله الأول البنية الأساسية للقوانين الوضعية، وبصفته أساسًا للأخوة العالمية، أما الثاني فـجعله على نقيض تام للقوانين الوضعية المقيَّدة له ومناداتها بالتفرقة العنصرية، فالقانون الطبيعي يتسم بالعمومية والثبات دون تغيير فيه، وهذا على عكس القانون الذي يضعه البشر، والذي يشوبه النقص لتغييره.

○ لقد قدَّم كلٌ من أنطيفون وكريتياس وبروديقوس، رؤية فكرية قائمة على التناقض التام بين فلسفة القانون والثيولوجيا، فالآلهة اليونانية برأيهم، هي مجرد مزاعم وإبداعات بشرية لا وجود حقيقي لها، بل الوجود الحقيقي للفاعلية الإنسانية، القادرة على تقدُّم ورقي الجنس البشري وحضارته، فجعلوا مركزية الأنثروبولوجيا محل مركزية الثيولوجيا بالحياة البشرية.

الهوامش

*يعتبر بروتاجوراس زعيم الحركة السوفسطائية؛ لكونه أقدم السوفسطائيين وأقدرهم، بأسبقيته عنهم في توجيه الفكر الفلسفي اليوناني، نحو البحث في قضايا الإنسان، وكما أنه أول من أدخل نظام التعليم الفلسفي مقابل الأجر؛ فهو من مواطني مدينة أبديرا، وقد تجوّل في مختلف بلاد اليونان وزار أثينا عدة مرات، وازدهر واشتهر بين عامي(٤٤٠ - ٤٣٠ق.م)، وأصبح أيضًا الجد الأول للنزعة البراجماتية في الفلسفة قديمًا وحديثًا، ومن مؤلفاته: "عن الحقيقة، عن الآلهة، في الحجج المتناقضة، في الرياضيات، عن الفضيلة...إلخ".

أنظر: د.مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، القاهرة، ٢٠٠٧م، جـ٢، ص ٣٤٩: ٣٥٢.

(1) Charles H.Kahn: "Protagoras", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by Glenn W.Most,version.1, Routledge press, London, 1998, p.6980.

see:William C.Heffernan: Not Socrates, but Protagoras: the Sophistic Basis of Legal Education,number 3, Buffalo Law Review, 1980, vol.29, (Article), p.413.

also: Theodor Gomperz: The Greek Thinkers a History of Ancient Philosophy, translated by Laurie Magnus, printed in Great Britain by William Clowes and sons limited, 7th ed, London, 1964, vol.1, pp.438, 439.

(2) Plato: "Theaetetus", in the Dialogues of Plato, translated into english with analyses and introduction by Benjamin Jowett, Balliol Colledge press, 1st ed, U.S.A, 1871, p.1738.

(3) Harvey Siegel: "Relativism", in a companion to Epistemology, edited by Jonathan Dancy and others, Blackwell publishing Ltd, 2nd ed, United Kingdom, 2010, part III, p.677.

(4) Eduard Zeller: Out Lines of the History of Greek Philosophy, translated by L.R.Palmer, revised by Wilhelm Nestle, the Humanities press, 13th ed, New York, 1931, p.99.

(٥) د.شرف الدين عبد الحميد: تأريخ الفلاسفة اليونان الأوائل قبل سقراط: إعادةُ بناءٍ وتأويل جديد، تصدير د.مصطفى النشار، الدار المصرية اللبنانية، ط١، القاهرة، ٢٠١٩م، ص ٢٠٨.

(6) Eduard Zeller: Op. Cit, p.99.

(7) Plato: Protagoras, Benjamin Jowett's translation, exten sively revised by Martin Ostwald, edited with

an introduction, by Gregory Vlastos, the Library of Liberalarts published by the Bobbs-Marrill Company
Inc, New York, 1956, part II: Socrates, pp.18: 20.

(8) John Longeway: The Sophists and Fifth–Century Athens, 2013, p.58, https://longeway.wordpress.com.

(9) Ryan K.Balot: Greek Political Thought, Blackwell publishing Ltd,1st ed, United Kingdom,2006,p.99.

(١٠) د.ناهد إبراهيم محمد: أثر السوفسطائية في الفكر الفلسفي المعاصر (نماذج ممثلة)، مجلة كلية التربية، العدد الثاني، جامعة الإسكندرية، ٢٠٢٣م، المجلَّد الثالث والثلاثون، ص ١٥١.

(11) W.K.C.Guthrie: The Sophists, published by the Syndics of the Cambridge University press , 2nd ed, London, 1971, p.268.

(١٢) د.مصطفى النشار: تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٤٨.

(١٣) د.شرف الدين عبد الحميد: تأريخ الفلاسفة اليونان الأوائل قبل سقراط: إعادةُ بناءٍ وتأويل جديد، ص ٢٠٨.

وكذلك أنظر: د.حمزة السروري: فلسفة القانون بين اليونان والرومان وانعكاسها على النظم السياسية عندهم، مجلة أوراق كلاسيكية، العدد التاسع، أعمال مؤتمر "الترجمة والتفاعل بين الثقافات" بالتعاون مع المركز القومي للترجمة والمعهد الثقافي الإيطالي، يشرف عليها د.أوفليا فايز رياض، جامعة القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٢٦٨.

(١٤) د.محمد كريم: تطور الفكر الفلسفي والسياسي: من مصر القديمة حتى الإسلام، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٩٥م، ص ٧٦.

(15) Protagoras: "On the Gods","fr.4", in Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, edited by Kathleen Freeman, Harvard University press, 5th ed, Cambridge, 1948, p.118.

(16) Giovanni Giorgini: The Power of Speech: the Influence of the Sophists on Greek Politics, edited by Cinzia Arruzza and Dmitri Nikulin, 2016, p.21, https://brill.com.

(١٧) ف.س.نرسيسيان: الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة د.حنا عبود، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، دمشق، ١٩٩٩م، ص ٧٧.

(18) L.Omladic: The Sophists and Political Justice: there is Legislation about the Eyes,what they must see and what not, 2010, (Article), pp.40, 41, https://cyberleninka.ru.

(19) W.K.C.Guthrie: The Sophists, p.268.

(20) Eric W. Robinson: The Sophists and Democracy beyond Athens, issue 1, Johns Hopkins University press, Project Muse, 2007, vol.25, (Article), p.113.

* see: Hesiod: Theogony, translated by Stanley Lombardo, introduction and notes by Robert Lamberton, Hackett publishing company Inc, Cambridge, without date, pp.75, 77.

** إن البراجماتية (الوسيلية/الذرائعية)؛ هي فلسفة عملية وليست تأملية، ظهرت نتيجة الانتعاش الفلسفي، الذي ساد الولايات المتحدة الأمريكية في القرن التاسع عشر الميلادي، وقد أسس أركانها على يد كلٌ من تشارلز بيرس (١٨٣٩- ١٩١٤م)، وليم جيمس (١٨٤٢- ١٩١٠م) وجون ديوي(١٨٥٩- ١٩٥٢م)؛ وهي اسم يطلق على الفلسفات التي تشترك في فكرة واحدة، ألا وهي: إن صواب الفكرة يستند على مدى ما تؤديه هذه الفكرة من فائدة، أيًا كان نوع هذا النفع، أو على حسب ما تؤديه من نتائج مفيدة في الحياة.
أنظر: د.ناهد إبراهيم محمد: أثر السوفسطائية في الفكر الفلسفي المعاصر (نماذج ممثلة)،العدد الثاني،المجلَّد الثالث والثلاثون، ص ١٥٩.

(21) Plato: Protagoras, part II, pp.23, 24.

(22) Protagoras: "On Truth","fr.10-11", in Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, p.119.

(٢٣) د.محمود السيد مراد: فلسفة التعليم لدى السفسطائيين، مجلة ديوجين الفلسفة، العدد الأول، جامعة القاهرة، ٢٠٢١م، المجلَّد الأول، ص ١٣٢، ١٣٣.
وأيضًا: د.أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص٢٧١، ٢٧٢.

(24) Giovanni Giorgini: The Power of Speech: the Influence of the Sophists on Greek Politics, p.24.

(٢٥) د.محمد ممدوح عبد المجيد: العدالة من المفهوم إلى الإجراء: دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون، تصدير د.علي عبود المحمداوي، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط١، الجزائر، ٢٠١٥م، ص ٦٧.

(٢٦) د.شرف الدين عبد الحميد: هرمنيوطيقا الزمن عند السوفسطائيين، مجلة أبحاث المؤتمر الدولي الرابع، جامعة الإسكندرية، ٢٠١٨م، ص ٥٥.

(27) Plato: Op. Cit, part II, p.17.

(٢٨) د.حربي عباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٢م، ص ١٨٢، ١٨٣.

(29) Carol Poster: "Protagoras", in Internet Encyclopedia of Philosophy, 1995, https://iep.utm.edu.

(٣٠) إرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، سلسلة الألف كتاب، العدد (٥٦٦)، ترجمة لويس اسكندر، راجعه د.محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٦م، جـ١، ص ١٢٢.

(٣١) د.الطيب بوعزة: "دفاعًا عن السوفسطائيين"، ضمن سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي الغربي قراءة نقدية، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، بيروت، ٢٠١٧م، جـ٧، ص ٢٨١.

(32) Lycophron: "fr.3", in Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, p.129.

(٣٣) أرسطو طاليس: السياسة، ترجمه من الإغريقية إلى الفرنسية بارتلمي سانتهيلير، نقله إلى العربية د.أحمد لطفي السيد، منشورات الجمل، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٢١٢.

(٣٤) د.الطيب بوعزة: المرجع السابق، جـ٧، ص ٢٨٢.

(35) Graciela Paula Caldeiro: The Sophists, idoneos, without date, (Article).

(36) Oskar Pyke: The Sophists and the Origins of Natural Law, Medium, 2019, (Article).

*يعد جورجياس واحدًا من أشهر السوفسطائيين القدامى، ومن أعلاهم مكانة في الزمن القديم، وإنه كان مهتمًا باستخدام الألفاظ الغريبة والاستعارات والتشبيهات النادرة في مجادلاته وخطبه، ويقال إنه تلمّذ على يد الفيلسوف الأكراجاسي أنبادوقليس (٤٩٢- ٤٣٢ق.م)، وعن مؤلفاته، فقد تركزت في مجالي الخطابة والفلسفة، إذ يعزى إليه واحدًا من أوائل المؤلفات في الخطابة ألا وهو: "رسالة في فن الخطابة"، بينما في مجال السياسة ألا وهو: "في الطبيعة أو فى اللاوجود".

أنظر: د.مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ٢، ص ٣٦٢: ٣٦٥.

(37) Eric W. Robinson: The Sophists and Democracy beyond Athens, issue 1, vol.25, pp.115, 116.

(٣٨) د.محمد جمال الكيلاني: الاتجاه النقدي في فلسفة أرسطو، دار ومكتبة الإسراء للطبع والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧م، ص ٤٦، ٤٧.

(39) John Burnet: Greek Philosophy Thales to Plato, printed in Great Britain by Purnell and sons Ltd, 8 ed,
London, 1950, p.119.

وأيضًا: د.زروقي كمال، د.بوكر لدة زواوي: نزعة التنوير عند السوفسطائيين، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، جامعة وهران، الجزائر، ٢٠٢٢م، المجلَّد ١١، ص ١٢٣، ١٢٤.

(40) Charles H.Kahn: "Gorgias", in Routledge Encyclopedia of Philosophy, version.1, p.3218.

(41) R.B.Appleton: The Elements of Greek Philosophy from Thales to Aristotle, printed in Great Britain at the
University press, Aberdeen, 1st ed, London, 1922, p.50.

(42) Charles H.Kahn: Op. Cit, version.1, p.3218.

(٤٣) د.محمود السيد مراد: فلسفة التعليم لدى السفسطائيين، العدد الأول، المجلَّد الأول، ص ١٢٩.

(44) Gorgias: "The Praise of Helen", in Out Lines of the History of Greek Philosophy, p.106.

(٤٥) د.عبد الله شمت المجيدل: تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، ط١، عمان، ٢٠١٥م، ص ٦٥.

(٤٦) د.أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٢٨٧.

(٤٧) جورجياس: "شذرة (١٣٦)"، ضمن كتاب فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، إعداد د.أحمد فؤاد الأهواني، ص ٢٨٧.

(48) Ian Hornsby: The Sophist, the Goddness and the Void, 2008, (Article), p.5, https://eprints.chi.ac.uk.

(٤٩) د.مصطفى النشار، د.محمد ممدوح: فلسفة القانون وإشكالياتها، الدار المصرية اللبنانية، ط١، القاهرة، ٢٠١٨م، ص ١٦٨، ١٦٩.

see: Colin Francis Higgins: "Gorgias", in Internet Encyclopedia of Philosophy.

(50)Anthony Kenny: A New History of Western Philosophy, Ancient Philosophy, Oxford University press, Inc,1st ed,New York, 2004, vol.1, p.31.

(٥١) أفلاطون: جورجياس، ترجمها عن الفرنسية د.محمد حسن ظاظا، راجعها د.علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ، ١٩٧٠م، المجلَّد الأول، ص ٨٨.

(٥٢) د.حربي عباس عطيتو: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص٢٥٣.

(٥٣) إرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، سلسلة الألف كتاب، العدد (٥٦٦)، جـ١، ص١٣٤.

see: Nihal Petek Boyaci: An Enquiry on Physis–Nomos Debate:Sophists, Hrcak.Srce,2015,(Article), p.46.

(54) John Longeway: The Sophists and Fifth–Century Athens, p.60.

(55) Plato: Gorgias, literally translated with an introduction essay, containing asummary of the argument by E.M.Cope, Cambridge: printed by C.J.Clay at the University press, London, 1864, p.63.

(٥٦) د.محمد علي أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفي: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط٢، الإسكندرية، ٢٠١٤م، جـ١، ص ٩٧، ٩٨.

(57) B.A.Fuller: History of Greek Philosophy, Henry Holt and Company Inc, New York, 1931, p.38.

(58) George Duke: "The Sophists (Ancient Greek)", in Internet Encyclopedia of Philosophy.

also: Ranbir Singh and others: Greek and Roman Conceptions of Natural Law, without date, p.3, https://epgp.inflibnet.ac.in.

(59) John Longeway: Op. Cit, p.61.

(60) C.C.W.Taylor, Mi-Kyounglee: "The Sophists", in Stanford Encyclopedia of Philosophy.

(61) Ryan K.Balot: Greek Political Thought, p.109.

(٦٢) أفلاطون: جورجياس، المجلَّد الأول، ص ٩٠، ٩١.

(٦٣) أرسطو طاليس: دعوة للفلسفة، قدَّمه للعربية مع تعليقات وشروح د.عبد الغفّار مكاوي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٥٠، ٥١.

(٦٤) المرجع السابق: ص ٣٤، ٤٦.

(٦٥) د.فضل الله محمد إسماعيل: فلسفة القوة أصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في عالم السياسة، مكتبة بستان المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، الإسكندرية، ٢٠٠٢م، ص ١١.

(٦٦) أفلاطون: الجمهورية، دراسة وترجمة د.فؤاد زكريا، راجعها على الأصل اليوناني د.محمد سليم سالم، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ١٨٩، ١٩٢.

(67) Ryan K.Balot: Greek Political Thought, p.106.

(68) L.Omladic: The Sophists and Political Justice: there is Legislation about the Eyes, what they must see and what not, p.37.

(69) Plato: The Republic, with an english translation by Paul Shorey, Harvard University press, London, 1937, vol.I, pp.51, 57.

(70) Plato: "The Republic", in the Dialogues of Plato, translated into english with analyses and introductions by B.Jowett, printed at the Clarendon press, 3rd ed, London, 2009, vol.III, pp. 21, 22.

(٧١) غُنار سكيربك، نِلز غيلجي: تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، ترجمة د.حيدر حاج إسماعيل، مراجعة د.نجوى نصر، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠١٢م، ص ٩٤.

(72) John Longeway: The Sophists and Fifth–Century Athens, p.61.

(73) Thrasymachus: "fr.8", in Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, p.132.

(٧٤) د.الطيب بوعزة: "دفاعًا عن السوفسطائيين"، ضمن سلسلة تاريخ الفكر الفلسفي الغربي قراءة نقدية، جـ٧، ص٢٩٧، ٢٩٨.

(٧٥) د.كامل محمد محمد عويضة: "حصاد الفكر الفلسفي اليوناني"، ضمن سلسلة الأعلام من الفلاسفة، مراجعة د.محمد رجب البيومي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٥م، ص ٢٥٤.

(76) W.T.Stace: A Critical History of Greek Philosophy, Glasgow printed at the University press by Robert Maclehose and Co.Ltd, London, 2010, p.51.

(77) Plato: Gorgias, p.38.

(٧٨) د.مصطفى سيد صقر: فلسفة العدالة عند الإغريق وأثرها على فقهاء الرومان وفلاسفة الإسلام، مكتبة الجلاء الجديدة، المنصورة، ١٩٨٩م، ص ٥٧.

*يعتبر هيبياس من أشهر السوفسطائيين وأكثرهم تأثيرًا، في النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد؛ لاتساع معرفته العلمية واهتمامه بالعمل اليدوي؛ فهو من مدينة اليس Elis، وكان معاصرًا لبروتاجوراس، وإنه ربما عاش في زمن حكم الطغاة الثلاثين، ومات بواسطتهم، وكان أهل مدينته يقدرونه ويعلمون حجم موهبته؛ لذلك أوفدوه ممثلاً لهم في سفارات عديدة إلى أثينا، صقلية وإسبرطة؛ لأنه ربما كان أقدر الناس على التحكيم أو الخطابة في أمور العلاقات بين المدن، ومن العلوم والفنون التي كانت مثار اهتمامه: "الحساب، الهندسة، الموسيقى، اللغة، النحو والتاريخ...إلخ".

أنظر: د.مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ٢، ص ٣٨٦: ٣٨٨.

(79) Eduard Zeller: Out Lines of the History of Greek Philosophy, p.103.

(80) W.K.C.Guthrie: The Sophists, p.70.

(٨١) بيتر كونزمان وآخرون: أطلَس الفلسفة، ترجمة د.جورج كتورة، المكتبة الشرقية، ط٢، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ٣٥.

(٨٢) أفلاطون: في السّفسطائيِّين والتربيَة "بروتاجوراس"، ترجمة وتقديم د.عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠١م، المجلَّد الثالث، ص ١٢٣.

(83) C.C.W.Taylor: Routledge History of Philosophy, from the Beginning to Plato, published in the Taylor&Francis group, London, 2005, Vol.1, p.238.

(٨٤) د.محمد ممدوح عبد المجيد: العدالة من المفهوم إلى الإجراء: دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون، ص ٦٢.

(85) C.C.W.Taylor: Op. Cit, vol.1, p.238.

(٨٦) إرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، سلسلة الألف كتاب، العدد (٥٦٦)، جـ١، ص١٢٢، ١٢٣.

(87) Manmeet Singh: Greek Theory of Natural Law, 2021, (Article), http://www.legalserviceindia.com.

*يعد أنطيفون السوفسطائي والذي اشتهر قديمًا بلقب "العراف The Seer أو مفسِّر الأحلام"، من أعلام الحركة السوفسطائية ومن أعمق السوفسطائيين فكرًا، وقد تميَّز عن كلٍ من أنطيفون المعروف بالرامنوسي (٤٨٠- ٤١١ق.م) Antiphon of Rhamnus، الذي كان زعيمًا لمدرسة خطابية والحزب الأوليجارشي، وأنطيفون الروائي والشاعر، الذي عاش في مدينة سيراقوصة Syracuse في النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد، أما عن أهم مؤلفات أنطيفون الأثيني: "عن الحقيقة، عن الوفاق، عن الدولة وعن تفسير الأحلام...إلخ".
أنظر: د.مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ٢، ص ٣٧٠، ٣٧١.

**كان كريتياس الأثيني ينتمي إلى أسرة أرستقراطية عريقة، وكانت تربطه بأفلاطون صلة قربى، وعلى علاقة بكلٍ من سقراط وألكيبادسAlcibiades، وقد خاض معارك سياسية عديدة انتهت بمقتله، وكان على رأس حكومة الثلاثين الأوليجارشية الاستبدادية، وأيضًا كان من أنصار إسبرطة ومن أشد المعجبين بنمط حياة أهلها، وكما كان كاتبًا متعدد المواهب ومفكرًا واسع الثقافة، وقد ألف عددًا من المؤلفات نثرًا وشعرًا، من أهمها: "قصيدة في الدساتير، محادثات وحِكَم، مقالة في ماهية الحب وفي الفضائل...إلخ".
أنظر: د.شرف الدين عبد الحميد: تأريخ الفلاسفة اليونان الأوائل قبل سقراط: إعادةُ بناءٍ وتأويل جديد، ص ٢٢٣.

***كان بروديكوس من مواطني إحدى مدن كيوسCeos، تلك الجزيرة الصغيرة الواقعة في الجنوب الغربي من ساحل آسيا الصغرى، فكان أستاذًا لسقراط، ومن الرعيل الأول من السوفسطائيين، الذين كانوا يحرصون على بث تلاميذهم فكرًا فلسفيًا معينًا، من خلال النماذج الخطابية والجدلية، التي كانوا يدفعون بها إلى هؤلاء التلاميذ ليحفظونها، فقد كان بروديكوس فيما يبدو حريصًا على بث التعاليم الأخلاقية النافعة في الحياة العملية، لتلاميذه في ثنايا خطبه، وإنه ازدهر حوالي عام (٣٩٦ق.م)، وهو نفس العام الذي ربما أرسل فيه سفيرًا لبلاده في أثينا؛ حيث ألقى خطبة أمام مجلس الخمسمائة، وقد لقيت خطبته وقعًا

حسنًا وأكسبته شهرة كبيرة في أثينا، أما عن مؤلفاته، فربما إنها اقتصرت على بعض النماذج الخطابية، ومن أشهرها بعنوان: "اختيار هرقل The Choice of Heracles ".

أنظر: د.مصطفى النشار: المرجع السابق، جـ٢، ص٣٨١، ٣٨٢.

(٨٨)د.محمد ممدوح عبد المجيد:أصل القانون بين السوفسطائيين وسقراط،مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٥م،ص ١٢٤.

(89) Antiphon: "On Truth", "fr.44", in Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, pp.136, 137.

(٩٠) د.شرف الدين عبد الحميد: تأريخ الفلاسفة اليونان الأوائل قبل سقراط: إعادةُ بناءٍ وتأويل جديد، ص ٢٣٢.

(٩١) د.شرف الدين عبد الحميد: هرمنيوطيقا الزمن عند السوفسطائيين، ص ٦٣.

(٩٢) د.مصطفى النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، جـ٢، ص ٣٧١، ٣٧٢.

(٩٣) د.هاني محمد بخيت: البرجماتية الأمريكية المعاصرة (أصولها اليونانية)، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ٢٠٠٦م، ص٢١٩.

(94) Antiphon: "On Truth", "fr.44", in Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, p.137.

(95) Op. Cit: "fr.44", p.136.

(96) Antiphon: "On Truth", "fr.44(Ci)", in Antiphon the Athenian, edited by Michael Gagarin, University of Texas press, 1st ed, U.S.A, 2002, p.75.

(97)Antiphon: "On Truth", "fr.44", in Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, p.137.

(٩٨) أنتوني جوتليب: حلم العقل: تاريخ الفلسفة من عصر اليونان إلى عصر النهضة، ترجمة د.محمد طلبة نصار، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠١٦م، جـ١، ص ١٥٣.

(99) Ernest Barker: Greek Political Theory Plato and his Predecessors, University Paper Backs press, 4thed, New York, 1951, p.97.

(١٠٠) د.محمد ممدوح عبد المجيد: العدالة من المفهوم إلى الإجراء: دراسة في المنجز الفلسفي من السوفسطائيين حتى شيشرون، ص ٦١.

(101) Critias: "Sisyphus", "fr.25", in Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, p.144.

see:Merrick E.Anderson: Thrasymachus's Sophistic Account of Justice in Republici, number 36, Mathesis publications, 2016, p.11, https://discovery.ucl.ac.uk.

وأيضًا: تيلور: "ديموقريطوس"، ضمن كتاب الفكر السياسي عند اليونان والرومان، العدد (٢٤٨٦)، تحرير كريستوفر روي وآخرون، ترجمة وتقديم د.محمد السيد عبد الغني، د.مجدي السيد الكيلاني، مراجعة د.وسام عبد العزيز فرج، المركز القومي للترجمة، ط١، القاهرة، ٢٠١٦م، ص ٢١٣.

(102) Critias: Op. Cit, "fr.25", pp.144, 145.

(103) W.K.C.Guthrie: The Sophists, p.301.

see: William Morison: "Critias", in Internet Encyclopedia of Philosophy.
also: Herbert Ernest Cushman: A Beginner's History of Philosophy, Ancient and Medieval Philosophy, Houghton Mifflin company, New York, 1918, vol.I, p.63.

(104) Eduard Zeller: Out Lines of the History of Greek Philosophy, pp.106, 107.

(١٠٥) د.شرف الدين عبد الحميد: الفيلسوف اليوناني كريتياس والدين خدعة سياسية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط،٢٠١٧م.

(١٠٦) المرجع السابق.

وكذلك أنظر: د.علي الوردي: مَهزلة العَقل البَشري: محاولة جديدة في نقد المنطق القديم لا تخلو من السفسطة، دار كوفان للنشر، طـ٢، لندن، ١٩٩٤م، ص ١٥٥.

(107) Prodicus: "On Nature", "fr.5", in Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, p.130.
see: "Prodicus", in Prodicus on the Rise of Civilization: Religion, Agriculture, and Culture Heroes, edited by Stavros Kouloumentas, Research Gate, 2018, p.131.

(١٠٨) د.شرف الدين عبد الحميد: الفيلسوف اليوناني بروديكوس: الدين واللغة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، ٢٠١٨م، ص ٦، ٧.

(١٠٩) د.شرف الدين عبد الحميد: الفيلسوف اليوناني بروديكوس: الدين واللغة، ص ٧، ٨.

see: Anthony Kenny: A New History of Western Philosophy, vol.1, p.30.

(١١٠) د.أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، ص ٣٠٧، ٣٠٨.

(١١١) د.أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار المعارف، ط١، القاهرة، ١٩٨٨م، ص ١٣٤.

(١١٢) د.أحمد فؤاد الأهواني: المرجع السابق، ص ٣٠٧، ٣٠٨.

(١١٣)بروديكوس:"اختيار هرقل"،"شذرة (١٤٤)"،ضمن كتاب فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط،إعداد د.أحمد فؤاد الأهواني،ص ٣٠٥، ٣٠٦.

(١١٤) د.شرف الدين عبد الحميد: هرمنيوطيقا الزمن عند السوفسطائيين، ص ٦٢.

(١١٥) د.محمد ممدوح عبد المجيد: أصل القانون بين السوفسطائيين وسقراط، ص ١٢٦.

(١١٦) د.محمود السيد مراد: فلسفة التعليم لدى السفسطائيين، العدد الأول، المجلَّد الأول، ص ١٣٠.

وأيضًا: د.مصطفى النشار: مدخل لقراءة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٧٤.

(117) Maurice Le Bel: Natural Law in the Greek Period, without date, p.35, https://scholarship.law.nd.edu.

(118) Giovanni Giorgini: The Power of Speech: the Influence of the Sophists on Greek Politics, p.16.

(119) R.B.Appleton: The Elements of Greek Philosophy from Thales to Aristotle, p.51.

(١٢٠) أفلاطون: يوثيديموس، نقلها إلى العربية د.شوقي داود تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٤م، المجلَّد الثالث، ص ١٢٧.

(١٢١) د.هاني محمد بخيت: البرجماتية الأمريكية المعاصرة (أصولها اليونانية)، ص ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٢٨.

* فكرة فلسفية ظهرت نتيجة مغادرة البشر حالة الطبيعة المتفردة؛ للعيش معًا، وتكوين مجتمعات من خلال الاتفاق فيما بينهم، على ما يستمتعون به من حقوق، والطريقة التي سيتم بها حكمهم؛ لذلك كان الهدف منها هو تحسين وضع البشر، من خلال إنشاء سلطة أساسها التراضي والاتفاق، تحمي الحقوق وتعاقب كل من يتعدى على حقوق الآخرين، وقد يتنازل المواطنون عن حريات فردية معينة، حتى يتيسر لهم التمتع بحريات أخرى والأمن والاستقرار الشخصي.

أنظر: مارك كارترايت: العقد الاجتماعي، ترجمة د.عبد المجيد الشهاوي، ٢٠٢٤، https://www.worldhistory.org.

(122) George Barbarousis: The Influence of the Sophists on Rousseau's Thought, issue 1, Medwin Publishers, 2021, vol.4, p.2.

(١٢٣) جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ترجمة د.عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٣م، ص ٦٣.

(124) George Barbarousis: Op. Cit, issue 1, vol.4, p.2.

(١٢٥) مارك كارترايت: المرجع السابق.

(١٢٦) جان جاك روسو: المرجع السابق، ص ٢٥، ٣٢.

(127) George Barbarousis: Op. Cit, issue 1, vol.4, p.3.

(١٢٨) جان جاك روسو: العقد الاجتماعي، ص ٦٣.

(١٢٩) المرجع السابق: ص ٦٣.